



DERECHAS
CATÓLICAS
y cultura ciudadana
EN TRES
MOMENTOS
del siglo xx mexicano

Tania Hernández Vicencio
Gabriela Contreras Pérez
COORDINADORAS



**Tania
Hernández
Vicencio**

La Constitución de 1928 reconoce el régimen republicano de gobierno y varios de los procesos de toma de decisiones de la democracia liberal.



**Gabriela
Contreras
Pérez**

El Zócalo es el punto temporal y espacial donde conjugamos los tiempos fragmentados de nuestra historia.



**Yves
Bernardo
Roger Solís**

El clero de México tenía el deseo y la voluntad de apoyar al gobierno a pagar la deuda petrolera.

Paolo
Valvo



El activismo público de la jerarquía eclesiástica encuentra un momento de madurez en 1968.

Andrea
Mutolo



Otro acontecimiento que generó escándalo fue el famoso: ¡Señor Nuncio ya váyanse!



Este libro cuenta con prestaciones que facilitarán su lectura en dispositivos digitales. Al tocar la portada llegará al índice. En él puede presionar el artículo de su interés o regresar al **índice** tocando sobre el título. De la imagen de cada autor puede ir a la contraportada que resume el libro y de ahí regresar aquí. Sólo hay dos referencias hipervinculadas: Una en la página legal para conocer la oferta de la DCSH de la UAM-X y otra en el Colofón que le permitirá comprar el libro en papel.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Rector general, José Antonio de los Reyes Heredia
Secretaría general, Norma Rondero López

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO
Rector de unidad, Francisco Javier Soria López
Secretaría de unidad, Angélica Buendía Espinosa

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
Directora, Esthela Irene Sotelo Núñez
Secretaría académica, Pilar Berrios Navarro
Jefe del departamento de Relaciones Sociales, Alfonso León Pérez
Jefe de la sección de publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

COMITÉ EDITORIAL

Araceli Soní Soto (presidenta)
Aleida Azamar Alonso / Dulce Asela Martínez Noriega / Armando Ortiz Tepale
Ruth Ríos Estrada / Héctor Manuel Villarreal Beltrán
Asistente editorial: Varinia Cortés Rodríguez

Publicación dictaminada por pares académicos expertos en el tema.

EDICIÓN

Coordinadoras editoriales:
Gabriela Contreras Pérez | Tania Hernández Vicencio
Editor: David Gutiérrez Fuentes
Diseñador: Raúl Espino Madrigal

FOTOGRAFÍAS

INAH-SINAFO/F. N.-MEX, Fondo Particular A. Carrillo
y Archivo del fotógrafo Gabriel López Quijada (1926-2005).

ISBN del libro electrónico: 978-607- 28-2968-8

Primera edición 2024

D. R. © Universidad Autónoma Metropolitana

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco Calzada del Hueso 1100,
Colonia Villa Quietud, Alcaldía Coyoacán, Ciudad de México, C.P. 04960
Sección de publicaciones de la División de Ciencias Sociales y Humanidades. Edificio A,
3er piso. Teléfono 55 5483 7060
pubcsh@gmail.com / pubcsh@correo.xoc.uam.mx
<http://dcsh.xoc.uam.mx/repdig>
<http://www.casadelibrosabiertos.uam.mx/index.php>

DERECHAS
CATÓLICAS
y cultura ciudadana
EN TRES
MOMENTOS
del siglo xx mexicano

TANIA HERNÁNDEZ VICENCIO

GABRIELA CONTRERAS PÉREZ

(COORDINADORAS)

Derechas católicas y cultura ciudadana en tres momentos del siglo xx mexicano, Contreras Pérez, Gabriela y Hernández Vicencio, Tania, coordinadoras.

D. R. © Universidad Autónoma Metropolitana, 2024.

ISBN de la primera edición impresa:

978-607-28-2967-1

ISBN de la primera edición digital:

978-607-28-2968-8

índice

Introducción

TANIA HERNÁNDEZ VICENCIO
GABRIELA CONTRERAS PÉREZ 9

Activismo jurídico católico a principios del siglo xx. La Constitución Política de la República Mexicana de 1928

TANIA HERNÁNDEZ VICENCIO 47

Una pausa en el conflicto entre la izquierda y la derecha: la ciudadanía católica, la expropiación petrolera y el fin del conflicto religioso en México

YVES BERNARDO ROGER SOLIS 87

Ciudadanía y disciplina. El Pentatlón Deportivo Militar Universitario, 1938–1967

GABRIELA CONTRERAS 129

Ciudadanía y derechos políticos del clero en el discurso público de los obispos mexicanos rumbo a la reforma constitucional salinista, 1979–1990

PAOLO VALVO 169

Propter regnum Dei. Los derechos humanos y el proyecto fracasado de reformas constitucionales del arzobispado de México, 1989–1994

ANDREA MUTOLO 201

Relación de fotografías

230



Tania Hernández Vicencio es profesora-investigadora de la Dirección de Estudios Históricos-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
Gabriela Contreras Pérez es profesora-investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Introducción

TANIA HERNÁNDEZ VICENCIO
GABRIELA CONTRERAS PÉREZ

Coordenadas generales del libro

En este apartado consideramos pertinente brindar al lector un breve marco general sobre la forma como se ha entendido la noción de ciudadanía. El propósito es identificar las coordenadas básicas de una discusión más amplia que, si bien no es materia del libro, sí constituye la referencia primaria de su contenido.

La ciudadanía: algunas facetas

Lo primero que hay que decir es que la reflexión sobre ciudadanía y la formación de ciudadanos se ha desarrollado en el marco del debate sobre el proyecto de la Ilustración, de la formación de las sociedades modernas y de la creación de los Estados nacionales. El ciudadano moderno nace con la pertenencia a un territorio y a una comunidad política. Por el sólo hecho de ser parte de una nación, adquiere una serie de prerrogativas. A esta

dimensión “pasiva” de ciudadanía, se agrega una faceta “activa”, que es aquella que se despliega cuando los ciudadanos ejercen derechos específicos, como los derechos civiles, políticos, sociales y, recientemente, los derechos culturales.

Las dos facetas de ciudadanía pueden entrar en tensión, ya que la primera pone el énfasis en la idea de construir una sociedad homogénea que pretende distinguirse de otras comunidades, y, desde esa lógica, apela a la unidad nacional por lo que puede llegar a pretender eliminar las diferencias sociales. La ciudadanía, relacionada con la formación de los Estados nación fue concebida como la expresión concreta de la identidad nacional y, en esa vía, tendió a subordinar las particularidades locales y las identidades individuales, en aras de la cohesión social. La dimensión activa o dinámica, en cambio, suele enfatizar el principio de la pluralidad social y, en esta perspectiva, reivindica más la capacidad de agencia¹ de los ciudadanos, y la posibilidad de que éstos desplieguen distintos proyectos, estrategias y acciones en la esfera pública.

La ciudadanía, en la teoría clásica de Marshall (1949, 303), era concebida como una condición que había evolucionado conforme se fueron ganando los derechos civiles, políticos y sociales. Sin embargo, como afirma Brubaker (1992), aunque el reconocimiento de estas prerrogativas constituyó la base de la ciudadanía formal, no siempre fue condición suficiente para consolidar una ciudadanía dinámica. Es decir, una persona puede gozar de la pertenencia formal a un Estado y, por lo tanto, hacerse acreedora a una serie de prerrogativas, pero, en los hechos, estar

¹ Desde el acercamiento de Alan Touraine (1997) hay agencia cuando las personas comprenden el contexto de dominación en el que se encuentran y por experiencias previas se reconocen capaces de modificarlo.

excluida, por la ley o de ciertos beneficios derivados de una participación efectiva en asuntos específicos de la vida pública. De acuerdo con Mata (2011), lo que ha quedado claro es que la ciudadanía debe ser comprendida como un concepto multidimensional, que, más allá de su faceta normativa, abre la posibilidad para el ejercicio individual de distintos derechos, pero también para articular importantes procesos en el campo de la acción colectiva o social. Este aspecto dinámico de la ciudadanía, en los hechos, se construye por medio de discursos y de prácticas que van dotando de significado y de funciones concretas a la faceta normativa, en momentos específicos (Mata, 2011).

En opinión de Chantal Mouffé (1991, 23), el proceso de diferenciación que han experimentado las sociedades ha llamado la atención sobre el viejo conflicto entre los principios de libertad y justicia concebidas como ausencia de interferencia en el marco de la democracia liberal, y los principios de libertad e igualdad de la democracia republicana. Según Mouffé, esta tensión incentiva la asociación de ciudadanos que buscan redefinir continuamente su sociedad política en espacios que van más allá de lo institucional, para situarse en el plano de las relaciones sociales. En esta línea, de acuerdo con Turner (1993), la complejidad de las sociedades contemporáneas ha evidenciado que la ciudadanía experimenta una especie de desdoblamiento sobre su concepción, construcción y uso por parte de los grupos sociales.

En este complejo escenario, a los calificativos tradicionales que acompañaban a la categoría de ciudadanía, como, por ejemplo, cuando se definió como ciudadanía liberal clásica (Rawls, 1995) —la versión original de su libro es de 1971—; o como ciudadanía liberal republicana (Sanders, 1984), podemos sumarle nuevos elementos para resaltar algunas de sus dimensiones.

Así, se suele hablar de ciudadanía diferenciada (Kymlicka, 1991), ciudadanía integral (ONU, 1990), ciudadanía íntima (Plummer, 2003), ciudadanía compleja (Rubio Carracedo y Rosales, 1995), ciudadanía étnica (De la Peña, 1995), ciudadanía cultural (Rosaldo, 1997), ciudadanía postnacional o cosmopolita (Habermas, 1999), ciudadanía precaria (O'Donnell, 2004), ciudadanía mundial (Ramírez, 2006), ciudadanía religiosa (Panotto, 2015), ciudadanía católica (Curley, 2018) y ciudadanía en expansión (Altman, 2022), entre otras.

Es decir, la diversidad de facetas que la concepción de ciudadanía y su ejercicio pueden adoptar, nos permite reafirmar que su análisis no debe reducirse a un conjunto de normas, sino que es pertinente revisar nuestras interpretaciones sobre las historias nacionales con el fin de identificar las distintas concepciones que se han tenido sobre el ser ciudadano y la forma como éstas han coexistido.

En el contexto de la globalización que inició en la segunda mitad del siglo pasado, y que transformó la idea del Estado nación, el debate sobre el ejercicio de los derechos ciudadanos ha sido importante para la demanda de inclusión social (Mata y Ballesteros, 2011, 1-2). La exigencia de distintos grupos sociales sobre el ejercicio de los derechos civiles, políticos, sociales y culturales, inclusive, ha llegado a ser un mecanismo de cambio social (Menéndez, 1991, 332). En particular, un tema que, sin duda, ha incluido nuevos retos para el análisis de la ciudadanía es el que tiene que ver directamente con la relación entre derechos humanos y ciudadanía. Ésta, dice Hannah Arendt (1998), significa antes que otra cosa el derecho a tener derechos. Según esta autora, aunque los derechos humanos y los derechos ciudadanos eran parte del proceso de construcción de las democracias liberales, los primeros no contaron desde su origen con

un referente institucional responsable de tutelarlos y hacerlos efectivos; en cambio, los derechos ciudadanos, al ser más específicos y delimitados, siempre estuvieron inscritos en una estructura institucional que los garantizó. En su opinión, haber priorizado a estos últimos, implicó la pérdida de derechos más amplios para las personas, que fueran más allá de las instituciones y de las nacionalidades; que fuesen asumidos como parte de la comunidad humana y para que se velara por su dignidad (Arendt, 1998, 247). Cuando comenzó a ser evidente que el proyecto liberal llevado al extremo con el neoliberalismo más que incluir, homogenizar e igualar, tendía a excluir, jerarquizar y generar desigualdad, el programa de los derechos humanos comenzó a retomarse con vigor por parte de los grupos sociales en resistencia, de las minorías sociales y de los grupos más vulnerables, así como por las propias instituciones del Estado.

La agenda de los derechos humanos ha contribuido a la construcción de redes de acción colectiva nacionales e internacionales (Simmons, 2009, 5) que, al disputar la definición de los significados y el contenido de la normatividad en esa materia, replantean sus históricas demandas. El reconocimiento de este proceso nos permite pensar en “la politicidad de lo religioso no desde su institucionalidad, sino desde su misma especificidad” (Panotto, 2015, 79), y como un rasgo más de las identidades individuales y colectivas. El hecho de que el espacio público post-secular en buena parte del mundo occidental haya aceptado la participación de las religiones en su agenda, evidentemente ha producido modificaciones al imaginario político sobre la laicidad (Romerales y Zazo, 2016), de tal forma que hay una tendencia a trascender la discusión sobre la secularización en su faceta estrictamente institucional, y se ha aceptado que existen vínculos importantes entre el debate de ese amplio tema con

las reflexiones politológicas relativas al papel y el lugar de las religiones y de las iglesias en las sociedades democráticas (Díaz, 2016, 137).

Breve recuento sobre las aportaciones del catolicismo al desarrollo de la ciudadanía en México

El tema de la ciudadanía ha sido vinculado más con las disciplinas politológica y sociológica, que con el análisis histórico y, desde esta perspectiva, el interés por discutir cómo el catolicismo contribuyó a la formación de una cultura ciudadana en distintos momentos de la historia del siglo XX mexicano, ha sido un tema poco abordado.

La reflexión histórica sobre los gérmenes de la formación de una cultura ciudadana podría iniciarse con el impacto de las reformas borbónicas, en el siglo XVIII. Sin embargo, para el tema general de este libro, baste referir aquí sólo algunos ejemplos relativos a la formación de un concepto y de una imagen sobre el ser ciudadano en el siglo XIX. Por ejemplo, Erika Pani ha documentado que las leyes electorales de la Nueva España, instrumentadas en el marco de la Constitución de Cádiz de 1812, establecieron como requerimiento para ser ciudadano aspectos como el ser “un hombre bueno”, una figura erigida sobre la idea del “vecino respetable miembro de la comunidad, una condición cualitativa definida localmente” (Pani, 2003, 80). En opinión de esta autora, la mayoría de los requerimientos electorales demandaban la “moralidad de los votantes”, incluso antes de su peso económico o de sus conocimientos o intereses en asuntos públicos, y ese *ethos* estaba definido por la moral cristiana.

Por su parte, Razo Navarro ha planteado que la primera Ley de instrucción apareció en Nueva España un año antes de la

consumación de la Independencia, en 1820 y, con ella, la educación cívica adquirió carácter obligatorio en las escuelas de primeras letras (Razo, 1999, 100). Aunque la instrucción no estaba completamente alejada de planteamientos teológicos y eclesiásticos, ya se privilegiaba el estudio de la organización política y los derechos y deberes de la sociedad civil (Razo, 1999, 101). En algunos de estos documentos, incluso en aquellos que promovían la monarquía constitucional como forma de gobierno, se instruía sobre la importancia de las leyes que constituían la “expresión de la voluntad general”, con relación al concepto de ciudadanía y a la forma de adquirirla, sobre los diferentes tipos de gobierno, en torno a la búsqueda del bien común por parte de los individuos que integran la nación, por citar un ejemplo.² Esto es, “...las convicciones religiosas no fueron un obstáculo para aceptar los nuevos derechos; el liberalismo político fue visto desde los años de la independencia como una herramienta útil para la defensa de los intereses locales sobre todo de tipo religioso y comunitario” (Traffano, 2012, 75).

Ahora bien, aunque en otros países de América Latina el peso del catolicismo en la construcción de los estados nacionales, en la educación de las élites políticas y de gobierno, contribuyó a que la intervención eclesiástica en la vida pública fuese aceptada como natural, en México la historia de la segunda mitad del siglo XIX fue distinta. Como es sabido, durante ese periodo las tensiones entre liberales y conservadores aumentaron porque disputaban, además de la forma de gobierno, la definición de los rasgos centrales de la república. Los liberales luchaban por

² El caso concreto citado por Razo Navarro es el del *Catecismo Político* arreglado a la Constitución de la monarquía española, Puebla, 1820, (Razo, 1999, 101).

implantar un régimen basado en los principios representativo, federal y laico, este último basado en un espíritu excluyente (Blancarte, 2013) con el que se intentaba apartar a la religión de la vida política; en tanto que los conservadores preferían la monarquía, un sistema centralista del poder y la fidelidad del Estado a la religión católica. En ese escenario, la Iglesia, que tenía una influencia importante en la formación educativa de los mexicanos, se mantuvo en la lucha por la formación de los ciudadanos, como una forma de resistencia a la pérdida de sus privilegios producto de la política liberal.

El importante proceso de la Reforma liberal, detonado en la segunda mitad de la historia decimonónica, constituyó un parteaguas en el papel que cumplía la religión en la vida pública. Aun cuando desde la perspectiva normativa se buscó desvincular los procesos religiosos de los políticos, en los hechos, la secularización de la sociedad fue mucho más compleja y lenta. En un ambiente de fuerte confrontación producto de la promulgación de doce leyes y una constitución liberal, la de 1857, con la que se pretendía eliminar el influjo religioso en la política y construir un espacio público libre de todo “fanatismo religioso”, como en todo proceso de transición, en la vida cotidiana se fue generando un discurso ambivalente, definido por elementos culturales del antiguo régimen y por las innovaciones del modelo liberal republicano.

Las constituciones federales y estatales previas a la de 57, al reconocer a la religión católica como la religión de Estado, habían asentado jurídicamente el vínculo “indisoluble” entre ciudadanía y catolicismo: “Estado, Iglesia y nación representaban una trilogía inseparable” (Connaughton, 2010, 172). Pero en el escenario de la Reforma liberal, la nación católica dejó de existir en su aspecto jurídico, y el proceso de edificación de una

nación moderna independiente de la religión, se constituyó en un pilar del nuevo régimen político. El proyecto liberal fue el acicate principal de un activismo eclesiástico que —con distintos matices e intensidades— intentó detener la pérdida de privilegios del catolicismo y contender por el proyecto nacional. Desde el púlpito, y a través de sermones y cartas pastorales, se lanzó una arenga muchas veces contradictoria para los ciudadanos. Al igual que se hablaba de obedecer a las autoridades gubernamentales, se añadía que la obediencia al poder civil no podía afectar los bienes y preceptos de la Iglesia, institución que —en opinión de la élite religiosa— debía gozar de plena inmunidad (Connaughton, 2008, 406).

Por una parte, se llamaba a rechazar la legislación liberal, con la que se pretendía formar ciudadanos modernos e independientes del ascendiente religioso, por otra, se apelaba a principios e instrumentos liberales para hacer valer la voz del pueblo católico ante el gobierno y otros credos, por menor que fuera la presencia de éstos.³ En algunos casos, incluso se afirmaba que los ciudadanos estaban dispuestos a “hermanar sus convicciones religiosas con las políticas y civiles, mediante su adhesión a los principios democráticos, republicanos, libres e independientes” (Connaughton, 2008, 411). Es decir, los ciudadanos mexicanos de la segunda mitad del siglo XIX usaron conceptos liberales para intentar revertir las bases de la política gubernamental sobre la Iglesia católica. Por ejemplo, catalogando de

³ Es importante mencionar que los mecanismos liberales para acceder al poder, o para legitimarlo, no sólo fueron utilizados por distintos actores católicos. En Europa, personajes como Benito Mussolini y Adolfo Hitler llegaron al poder a través de procesos electorales, y, en América Latina, las dictaduras militares también hicieron uso de recursos específicos como los plebiscitos para legitimar un orden constitucional antidemocrático.

inconveniente la tolerancia religiosa pedían la realización de plebiscitos y llamaban al voto para conocer la voluntad del pueblo mexicano y dirimir sobre esta cuestión (Connaughton, 2008, 412-413).

La segunda mitad de la historia decimonónica, en los hechos fue un ambiente complejo en el que convivieron un modelo corporativo e indirectamente representativo promovido por la iglesia católica y un proyecto liberal, en construcción, asentado en la formación de un ciudadano concebido como un individuo independiente y autónomo. “La ciudadanía liberal mexicana fue producto de la intrincada interacción entre la metáfora religiosa, basada en la noción de cuerpo místico, y los conceptos más recientes de soberanía nacional, libertad inherentes al individuo en un Estado moderno...la metáfora religiosa no sólo otorgaba un sentido de trascendencia y destino... sino que fue un medio de expresión que trasportaba a México más allá de sus divisiones culturales a edificar la imagen de la nación a partir de un pasado común evangélico y misionero” (Connaughton, 2010, 116).

La vida cotidiana dio múltiples ejemplos de la dificultad del proceso secularizador y de la aplicación de una laicidad realmente excluyente de la dimensión religiosa, y en especial católica, del espacio público. “La oposición binaria entre el ciudadano y el creyente [fue] inestable y la identidad religiosa pesó en la formación de la ciudadanía moderna, sobre todo por el peso de la relación entre ciudadanía y civismo” (Curley, 2018; Curley y Mora, 2021). De acuerdo con Curley, en realidad fue el “civismo pueblerino la cara local de la ciudadanía moderna” (Curley y Mora, 2021, 254). Retomando a Carlos Forment –sobre su disertación en torno a la dinámica de la democracia en América Latina– Robert Curley argumenta que fue el catolicismo cívico

el que tradujo el lenguaje de la modernidad, es decir, difundió conceptos básicos como política y democracia (Curley, 2018), generando un conocimiento más amplio de éstos y promoviendo su inclusión en el debate sobre las relaciones sociales autóctonas, que habrían de aportar a la transformación social. La segunda mitad del siglo XIX fue entonces un importante momento del proceso de transición en el que los ciudadanos católicos hicieron uso de importantes derechos civiles y políticos, como los ejercicios de libertad de prensa y asociación, que permitían formar opinión pública (Cárdenas, 2020, 303), promover y ejercer su derecho al voto, formar partidos políticos, entre otros.



La llegada del siglo XX incorporó una nueva tensión a la historia reciente de México. El desarrollo de la primera revolución social y la promulgación de la Constitución de 1917, un marco jurídico de profundo espíritu popular y colectivo. La Revolución Mexicana de 1910 fue producto de diversas demandas, entre las cuales, sin embargo, en un principio no figuraba la necesidad de un nuevo orden constitucional. No obstante, en la medida que el proceso revolucionario fue haciéndose complejo, quedó claro que sólo un nuevo marco jurídico resolvería los conflictos y podría atender las exigencias de una sociedad que venía cambiando desde el siglo XIX (Serrano, 2017, 17). La Constitución de 1917 recogió los principios republicanos, federalistas y laicos que habían sido consagrados por los liberales en la Constitución de 1857; además,

agregó un espíritu popular y profundizó el principio de laicidad del Estado mexicano. La esencia liberal que había dado vida a la norma jurídica del 57, que en su momento fue importante para construir la idea de nación y la noción de ciudadano, resultó insuficiente ante nuevos procesos políticos y sociales que involucraban a amplios colectivos como los movimientos agraristas y obreristas, y también era limitada frente al surgimiento de organizaciones de clase media.

El constitucionalismo encabezado por Venustiano Carranza entre 1917 y 1920, enfrentó el reto de gobernar a pesar de que no poseía un proyecto bien definido para cumplir con las reformas sociales que se habían comprometido con el proceso revolucionario. Tras el ascenso del constitucionalismo se fue creando la posibilidad de avanzar sobre la base de nuevos acuerdos jurídicos para procurar un nuevo pacto social, pero ese nuevo estado de cosas no habría de lograrse de forma tersa, pues los cambios políticos impactaron la dinámica de una sociedad en proceso de recomposición. Los sectores católicos más combativos se sintieron afectados nuevamente por la actuación del gobierno, pues la actitud anticlerical que asumió el movimiento encabezado por Carranza quedó clara desde 1914, con una serie de medidas restrictivas para la iglesia católica. A partir de ese año y prácticamente hasta el inicio de la guerra cristera (1926), en varias entidades de la república se aprobaron leyes y decretos que limitaron ciertos aspectos del culto y la actividad de los sacerdotes (Olivera, 1966, 67).

La nueva constitución reflejaba la complejidad ideológica y política que había dado vida a la Revolución Mexicana, pero también mostraba que más allá de las diferencias entre proyectos, había un anhelo de consolidación de una nación moderna que se erigiese sobre la base de relaciones más igualitarias entre

los sectores sociales y con un papel preponderante del Estado. “La constitución de 1917 fue la propuesta de reorganización nacional con mayor amplitud ideológica, legitimidad política y representatividad sociogeográfica” (Garcíadiego, 2010, 37). Además de ser la bandera de la facción vencedora, aportaba elementos sustanciales para la creación de un nuevo Estado; en ella se consolidaba un marco jurídico capaz de reglamentar el radical proceso de transformación que venía experimentando el país. La nueva constitución reflejaba la idea de una nación donde los privilegios de la iglesia católica, en tanto rasgo del viejo régimen, no podían tener cabida. Se pensaba en una nación cuya identidad estaría dada por el reconocimiento de las raíces indígenas y el engrandecimiento de un proyecto de mestizaje, por encima de la herencia hispanista en la que la religión católica era central.

Cinco fueron los artículos que los católicos vieron como una nueva afrenta a sus derechos. El artículo 3 estableció la educación laica, la libertad de enseñanza, la obligatoriedad y gratuidad de la educación, así como la prohibición, para el clero, de establecer planteles educativos. El artículo 5 prohibió las órdenes monásticas y el ejercicio del voto por parte de los clérigos. El 24 estableció la libertad de creencias y cultos religiosos, pero negó la práctica de éstos en el espacio público, por lo que quedaron restringidos a los templos o al ámbito de la vida privada. La fracción II del artículo 27 negó a la Iglesia la posibilidad de adquirir y administrar bienes, y facultó al Estado para destinar los bienes y templos al uso de la Federación y de los estados. El artículo 130 refrendó la separación entre Iglesia y Estado, promovió la supremacía de este último y negó la personalidad jurídica a las corporaciones religiosas. Además, el matrimonio fue considerado un contrato civil, negó a los ministros de culto

la posibilidad de reunirse de forma pública o privada para hacer críticas a las leyes, a las autoridades o al gobierno. También se negó el derecho al voto, el derecho de asociación con fines políticos, y se prohibió la posibilidad de que las publicaciones periódicas de carácter confesional pudiesen comentar asuntos políticos nacionales o informar sobre actos de autoridad relacionados con el funcionamiento de las instituciones públicas. Quedó prohibida, también, la formación de todo tipo de agrupaciones políticas ligadas a alguna confesión religiosa, y se establecieron procedimientos concretos para la solicitud de diversos permisos que debían solicitarse a las autoridades locales, con relación a la práctica del culto religioso.

Las acciones que desarrollaron los grupos católicos, a partir del momento en que la nueva constitución fue promulgada, se centraron, primero, en demandar la vigencia de su antecesora —la Carta Magna de 1857—, sin desistir tampoco en la derogación de las Leyes de Reforma. Al no prosperar su demanda, como segunda opción, la Iglesia y sus grupos laicos exigieron la modificación de los cinco artículos de la nueva Constitución;⁴

⁴ La reacción de los católicos más beligerantes frente a estos artículos se sustentaba en las palabras del papa León XIII, quien en su encíclica *Libertas* (sobre la libertad y el liberalismo) del 20 de junio de 1888, había planteado: “Los que gobiernan los pueblos son deudores de la sociedad, no sólo de procurarle con leyes sabias la prosperidad y bienes exteriores, sino de mirar principalmente los bienes del alma [...] Así que, al ofrecer al hombre [la] libertad de cultos [...] se le da facultad para pervertir o abandonar impune una obligación santísima, y tornarse, por lo tanto, al mal, volviendo la espalda al bien incommutable [...] Siendo, pues, necesario al Estado profesar una religión, ha de profesar la única verdadera, la cual sin dificultad se conoce, singularmente en los pueblos católicos, puesto que en ella aparecen como sellados los caracteres de la verdad. Esta religión es, pues, la que han de conservar las que gobiernan; ésta la que han de proteger, si quieren, como deben atender con prudencia y últimamente a la comunidad de los ciudadanos.” Véase el texto en la siguiente dirección de internet: http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas_sp.html

en este sentido, argumentaron que la supremacía del Estado frente a la Iglesia era inaceptable. Y es que, en efecto, aunque en el documento de 1857 la religión católica ya no era considerada religión de Estado, la falta de precisión sobre los alcances de la actuación de la Iglesia en el ámbito público y con relación a la vida política dio un margen de maniobra a la Iglesia, sobre todo en las primeras décadas del siglo XX, en el contexto del gobierno de Porfirio Díaz.

La nueva Constitución, en cambio, representaba el triunfo de quienes exigían la tolerancia a otros credos, de aquellos que consideraban necesaria la separación de los poderes de la iglesia católica y el Estado, pero especialmente de quienes pedían la supremacía de este último. Además, el anticlericalismo de varios líderes políticos del nuevo régimen y, en especial, del gobierno de Plutarco Elías Calles (1924-1928), adicionaron un elemento más a la histórica tensión entre los liberales y la iglesia católica. Este fue el escenario que detonó un fuerte activismo católico en disputa por la organización social y la educación de los mexicanos, pero también, y como veremos en los capítulos de este texto, fue el catalizador para que varios personajes, grupos y organizaciones católicas ejercieran los principios liberales sobre la ciudadanía y enarbolaran una visión propia sobre el ser ciudadano.

Estos acontecimientos se produjeron teniendo como telón de fondo la alianza del papa Pío XI con Benito Mussolini. Los Pactos de Letrán, firmados en febrero de 1929, representaron la independencia política de la Santa Sede del reino de Italia como Estado soberano, así como el restablecimiento de las relaciones entre el gobierno italiano y la iglesia católica, las cuales se habían roto desde 1870. Esta circunstancia tuvo implicaciones concretas para el laicado en todo el mundo católico y México

no fue la excepción, ya que la institucionalización de la movilización de las bases, por medio de la Acción Católica, si bien fue una estrategia de control por parte del papa, también fue una importante correa de transmisión de la política vaticana para alentar a los grupos católicos a renovar sus estrategias, luchando en el espacio público por sus derechos civiles y políticos, lo que incluso llegó a significar dejar en segundo plano su perfil religioso.

Coordenadas específicas

Pese a que existen varios trabajos sobre el siglo XX en los que se reflexiona el tema de la ciudadanía, parece haber un acuerdo entre historiadores, sociólogos, politólogos y antropólogos, a propósito de que el texto de Fernando Escalante, *Ciudadanos imaginarios*, posicionó el debate de la ciudadanía como un problema de larga data y con efectos concretos en la historia política y social del siglo pasado. Situando la discusión en la línea de las representaciones culturales y las prácticas políticas, el texto de Escalante destaca que en la historia decimonónica la ciudadanía era un ideal que servía para ordenar el lenguaje político (Escalante, 2020, 16). La versión original de este trabajo fue publicada en 1992, en el inicio de lo que se denominó la “transición democrática”, cuando, como dice el autor, “surgió de nuevo con fuerza el lenguaje del republicanismo clásico, y con él la imagen del ciudadano como modelo de virtudes.” Según Escalante, la narrativa que prevalecía al final del siglo XX era muy similar a la del final de la historia decimonónica y “obviamente era una idea que no se correspondía con las prácticas políticas habituales de la sociedad mexicana” (Escalante, 2020, 16). Para este autor, el impulso democrático del final del siglo XX había

encontrado su idioma en el republicanismo clásico, en especial, en las figuras del ciudadano, el civismo y el interés público (Escalante, 2020, 17); y, la transición democrática se presentaba más que como un programa político a futuro, como el ejercicio de la ciudadanía a través de la sociedad civil.

Veinte años después, y como producto de un coloquio realizado en 2010, varios colegas analizaron, debatieron el tema y, bajo la coordinación de Ariadna Acevedo y Paula López, se publicó el libro colectivo *Ciudadanos inesperados. Espacios de formación de la ciudadanía, ayer y hoy*. El trabajo combina investigaciones sobre México, Argentina y Chile, y en el caso mexicano presenta algunos textos sobre el siglo XIX, por lo que volvió a aportar al análisis de la religión católica a través de publicaciones, catecismos y de la escuela de primeras letras. Además, se integran otras experiencias con relación a la historia del siglo XX, centradas en el análisis de algunas comunidades originarias, en el debate sobre el uso de los símbolos y rituales, y en la formación de colectivos estudiantiles urbanos. La idea central del texto es que las personas se apropian de la ciudadanía para practicarla a través de expresiones diversas y más allá de las leyes. Se destaca que, sin olvidar la base legal del ser ciudadano, los individuos y los grupos sociales reivindican derechos en el espacio público y que la ciudadanía no es necesariamente aprendida en su parte abstracta, sino a través de distintos mecanismos en la vida cotidiana (Acevedo y López, 2012, 26).

En 2014, retomando aquel debate lanzado por Escalante, el historiador Enrique Florescano y el entonces ministro de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, José Ramón Cossío, coordinaron y publicaron el texto *Hacia una nación de ciudadanos*. Los coordinadores centran el debate en la relevancia histórica del programa político y social contenido en la Constitución de 1917.

Después de revisar rápidamente las nociones clásicas sobre la ciudadanía, la republicana y la liberal, los autores plantean que la tradición democrática es más compleja porque descansa en la idea de la soberanía popular. El texto recupera trabajos muy centrados en el análisis filosófico, jurídico y de los derechos humanos como el ingrediente más reciente que incide en la concepción y en el ejercicio de la ciudadanía en nuestro país.

¿Por qué es importante un libro como éste que discute el tema de la ciudadanía en México, recuperando perspectivas distintas al ideal liberal hegemónico, en momentos específicos del siglo XX?, y ¿por qué es importante recuperar las perspectivas de las derechas católicas sobre ciudadanía? Pensamos, de acuerdo con Curley, que una mejor comprensión del proceso de formación de un espacio público secular no puede limitarse a considerar al Estado y la iglesia católica como dos instituciones que representan, respectivamente, al poder civil y religioso, sino que es importante no perder de vista la dimensión práctica y el ejercicio de los derechos ciudadanos (Curley, 2018, 11). Es ahí donde entran en tensión y se contraponen la política y la religión, pero también donde es posible identificar aspectos en los que se amalgaman e incluso complementan. Desde esta perspectiva, nos adscribimos a la idea de que la ciudadanía puede comprenderse con mayor amplitud vista como campo de conflicto y de negociación que, si bien está delimitado por la norma y por las instituciones del Estado, no se limita a éstos aspectos, sino que incorpora criterios y prácticas que la redefinen según momentos específicos (Acevedo y López, 2012, 22).

Si bien el análisis de las estrategias por medio de las cuales el catolicismo en México contribuyó a una cultura ciudadana no es totalmente nuevo, pues connotados estudiosos de la historia decimonónica han hecho importantes contribuciones a

ese debate, con este libro nos proponemos incluir nuevos elementos para la reflexión al situar la discusión como parte de una reevaluación del papel que cumplieron algunos sectores de la derecha mexicana en la formación del espacio público y de una cultura ciudadana. La idea es contribuir a reconocer la complejidad de los procesos sociales y, en esa línea, intentar valorar con otro lente la actuación de diversos personajes, grupos, organizaciones católicas que, desde distintas trincheras y por distintas vías, aportaron a la educación cívica de los mexicanos. En efecto, la concepción del ciudadano católico tiene rasgos conservadores, pero también liberales y, además, un compromiso social (Ceballos, 1991), derivado de importantes documentos papales que definieron la Doctrina Social de la Iglesia, como la encíclica *Rerum Novarum* (1891). La combinación de perspectivas y objetivos entre diversas vertientes del catolicismo complejiza los análisis unívocos e inclusive las interpretaciones binarias, pero también enriquece la construcción de interpretaciones sobre momentos clave de la historia del siglo XX, en cuanto a la construcción de la cultura cívica.

La perspectiva de los estudios académicos de la segunda mitad del siglo XX se centró en el estudio de la guerra cristera, la fundación del PAN y el sinarquismo, y fue hasta los años ochenta cuando empezamos a reflexionar sobre la impronta de los grupos conservadores en otras dimensiones de la vida nacional, como, por ejemplo, en el cine mexicano, en el estudio de algunas fincas cafetaleras en Chiapas; el estudio del hispanismo; en la toma del espacio público por parte de grupos como los Camisas Doradas y organizaciones similares, activas durante el cardenismo. Otros estudios procuraban un seguimiento de las derechas en México, retomando pronunciamientos o documentos y

dándoles un orden cronológico.⁵ Fue hasta entonces cuando se puso atención en otras expresiones de las derechas, con menos énfasis en el conflicto armado y explorando las expresiones desde lo cotidiano. Durante muchos años la idea de ciudadanía se vinculó, inclusive desde la academia, a procesos aislados de los desarrollos de distintos actores de derecha. Por otra parte, para la opinión pública, parecía difícil aceptar que la demanda del ejercicio del voto por parte de sacerdotes y de las asociaciones políticas fuese un asunto de derechos civiles. Las derechas, históricamente fueron identificadas básicamente con grupos ligados a la Iglesia, pero no se les concedió ninguna aportación en el terreno de la formación de una cultura ciudadana, más allá del PAN.

Un mapa más detallado del trabajo

Aunque varios de los capítulos de este libro abordan la relación Estado-Iglesia, puesto que se enfocan en la actuación de ciertos grupos o personajes dentro de la jerarquía eclesiástica, lo hacen desde la perspectiva de fuentes inéditas o poco revisadas, por lo que contribuyen a analizar pasajes de la historia del siglo XX poco abordados y, en especial, poco atendidos con relación al tema de la ciudadanía. En este sentido, este conjunto de trabajos también contribuye a mostrar que, si bien la jerarquía eclesiástica se enfocaba sobre todo en la demanda de sus derechos políticos, con ello también contribuía a incentivar la lucha de las bases católicas con relación a sus derechos civiles y políticos. Es decir, no sólo se trataba de demandar los privilegios de la Iglesia como institución, sino también de que los católicos pudieran ejercer sus derechos plenamente.

⁵ Véase García Cantú (1964); Escamilla (1986); Pérez Montfort (1986); Von Mentz, (1988) y Gojman (2000), entre otros.

Un par de capítulos abordan otras dimensiones de este complejo proceso. Con el análisis de la faceta jurídica se pone de relieve la decisión de un sector del catolicismo interesado en construir un proyecto alternativo de nación que se concretara en el ejercicio de los derechos civiles y políticos por parte de los católicos. Este asunto es relevante no sólo para observar acciones decididas en la formación de una cultura ciudadana, sino también, y de forma no menos importante, para ver que este sector de las bases católicas organizadas, estaba interpelando al propio constitucionalismo mexicano. La otra dimensión que se incorpora al análisis que ofrece el libro es la que tiene que ver con la formación de la cultura y la ética sobre el ser ciudadano católico, por medio de una organización de jóvenes estudiantes dispuestos a disputar las reglas del espacio público.

Quienes escribimos este trabajo planteamos que es fundamental estudiar, analizar y debatir otras concepciones de ciudadanía, que irradiaron su fuerza en el siglo XX mexicano, con el fin de tener una visión más amplia y compleja sobre el proceso de construcción del espacio público y otros actores que contribuyeron a la formación y práctica de una cultura cívica y de los ciudadanos modernos. Más que intentar, como en otros estudios recientes (Acevedo y López, 2012) mostrar “los límites del proyecto de ciudadanía liberal y moderna”, pretendemos resaltar que los actores católicos –en el paso del siglo XIX al XX–, ubicados en la derecha del espectro político, adaptaron y utilizaron a su favor los valores, principios, conceptos e instrumentos propios del liberalismo y contribuyeron a la formación de una ciudadanía activa al demandar y ejercer, de distintas formas, importantes derechos civiles y políticos. Es necesario precisar que el amplio abanico de las derechas católicas no es el objeto de estudio de los cinco trabajos aquí reunidos, la idea

es reflexionar sobre las contribuciones de algunos actores de este sector del espectro político a la formación de una cultura ciudadana en momentos clave de la historia del siglo pasado.⁶

La amalgama entre algunos elementos centrales del modelo liberal republicano con la visión del catolicismo, con relación al ser ciudadano, fue una práctica recurrente y exitosa de un sector de las derechas mexicanas. No obstante, hay que decir que en los estudios sobre las derechas se ha aceptado sin mayor problema la aportación de algunos actores de derecha que incorporan a sus políticos una mezcla del pensamiento liberal y de la doctrina social de la iglesia católica, tal es el caso del Partido Acción Nacional, que en sus objetivos originales tiene como prioridad la formación de ciudadanos independientes del sistema corporativo sobre el que se erigió en partido hegemónico. Debido a la relevancia de esta institución política, que es clave para el estudio de las derechas mexicanas, Acción Nacional ha merecido una amplia reflexión por parte de diversos estudiosos, por ejemplo: Mabry (1976), Jarquín y Romero (1985), Loaeza (1999), Reveles (2003), Hernández (2009), entre otros que de una u otra forma, han analizado su ideología y planteamientos programáticos, entre los que destaca el objetivo de la formación de ciudadanos.

La obra pone de relieve una problemática más amplia y compleja respecto a la relación política y religión, así como la impronta que esta tensión deja en el análisis del espacio público. Se presentan evidencias con relación a la idea de que el ser

⁶ Para un análisis sobre las derechas, en general, y en especial de las derechas católicas, pueden consultarse varios libros en los que se contribuye a la reconstrucción de su desarrollo a lo largo del siglo XX. Al respecto, véase Hernández, 2009, 2018, 2019 y 2021; Hernández y Contreras, *et. al.* 2020; Collado, 2018; entre otros.

ciudadano no se reduce al acto político electoral, ni a la participación dentro de un partido político. El ejercicio de los derechos ciudadanos también se encuentra en las acciones de los jerarcas de la Iglesia, que no eligen entre ser creyentes o ciudadanos; el ejercicio de la ciudadanía se expresa también en la elaboración de un proyecto político traducido en un marco jurídico; el ser ciudadano católico también tiene que ver con la cultura de una organización donde a los estudiantes se les forma para ejercer sus derechos civiles y políticos. El lector encontrará en este libro distintos momentos en los que algunos sectores de la elite eclesiástica y de las bases católicas mostraron un importante activismo con relación a la cultura ciudadana.

Incluir la dimensión religiosa como parte del debate sobre la formación de ciudadanos en el siglo XX mexicano, pone en jaque la idea de que la secularización del espacio público y la premisa de la edificación de un principio de laicidad separatista y anticlerical terminaría, tarde o temprano, por formar ciudadanos capaces de ejercer su autonomía respecto a los “fanatismos religiosos” y mantener a raya al catolicismo en su disputa por las conciencias y la organización social.⁷ Podríamos decir que el debate en torno a la formación de ciudadanos en el siglo XX mexicano resalta aquella discusión planteada por Elías Palti en su libro *La nación como problema*, que plantea la necesidad de entender la naturaleza política de los procesos de gestación y transformación de las “ficciones” que construyen la identidad de las naciones. En esta línea, la presente obra colectiva contribuye también a problematizar el imaginario político del siglo XX, a partir de algunos acontecimientos y momentos clave.

⁷ Una reflexión sobre el proceso de construcción del principio de laicidad en México y sus rasgos principales puede verse en Blancarte, 2001 y 2013.

Reconocemos como asignatura pendiente una mayor profundización en el objetivo de historiar y aprehender los significados sobre la ciudadanía en etapas y circunstancias concretas entre el siglo XX y XXI. Un tema particular, que parece necesario retomar en trabajos posteriores, es el que tiene que ver con la coexistencia —en especial durante la primera mitad del siglo XX— de dos corporativismos, el que fue impulsado por el Estado mexicano y el corporativismo tomista que era la base de las estructuras católicas. Así como un debate en torno a lo que Curley (2018, 12) ha llamado distintos momentos de la secularidad, para lo cual son clave las transiciones que los estructuran y que justamente ayudan a que podamos observar los discursos y las posturas de los fieles católicos, en los que se expresan las tensiones y los alcances entre la esencia del ser creyente y ciudadano.

Nuestra contribución a este complejo debate, es presentar varias estampas o imágenes del activismo de derechas en la formación de ciudadanos durante el siglo XX mexicano y en contextos temporales relevantes en los que pueden observarse esas tensiones y también la amalgama de discursos y prácticas con el modelo liberal clásico. A tono con otros estudios recientes sobre el tema de ciudadanía, que documentan las experiencias de actores poco estudiados (Acevedo y López, 2012), en este libro apoyamos la idea de que la ciudadanía debe comprenderse como un conjunto complejo de prácticas, discursos y rituales cotidianos que enfatizan las múltiples posibilidades para el ejercicio de una cultura cívica, por parte de actores que —por lo menos en el imaginario político y social del siglo XX mexicano— se consideraron opositores acérrimos al modelo liberal y al proyecto nacionalista revolucionario. Desde esta perspectiva, el hilo conductor de la obra es que la ciudadanía se entiende, en general, como un conjunto nutrido y variado de

prácticas que permitieron el ejercicio de derechos fundamentales y la participación en el espacio público de actores que fueron marginados del discurso triunfador de la revolución, pero que contribuyeron a la formación de una cultura cívica desde concepciones distintas a la visión liberal hegemónica. Debido a que el objeto de estudio de los autores del libro se inserta en el mundo católico, en estas páginas, se utiliza –de forma explícita o implícita– la noción de ciudadanía católica como un referente de la perspectiva desde la que diversos actores individuales y colectivos ejercieron sus derechos civiles, políticos y sociales.

Los trabajos integrados en la obra mantienen un enfoque nacional de dicho proceso y ofrecen importantes aportaciones a la historiografía reciente sobre el siglo XX mexicano considerando escenarios clave del siglo pasado: El momento de la publicación de la Constitución de 1917 y el escenario de la posrevolución; el cardenismo; así como el ascenso del neoliberalismo en México y la formación de una amplia alianza de derechas al final del siglo XX. En estos dos últimos periodos el Partido Acción Nacional fue clave para catalizar demandas diversas de los grupos católicos y por sus propios objetivos fundacionales, en los que destacaba la formación de ciudadanos, un espacio natural para la lucha en torno a la formación de una cultura cívica. En ese amplio marco temporal, las dimensiones son básicamente tres: 1) La relevancia del activismo jurídico católico para el ejercicio de los derechos ciudadanos y como mecanismo para tratar de modificar el régimen político o cambiar las condiciones de la participación en el espacio público. 2) El ejercicio de derechos ciudadanos desde la perspectiva liberal y católica en importantes procesos de negociación. 3) La formación de la juventud universitaria y el papel de una organización deportiva con disciplina militar.

Los cinco capítulos del libro

Iniciamos con el trabajo de Tania Hernández Vicencio, titulado “Activismo jurídico católico a principios del siglo XX. La Constitución Política de la República Mexicana de 1928”. En su texto la autora analiza un conjunto complejo de normas por medio de las cuales un grupo de católicos pretendía oponerse al régimen de la posrevolución y proponer un modelo alternativo de organización política y social, para el cual, en la práctica se promovía el ejercicio de los derechos ciudadanos por parte de la población católica. Tania Hernández identifica algunos de los principales aspectos que caracterizan a la Constitución de 1928 y destaca varias temáticas novedosas que planteaban discusiones interesantes para el final de los años veinte. En el capítulo se destaca que, al igual que se plantean relaciones altamente jerárquicas basadas en el corporativismo tomista que empata con una visión corporativa del Estado, se sugiere una visión que encuadra de forma unitaria a la sociedad y se suprime el importante papel que tiene el poder legislativo en una sociedad democrática, también se plantean varios conceptos y procedimientos relevantes para el desarrollo de la democracia participativa, en la que los ciudadanos católicos encajan promoviendo la política liberal. Para la autora, la Constitución de 1928 es un ejemplo contundente del activismo jurídico católico en plena posrevolución y un botón de muestra sobre las tensiones y las paradojas del proceso de configuración de las derechas y las izquierdas mexicanas en el siglo XX.

Yves Solis, autor del segundo capítulo que lleva por título “Una pausa en el conflicto entre la izquierda y la derecha: la ciudadanía católica, la expropiación petrolera y el fin del conflicto religioso en México”, centra su trabajo en el impacto del acto de expropiación petrolera, el 18 de marzo de 1938, y la relación

entre la ciudadanía católica y el Estado posrevolucionario. En su opinión, la expropiación fue un momento clave, porque “se volvió el catalizador del *Modus Vivendi*”⁸ entre la iglesia católica y el gobierno, en un momento importante de apertura hacia la esfera política de los católicos. Yves Solis sugiere que ese momento contribuyó a la creación de la noción de ciudadanía católica; señala que, para los ciudadanos católicos, estigmatizados por el grupo en el poder como conservadores *per se*, la expropiación petrolera representó una pausa en la tensión entre derechas e izquierdas en la primera mitad del siglo XX. Según Solis, los proyectos del Estado y la iglesia católica dejaban de ser proyectos encontrados a nivel político.

Aunque se siguió manteniendo la prohibición para crear un partido confesional y el que los ministros de culto no podían participar abiertamente en procesos políticos, era un hecho que los ciudadanos católicos podían militar en el partido oficial sin restricciones por parte del Estado ni condenas por parte de la iglesia católica. El autor afirma que, en el contexto jurídico definido por la Constitución de 1917, la ciudadanía católica podría vivir su religión como una religión cívica y abonar públicamente al deseo de establecer a Cristo en todas las dimensiones de la vida nacional y local. Retomando la idea de Robert Curley, Solis plantea que los católicos podrían ser al fin ciudadanos y creyentes.

“Ciudadanía y disciplina. El Pentatlón Deportivo Militar Universitario, 1938–1967”, es el tercer ensayo elaborado por Gabriela Contreras Pérez. Como es sabido, la escuela y las universidades históricamente han sido espacios clave para la

⁸ Para más referencias sobre este concepto véase el libro *Activismo Católico, Acuerdos de paz y Modus Vivendi en México* (Hernández y Contreras, *et al.*, 2020).

formación de conciencias ciudadanas. En sus páginas la autora plantea que la Universidad Nacional fue un semillero importante de jóvenes ciudadanos que tenían en su educación la influencia de intelectuales, activistas, líderes políticos y sociales, que contribuían a su educación cívica. En este ensayo se destaca la relevancia que tuvieron en ese proceso algunas organizaciones estudiantiles como la Federación de Estudiantes Universitarios y la Confederación Nacional de Estudiantes.

Al centrar su atención en una organización conservadora mexicana de las primeras décadas del siglo XX, conocida como Pentatlón Deportivo Militar Universitario (PDMU), Gabriela Contreras señala que el Pentatlón realizó un intenso proceso de politización de estudiantes universitarios quienes estaban en proceso de convertirse jurídicamente en ciudadanos mexicanos. En su análisis, la autora señala que el Pentatlón contribuyó a desarrollar una ética de compromiso social y llamó a luchar por el engrandecimiento de la Patria, a lo que los jóvenes ciudadanos debían contribuir por medio de la disciplina y la autoridad a las instituciones. Contreras plantea que, si bien se desarrollaron dentro de la Universidad Nacional corrientes fuertemente conservadoras en el marco del cardenismo, independientemente de las afinidades religiosas que los miembros del Pentatlón pudiesen tener con otras agrupaciones, también defendían principios como la legalidad, la igualdad y la participación. Las tareas realizadas por los pentatletas, expone la autora, eran muy semejantes a las desarrolladas por los grupos católicos, por lo que se hacía evidente la disputa en la formación de los universitarios y de los distintos espacios públicos en los que interactuaban y en los que era frecuente la realización de acciones violentas que entraron en relativa calma al final del cardenismo. Un elemento fundamental y distintivo del

PDMU fue el de la disciplina del cuerpo y la mente. Es importante decir que el Pentatlón, documenta Contreras con fuentes bibliohemerográficas y entrevistas a algunos de sus integrantes fundadores, sigue vigente y se mantiene organizado por sectores, ofreciendo formación a jóvenes en varios sentidos, desde los deportes hasta la oratoria, aunque su papel como grupo de control al interior de la UNAM dejó de ser relevante después del periodo analizado.

El cuarto capítulo, “Ciudadanía y derechos políticos del clero en el discurso público de los obispos mexicanos rumbo a la reforma constitucional salinista, 1979-1990” fue elaborado por Paolo Valvo. En este trabajo el autor afirma que, desde la pos-revolución y hasta los años noventa del siglo XX, cuando un tema central del activismo de la iglesia católica era la demanda de reforma de varios artículos constitucionales en materia religiosa, el concepto de ciudadanía no fue una categoría a la que se recurriese, como parte de la argumentación, de la élite eclesíástica. En opinión de Valvo, esto obedece a varias razones como el “monopolio” del concepto de ciudadanía ejercido por la tradición cultural, política y jurídica del liberalismo mexicano; y la idea de que solamente el Estado laico, podía garantizar los derechos y libertades del ciudadano. En este sentido, señala que cuando el Estado se concibe como el único garante de las libertades y los derechos ciudadanos, no queda espacio para que la Iglesia reclame con autoridad esos mismos derechos para sus propios miembros. En opinión de Valvo, fueron básicamente las enseñanzas del Concilio Vaticano II, con relación al tema de la libertad religiosa, las que colocaron en el centro de la Iglesia el asunto de los derechos humanos y dicha reflexión terminó por favorecer una actitud más activa y consciente de los católicos con respecto al ejercicio de sus derechos ciudadanos.

Gracias a que el activismo cívico católico nunca decayó a lo largo del siglo XX, expone el autor, éste contribuyó a la liberalización de las relaciones entre el Estado mexicano y las iglesias, que se concretó con las reformas de 1992, en un mayor protagonismo cívico por parte de los católicos. En su opinión, el reconocimiento del derecho al voto activo de los sacerdotes, principio central de la democracia occidental moderna, no agota los problemas y desafíos de la ciudadanía vivida desde una perspectiva católica. Valvo concluye afirmando que una dimensión clave de este proceso tiene que ver con el análisis de los medios de comunicación y el uso de éstos por parte de la iglesia católica, con el fin de seguir formando ciudadanos que defiendan sus derechos, tanto en los niveles nacional, diocesano y parroquial.

El quinto y último capítulo escrito por Andrea Mutolo con el título “*Propter Regnum Dei*. Los derechos humanos y el proyecto fracasado de reformas constitucionales del Arzobispado de México, 1989-1994”, se centra en el análisis de un documento y un proceso poco conocido, relativos al desarrollo de una propuesta de reforma constitucional en materia religiosa por parte del arzobispado de México. El autor señala que, en medio de las tensiones, entre dicha instancia de la iglesia católica y el papel protagónico que cobró la delegación apostólica, encabezada por Girolamo Prigione, la propuesta del arzobispado quedó marginada en el proceso de negociación y concreción de la reforma de cinco artículos constitucionales en materia religiosa, aprobada en 1992.

Sobre la base de una serie de entrevistas realizadas a personajes clave dentro del arzobispado de México y cercanas al arzobispo Ernesto Corripio Ahumada, Mutolo documenta el importante activismo jurídico de los distintos sectores de la

élite eclesiástica, por medio de los cuales abrieron nuevas posibilidades al ejercicio de la ciudadanía católica. El autor plantea que dicho proyecto tenía una naturaleza radicalmente distinta de la que alimentó las reformas. Mutolo afirma que el “proyecto fracasado era innovador”, pues desarrollaba un marco jurídico distinto, argumentando a favor de los derechos humanos de los ciudadanos mexicanos y, en esa perspectiva, sustentaba el tema de la libertad religiosa insistiendo en tres dimensiones: el derecho personal a creer o no creer o cambiar de creencias, el derecho familiar a comunicar las creencias a los hijos y el derecho a asociarse con otras personas para profesar un credo. Para el autor, el arzobispado de México, planteó un proyecto innovador que se nutrió de la experiencia española. Al tratarse de una propuesta distinta a la concretada en 1992, la principal crítica que se planteó desde el arzobispado fue que los cambios alcanzados se centraran en el contenido de la ley específica, es decir, de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, en vez de avanzar en la esencia de las transformaciones.



Este libro constituye una pequeña muestra de varias dimensiones posibles para seguir explorando con relación a este debate. Afortunadamente los historiadores se interesan cada vez más en debatir temáticas que, como la de la ciudadanía, han permanecido muy asociadas a la discusión politológica y sociológica. Es deseable tender puentes para un diálogo interdisciplinario más

cercano que contribuya a incorporar conceptos y categorías que, desde la sociología, la ciencia política y otras disciplinas como la antropología y la economía, aporten a una interpretación más amplia sobre la complejidad del siglo XX mexicano. Consideramos que, además de seguir avanzando en la línea general de estos trabajos, será importante indagar en el papel que jugaron en este proceso otras tradiciones religiosas, como la protestante, en la formación de lo que Jean-Pierre Bastian calificó como “una práctica nueva de la ciudadanía a partir de 1870”.

Una tarea pendiente la encontramos en el estudio de los nuevos actores religiosos y su actuación en el espacio político de México, en especial la contribución de los grupos protestantes, sobre todo por la relevancia que éstos han cobrado en el marco de los procesos electorales recientes.

Por último, agradecemos al INAH-SINAFO/F.N.-MEX, al Fondo Particular A. Carrillo y al Archivo del fotógrafo Gabriel López Quijada (1926-2005), las facilidades de uso para las imágenes que ilustran la edición de este libro. En el capítulo titulado: “Relación de fotografías”, aparecen en el formato más cercano a los originales, con sus respectivos pies de imagen para que el lector conozca los datos de archivo.

BIBLIOGRAFÍA Y RECURSOS ELECTRÓNICOS

- Acevedo, Ariadna y López, Paula. (2012). *Ciudadanos inesperados. Espacios de formación de la ciudadanía ayer y hoy*, México, El Colegio de México/CINVESTAV.
- Aceves, Jorge E. “Culturas ciudadanas y ciudadanía cultural. Una exploración de los términos”, *Encartes. Revista Digital Multimedia*, vol. 3, núm. 6, septiembre 2020-febrero 2021, pp.161-187, en https://ia801905.us.archive.org/18/items/encartes-vol-3-num-6/aceves-cultura_ciudadana_ciudadania_cultural.pdf
- Altman, David (2020). *Ciudadanía en expansión. Orígenes y funcionamiento de la democracia directa contemporánea*, México, Siglo XXI/INE.
- Arendt, Hannah (1998). *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus.
- Blancarte, Roberto (2001). “Laicidad y secularización en México”, *Estudios Sociológicos*, vol. XIX, núm. 3, pp. 843-855.
- (2013). *Laicidad en México*, Colección de Cuadernos Jorge Carpizo. Para entender y pensar en laicidad, No. 31, México, UNAM/IIJ/Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional.
- Brubaker, Rogers (1992). *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, Harvard University Press.
- Cárdenas, Elisa (2020). “Hispanoamérica: Impronta de una región en la renovación del catolicismo internacional. El siglo XIX”, *Rivista di storia del cristianesimo*, 19, 2, pp. 297-317. <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/3161/2566> [Fecha de consulta: 10-04-2023].
- Ceballos, Manuel (1991). *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.
- Collado, Carmen (2015). *Las derechas en el México contemporáneo*, México, Instituto Mora.
- Connaughton, Brian (2010). *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria*, México, UAM/FCE.
- Hernández Vicencio, Tania y Contreras Pérez, Gabriela *et al.* (2020). *Activismo católico, Acuerdos de Paz y Modus Vivendi en México*, México, UAM-X.
- Curley, Robert (2018). *Citizens and Believers: Religion and Politics in Revolutionary Jalisco, 1900-1930*, Albuquerque, Nuevo Mexico, University of New Mexico Press.

Introducción

- Curley, Robert y Mora, Jorge Omar (2021). “Catolicismo cívico, Reforma Liberal y política moderna en el Jalisco rural, 1867-1890”, *Historia Mexicana*, LXXI: 2, octubre-diciembre, pp. 851-897.
- De la Peña, Guillermo (1995). “La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 6, Madrid, UNED/UAM, 116-140.
- Díaz, Vicente (2016). “Integralismo católico posconciliar: un análisis del imaginario político de la Iglesia en democracia”, en Enrique Romerales y Eduardo Zazo (coords.) 2016. *Religiones en el espacio público. Puentes para el entendimiento en una sociedad plural*, Barcelona, Gedisa.
- Escalante Gonzalbo, Fernando (2020). *Ciudadanos imaginarios*, México, El Colegio de México, segunda edición.
- Escamilla, Mercedes (1986). “El cine mexicano y la derecha”, en las *IX Jornadas de Historia de Occidente, Revolución y Contrarrevolución en México*, Centro de Estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas, A. C., México.
- Florescano, Enrique y Cossío, José Ramón (coords.) (2014). *Hacia una nación de ciudadanos*, México, FCE/CONACULTA.
- García Cantú, Gastón (1964). *El pensamiento de la reacción mexicana*, México, Empresas Editoriales.
- Garcíadiego, Javier (2010). “Estudio Introductorio”, en *La revolución mexicana. Crónicas, documentos, planes y testimonios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Gojman de Backal, Alicia (2000). *Camisas, escudos y desfiles militares. Los Dorados y el antisemitismo en México (1934-1940)*, México, FCE/UNAM.
- Habermas, Jürgen (1999) “El Estado nacional europeo. Sobre el pasado y el futuro de la soberanía y de la ciudadanía”, en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós.
- Hernández Vicencio, Tania (2009). *Tras las huellas de la derecha. El Partido Acción Nacional, 1939-2000*, México, Editorial Ítaca.
- _____ (2018). “Las derechas mexicanas en la primera mitad del siglo XX” en *Con-temporánea*, Primera época, Vol. 5, núm. 9, enero-junio.
- _____ (2019). “Las derechas mexicanas en la segunda mitad del siglo XX y el inicio del XXI”, en *Con-temporánea*, Primera época, Vol. 5, núm. 11, enero-junio.

- _____ (2021). *Las derechas mexicanas frente a la Constitución, siglos XX y XXI*, México, UIA.
- Jarquín Gálvez, Uriel y Romero Vadillo, Jorge Javier (1985). *Un PAN que no se come*, México, Ediciones de Cultura Popular.
- Kymlicka, Will (1991). *Liberalism, Community and Cultura*, Oxford, Clarendon Press.
- Loaeza, Soledad (1999). *El Partido Acción Nacional: la larga marcha, 1939-1994. Oposición leal y partido de protesta*, México, FCE.
- Mabry, Donald J. (1976). *Mexico's Acción Nacional. A Catholic Alternative to Revolution*, Syracuse, Syracuse University Press.
- Marshall, Thomas Humphrey (1949). *Citizenship and Social Development*, New York, Anchor.
- Mata, Patricia y Ballesteros, Belén (2011). "Ciudadanía... ¿cómo se aprende? Una investigación sobre discursos y experiencias de participación y transformación social." Congreso mejora educativa y ciudadanía crítica. Castellón, España, Revista *Quaderns Digital*, No. 69 https://222.uned.es/grupointer/ciudadania_como_se_aprende_patri_belen_oct11.pdf [Fecha de consulta: 10-04-2023].
- Menéndez Carrión, Amparo (1991). "Para repensar la cuestión de la gobernabilidad desde la ciudadanía. Dilemas, opciones y apuntes para un proyecto", *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, Segunda Época, Vol. 1, Núm. 1, 79-98.
- Mouffe, Chantal (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós.
- O'Donell, G. (2004). "Notas sobre la democracia en América Latina", en Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, *La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos. El debate conceptual sobre la democracia*, Nueva York, PNUD.
- Olivera, Alicia (1966). *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929. Sus antecedentes y consecuencias*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Palti, Elías (2006). *La nación como problema. Los historiadores y la "cuestión nacional"*, Buenos Aires, FCE.
- Pani, Erika (2003), "La calidad de ciudadano pasado y presente. Los ritmos del sufragio en México y en los Estados Unidos: 1776-1912", *Istor. Revista de Historia Internacional*, Año IV, 70-99.

Introducción

- Panotto, Nicolás (2015). “Religión, ciudadanía y espacio público: un acercamiento socio-antropológico y teológico”, *Perspectivas Internacionales*, vol. 11, núm. 1, febrero-junio.
- Pérez Montfort, Ricardo (1986) “El hispanismo, bandera ideológica de la derecha”, en las *IX Jornadas de Historia de Occidente, Revolución y Contrarrevolución en México*, Centro de Estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas, A. C., México.
- Plummer, Ken (2003). *Intimate Citizenship: private decisions and public dialogues*, Philadelphia, Temple University Press.
- Ramírez Sáiz, Juan Manuel (2006). *Ciudadanía mundial*, México, ITESO/Universidad Iberoamericana León.
- Razo Navarro, José Antonio (1999). “De los catecismos teológicos a los catecismos políticos. Libros de texto de educación cívica durante el periodo 1820-1861”, *Tiempo de Educar*, UAEM, vol. 1, núm. 1, enero-junio, 93-116.
- Rawls, John (1995). *Liberalismo político*, primera versión en español, México, FCE.
- Rosaldo, Renato (1997), “Cultural Citizenship, Identity, Multiculturalism” en William Flores y Rina Benmayor (eds.), *Latino Cultural Citizenship: Claiming Identity, Space and Rights*, Beacon Press, Boston, 27-38.
- Serrano Migallón, Fernando (2017). “Doscientos años de vida constitucional mexicana”, en *XXX Jornadas de Historia de Occidente. México y sus constituciones*, México, Centro de Estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas, A.C, México.
- Reveles, Francisco (2003). *El PAN en la oposición. Historia básica*, México, Gernika.
- Romerales, Enrique y Zazo, Eduardo (coords.), (2016). *Religiones en el espacio público. Puentes para el entendimiento en una sociedad plural*, Barcelona, Gedisa.
- Rubio, José y Rosales, Jose María (1995). “El nuevo pluralismo y la ciudadanía compleja”, *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, 126, 53-62.
- Simmons, Beth A. (2009). *Mobilizing for Human Rights: International Law in Domestic Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Traffano, Daniela (2012). “De cómo el católico fiel resolvió ser ciudadano. Indígenas, Iglesia y Estado en Oaxaca, 1857-1890”, en Acevedo, A. y López, P. (2012). *Ciudadanos inesperados. Espacios de formación de la ciudadanía ayer y hoy*, México, El Colegio de México/CINVESTAV.
- Touraine, Alain (1997). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, Madrid, PPC Editorial.

Turner, Bryan (1993). "Contemporary Problems in the Theory of Citizenship", en Bryan Turner (ed.), *Citizenship and Social Theory*, Londres, Sage Publications.

Von Mentz, Brígida *et al.* (1988). *Los empresarios alemanes en el Tercer Reich y la oposición a Cárdenas*, Tomo II, México, CIESAS.



¡EL QUE NO CUM-
PLE EL BOYCOTT ES
REMORA Y LASTRE
DE LA CAUSA

CATOLICA!



DIME: ¿QUE RAZON
HAY PARA PROHI-
BIR EN MEXICO LOS
CONVENTOS, ASI-

LOS, MONASTERIO, ETC. ?



No *hagas* ca-
CROM sino
te garanticen
nes *OTRA*

QUE SALVAR



México se sa-
crificará mu-
cho, ¡pero Mé-
xico *SERA LIBRE!*



¿QUISIERAS TENER
UN HIJO SIN DIOS?;
¡¡ EVITALO !!
*!TU ARMA
ES EL BOYCOTT!!*



¿HABRA S
UN DIPUT
HAYA SIDO
MENTE E

POR EL PUEBL



La Cámara de Dipu-
tados no es la repre-
sentación Nacional.
¡ES LA VER

GUENZA DE MEXICO!



Dime: ¿con qué dere-
cho te impiden que
eduques Cristiana-
mente a tus hijos?

¡NO TE DEJES, TU ARMA ES EL BOYCOTT



¡Mientras el p
fre y muere
inicua ley,
CAMARA

PIERDE EL TI



¡Mientras el pueblo su-
fre y muere por una
inicua ley, en las
CAMARAS SE

PIERDE EL TIEMPO!



Dime: ¿a quién moles-
tas con salir en pere-
grinación por las ca-
lles? ¡No te dejes! *!TU!*

ARMA ES EL BOYCOTT!



¡EL QUE N
PLE EL BOY
REMORA Y
DE LA

CATOLICA!



¿HABRA SIQUIERA
UN DIPUTADO QUE



No *hagas* caso a la
CROM sino cuando



¿QUISIERAS
UN HIJO SI
EVITALA

Tania Hernández Vicencio es doctora en Ciencias Sociales de El Colegio de la Frontera Norte, adscrita a la Dirección de Estudios Históricos del INAH, integrante del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores N II y de la Sociedad Mexicana de Estudios Electorales. Es Coordinadora del Seminario Permanente de las Derechas en México.

Activismo jurídico católico a principios del siglo xx. La Constitución Política de la República Mexicana de 1928

TANIA HERNÁNDEZ VICENCIO

Resumen

Aquí se analiza un documento clave de la derecha católica: la Constitución Política de la República Mexicana de 1928, valioso por sus aportaciones novedosas sobre la vida pública, cultura cívica y ejercicio de la ciudadanía. La también conocida como “constitución cristera”, ofrece una visión corporativa del Estado y la sociedad, es ejemplo del activismo jurídico católico posrevolucionario y muestra de las paradojas del proceso de configuración de las derechas e izquierdas mexicanas del siglo XX.

Palabras clave: Constitución, oposición, derecha católica, activismo jurídico, ciudadanía católica.

Catholic legal activism at the beginning of the 20th century. The Political Constitution of the Mexican Republic of 1928

Abstract

This article analyzes a key document of the Catholic right: the Political Constitution of the Mexican Republic of 1928, valuable for its innovative contributions to public life, civic culture, and the exercise of citizenship. Also known as the “Cristero Constitution”, it offers a corporate vision of the State and society, is an example of post-revolutionary Catholic legal activism and shows the paradoxes of the process of configuration of the Mexican right and left in the twentieth century.

Keywords: Constitution, opposition, catholic right, legal activism, catholic citizenship.

Introducción

El documento que analizo en este trabajo forma parte del Fondo de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR), uno de los cuatro acervos que, sobre el tema del conflicto religioso y la guerra cristera, se encuentran en el Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México, en el Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación.¹

La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1928 fue llamada coloquialmente la Constitución de los Cristeros por la Dirección Nacional del Partido Popular Socialista, que al inicio de los años sesenta publicó un libro con ese título, en el que se expresaron las reflexiones de Vicente Lombardo Toledano (1963), quien entonces era dirigente del PPS. Dicho título fue retomado por Enrique Lira y Gustavo Villanueva, académicos de la UNAM, quienes lo utilizaron para publicar, en 2005, la edición de fuente producto de la transcripción de una copia al carbón, escrita con máquina mecánica, del documento del Fondo de la LNDLR (Lira y Villanueva, 2005, 19).² Este documento es parte de un expediente en el que, además, se encuentra la propuesta de LEY ELECTORAL DE 1928, una carta dirigida a los embajadores y ministros plenipotenciarios de otras naciones con representación diplomática en México³, y un manifiesto A LA NACIÓN

¹ Los otros tres fondos son los relativos a la Unión Internacional de Todos los Amigos (VITAM-México), el acervo de Miguel Palomar y Vizcarra y el de Aurelio Acevedo, dirigente militar del movimiento. Estos materiales fueron donados por Palomar y Vizcarra a la UNAM, en 1967, y originalmente fueron digitalizados por la investigadora del Instituto Nacional de Antropología e Historia, la Mtra. Alicia Olivera.

² Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Sobre la Universidad y la Educación, Fondo de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, Caja 66, folios 4456-4494. En adelante AHUNAM/IISUE, FLNDR.

³ *Ibidem*, folios 4495-4499.

MEXICANA⁴, que hace una crítica al sistema político, destacando los beneficios que traería una nueva constitución. En este capítulo me centro en la revisión de dicho marco jurídico al que en adelante llamaré simplemente Constitución de 1928. Es importante aclarar que este documento fue un proyecto que no estuvo vigente y todavía falta por investigar si los cristeros intentaron instrumentarlo en los territorios que fueron controlados por la Liga. En todo caso, su análisis es relevante por tratarse de una propuesta alternativa de gobierno, y por bosquejar elementos importantes de una visión distinta sobre el proyecto nacional.

Por su confección, más que adjudicarse a la dirigencia del movimiento armado, es posible suponer que el texto fue elaborado por algunos o alguno de los dirigentes de la Liga, organización altamente combativa, creada en 1925 y encabezada por católicos del Bajío y occidente del país, en particular de Jalisco. La Liga tenía una dirigencia integrada por varios personajes de clase media, cuya profesión era la abogacía (Olivera, 1966; Hanley, 1977; Olmos, 1991; Torres, 1998; Valdez, 2018); su principal objetivo era formar a los mexicanos en la acción cívica, la acción social y la acción política.⁵ Algunos de estos personajes habían participado, desde principios del siglo XX, en otras organizaciones y actividades laicales, como fueron los Congresos Católicos

⁴ *Ibidem*, folio 4500.

⁵ “Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa. Comité Directivo–Oficina Central, La acción cívica, la religiosa, la social, la política y la bélica. Conceptos y posiciones”, agosto de 1928, AHUNAM/IISUE, FLNDLR. Este documento, fechado el 7 de enero de 1928, mes y año en el que debía darse a conocer la Constitución, llama a la resistencia católica y a encabezar diversas acciones, retomando la línea planteada por el papa León XIII con relación a la formación de ciudadanos católicos y a fortalecer a la sociedad civil. En particular, en el rubro sobre la acción cívica, la Liga afirmaba: “La ACCIÓN CÍVICA es la que refuerza en el terreno de la opinión, por conquistar y mantener incólumes y florecientes los derechos esenciales del hombre en cuanto tal, como son el derecho a la vida y a la libertad, y las bases necesarias y esenciales de la sociedad civil, la religión, la familia y la propiedad” (p. 4).

(1903-1909), así como en grupos más combativos como los Operarios Guadalupanos y la Acción Católica de la Juventud Mexicana (1913). Además, varios de esos abogados se afiliaron al Partido Católico Nacional (1911-1914) y, posteriormente, al Partido Nacional Republicano (1920).

En este primer acercamiento a la Constitución de 1928, me enfoco en la identificación de las principales temáticas que integran el documento y los aspectos novedosos que introdujo a la discusión pública, para la formación de una cultura cívica y ciudadana. Se trata de un texto muy complejo que lo mismo muestra una visión corporativa del Estado y de la sociedad, asentada en el corporativismo tomista, que expresa varias ideas avanzadas para su tiempo, respecto a la participación ciudadana. La Constitución de 1928 también es un ejemplo contundente del activismo jurídico católico en plena posrevolución y un botón de muestra sobre las tensiones y las paradojas del proceso de configuración de las derechas y las izquierdas mexicanas en el siglo XX.⁶ Este documento puede leerse como el proyecto jurídico opositor al régimen político emanado de la revolución y como una propuesta alternativa que reivindica la formación

⁶ Las reflexiones de Vicente Lombardo Toledano merecen un análisis aparte. Baste mencionar aquí que en el libro publicado por el PPS se reproduce íntegra la Constitución de 1928 y se incluyen los comentarios de Lombardo, quien señala que una copia de ésta le fue obsequiada por un alto jefe militar que había combatido “a los alzados”. Lombardo señala que su importancia radica en expresar “el verdadero pensamiento de los jerarcas de la Iglesia, acerca de lo que, a su juicio, debe ser el verdadero régimen político de nuestro país, si llegaran a alcanzar el poder” (Lombardo, 1963, 30). Sin conceder ningún otro mérito en su contenido, por ejemplo, en lo relativo a la participación de los ciudadanos en la vida política nacional, el dirigente del PPS afirma que el documento denota el “intento de la reacción” de crear en México un Estado fascista, por medio de una estructura corporativa, apoyada en la Iglesia y la idea de la familia tradicional. Lombardo destaca, sobre todo, que en la Constitución de 1928 no aparece la función del Poder Legislativo como parte del sistema político, con lo cual, en su opinión, se niega el acceso al poder

de una ciudadanía que —paradójicamente— adopta los valores y principios liberales, para exigir y ejercer sus derechos cívicos y políticos.

El contexto

En México, la actitud intransigente de un sector de las bases católicas se acentuó al inicio del siglo XX, con el desarrollo del Congreso Constituyente, convocado por el presidente Venustiano Carranza, en septiembre de 1916. La invitación establecía que sólo se podía discutir, aprobar o modificar el proyecto de Constitución reformada que presentaría el Jefe del Ejecutivo Federal;⁷ no obstante, la fuerza de los grupos liberales radicales en el Congreso produjo una normatividad sustancialmente distinta a la de 1857. La nueva Carta Magna reflejaba el anhelo de una nación moderna erigida sobre la base de relaciones igualitarias y con un papel preponderante del Estado; una nación donde los privilegios de la Iglesia católica —en tanto atributo del viejo régimen— no tenían cabida.

Cinco fueron los artículos que los católicos vieron como una nueva afrenta a sus derechos. El artículo 3 estableció la educación laica, la libertad de enseñanza, la obligatoriedad y gratuidad

de las clases populares (Lombardo, 1963, 46-47). Otro estudio interesante sobre la Constitución de 1928 en el que se presenta una visión distinta es el de Ignacio Herrera (2019), quien, en la perspectiva jurídica y mostrando su simpatía con la lucha cristera, plantea que la Constitución “debe leerse como la aspiración y el numen del campesinado mexicano que por azares del destino quedó fuera de la política oficial, del miembro de la clase media insatisfecho con la política anticlerical de Calles...y finalmente como un anhelo sentido de libertad...Un proyecto político elaborado al modo de una Constitución liberal...” (Herrera, 2019, 158 y 163).

⁷ Decreto del 14 de septiembre de 1916, artículo 5 y 6, en Manuel Aguirre Beltrán, *Génesis de la Revolución Constitucionalista. Revolución y Reforma*, México, Imprenta Nacional, 1918, edición facsimilar, México, INERHM, 1985, 79 y 80, citado en González, 2010, 181.

de la educación, así como la prohibición —para el clero— de establecer planteles educativos. El artículo 5 prohibió las órdenes monásticas y concibió el sacerdocio como una profesión más. El artículo 24 estableció la libertad de creencias y cultos religiosos, siempre y cuando se manifestaran en templos o domicilios particulares. La fracción II del artículo 27 negó a la Iglesia la posibilidad de adquirir y administrar bienes, y facultó al Estado para destinar los inmuebles y templos al uso de la federación y de las entidades de la república. El artículo 130 refrendó la separación entre el Estado y la Iglesia, y promovió la supremacía del primero. También se negó la posibilidad de que existiesen partidos confesionales, se facultó a los gobiernos de los estados para legislar en torno a la actividad eclesiástica, se negó la posibilidad de que los sacerdotes expresaran opiniones respecto al gobierno y sus autoridades, y se negó a los clérigos su derecho al voto.

Las acciones que desarrollaron los grupos católicos intransigentes, a partir del momento en que la Constitución de 1917 fue promulgada, se centraron en demandar la vigencia de su antecesora —la Constitución de 1857—, luego reclamaron la derogación de las Leyes de Reforma; más tarde exigieron la modificación de los cinco artículos de la nueva Carta Magna y, finalmente, llamaron a su desconocimiento.⁸ Estos grupos argumentaron que en la constitución anterior se establecía la separación de los poderes de la Iglesia y el Estado, lo cual aceptaban, pero que no se consignaba la supremacía de este último, como sí ocurría

⁸ La reacción de los católicos frente a estos artículos se sustentaba en los planteamientos de varias encíclicas que se habían publicado en el paso del siglo XIX al XX, con las cuales la Santa Sede había postulado la relevancia de la Iglesia católica en la construcción de la sociedad civil y la necesaria participación de los ciudadanos católicos en la cosa pública. De León XIII *Aeterni Patris* (1879), *Arcanum Divinae Sapientiae* (1880), *Sancta Dei Civitas* (1880), *Diuturnum Illud* (1881), *Inmortale Dei* (1885), *Libertas Praestantissimum* (1888), *Sapientiae Christianae* (1890) y, por supuesto, con la

en la norma de 1917. En efecto, aunque en el documento de 1857 la religión católica ya no era considerada religión de Estado, la falta de claridad sobre los alcances de la actuación de la Iglesia hacía posible la reorganización católica en el terreno no sólo social, sino también político. La nueva constitución, en cambio, representaba el triunfo de quienes exigían la tolerancia a otros credos, de aquellos que consideraban necesaria la separación de los poderes de la Iglesia católica y el Estado, pero especialmente de quienes pedían la supremacía de éste.

En ese escenario, una ruta fundamental del activismo católico en el uso de distintos recursos e instrumentos jurídicos, e inclusive de la democracia participativa, para la exigencia de sus demandas se observa en la publicación de memoriales, el ejercicio del derecho de petición, la elaboración de cartas y desplegados, el llamado al referéndum sobre distintos temas, el uso de boicot económico, así como del amparo y el llamado al voto, acciones centrales de su estrategia de resistencia civil pacífica y de una vía alternativa al uso de las armas. Con relación al voto, la Constitución de 1928, dentro del Capítulo V, De los Ciudadanos Mexicanos, en el artículo 70, fracción I, reconoció el derecho de las mujeres a ejercerlo. Aunque no se otorga el derecho de la mujer a ser votada, es importante señalar que la posibilidad de que las mujeres pudiesen votar era una propuesta novedosa en ese momento de la historia política mexicana, proveniente, además, de un sector del catolicismo jurídicamente

publicación de la *Rerum Novarum* (1891) y la atención a la cuestión social, el papa había promovido el activismo de los laicos católicos en distintos espacios de la vida pública. Ya en el siglo XX, el papa Pío XI, publicó dos encíclicas que se enfocaban en denunciar la persecución religiosa en México, con lo que fortalecieron el activismo intransigente, a saber: *Iniquis Afflictisque* (1926), promulgada en pleno conflicto religioso, y *Acerba Animi* (1932).

activo. No perdamos de vista que dicha prerrogativa en México fue un asunto que se reconoció hasta 1946 para el nivel municipal y hasta 1953 para el federal.⁹

Más allá de su legítimo derecho a interponer distintas acciones jurídicas, una razón de peso para quienes optaron por este tipo de activismo, en especial para un amplio sector de abogados católicos, fue que consideraban que la Constitución de 1917 era producto de “una serie de irregularidades jurídicas que [habían] violado los más rudimentarios principios de Derecho Constitucional”¹⁰ y, por supuesto, para los grupos más conservadores la nueva Carta Magna también contravenía las cimientos del derecho natural.¹¹ La idea que prevalecía en estos católicos es que no existía un aparato jurídico confiable, sino que éste había sido secuestrado por los grupos políticos anticlericales dentro del gobierno, por lo que existía un poder legal, pero no legítimo (Hernández, 2014, 72). Partiendo de la propia Constitución, la ley debía replantearse en correspondencia con la concepción de que ésta debía ser, ante todo, la expresión jurídica del espíritu nacional, de la historia, de las costumbres del pueblo y procurar la relación armónica entre todos los grupos sociales (Hernández, 2014, 73).

⁹ En este sentido, no puedo dejar de mencionar un asunto que, si bien no está incluido en la Constitución de 1928, fue defendido por el Partido Católico Nacional y por el abogado Miguel Palomar y Vizcarra, que es el relativo al principio de la representación proporcional, como instrumento para la participación de las minorías políticas y para ampliar la representación política en el Congreso. En México, este tema fue incluido en el debate y en la legislación con la reforma político-electoral de 1977.

¹⁰ Miguel Palomar y Vizcarra, “Irregularidades jurídicas de la Constitución de 1917. ¿Cuáles fueron las condiciones de revisión que fueron violadas?”, AHUNAM/IISUE, Fondo Miguel Palomar y Vizcarra (FMPyV), Sección Personal, Serie Ensayos, caja 21, Exp. 146, folios 19139-19142.

¹¹ Miguel Palomar y Vizcarra, “Determinación de seis principios básicos: progreso, civilización y cultura; Nación, Patria y estado”, AHUNAM/IISUE, FMPyV, Sección Personal, Serie Ensayos, caja 20, Exp. 139, folio 20992.

Este marco jurídico puede comprenderse en la línea del constitucionalismo político-religioso –que caracterizó al siglo XIX– que partía de la idea de que la patria había nacido católica. En general, la idea que prevalecía en este tipo de documentos era que la religión católica seguía siendo la fuente de la legitimidad del poder político, al mismo tiempo que se reconocían las bondades del régimen republicano como la mejor vía para alcanzar el bien común. Para el abogado católico, Miguel Palomar y Vizcarra, la nueva Carta Magna atacaba aspectos importantes del espíritu nacional y de la historia del pueblo mexicano, pretendiendo establecer un contrato social en el que la religión católica, como elemento civilizatorio y cohesionador, estaba excluida. A partir de Juan Vázquez de Mella –político tradicionalista español, católico y filósofo– Palomar señalaba que había tres constituciones en los pueblos que “el derecho público liberal no sabe distinguir: la constitución social, que refiere a la familia, a la propiedad y a la autoridad; la constitución interna, que es el espíritu nacional, y refiere a las grandes tradiciones de un pueblo; y la constitución política que refiere a la organización de la soberanía política, que constituye propiamente el estado y a sus relaciones con la soberanía social [...] las tres constituciones llevan el sello de la Iglesia...”¹²

Con base en el artículo 127 de la Constitución de 1857, correspondiente al Título VII, sobre el tema de La Reforma de la Constitución, Palomar y Vizcarra argumentó que el Constituyente de 1916 había sido inconstitucional en su proceder. El licenciado Palomar recordaba la premisa de que la Constitución de 1857 sólo podía haber sido adicionada o reformada, para lo que era necesario que el Congreso de la Unión, por el voto de

¹² *Ibidem.*

las dos terceras partes de sus individuos presentes, acordase dichas reformas o adiciones, y que éstas fueran aprobadas por la mayoría de las legislaturas de los estados.¹³ En su opinión, al Congreso habían acudido sólo los diputados favorables al nuevo marco jurídico y, en los hechos, ambas cámaras realmente habían sido desconocidas a consecuencia de la revolución y de los pleitos internos entre los grupos revolucionarios. Palomar afirmaba que en el conteo de los votos para la aprobación de varios artículos no se habían exigido las dos terceras partes de los votos de los asistentes, sino la mayoría simple, además de que no habían emitido su voto las legislaturas locales, pues éstas no existían debido a los conflictos políticos y tampoco se había realizado la declaración de las reformas en el Congreso de la Unión.

En los hechos, el amplio repertorio de estrategias y acciones que llevaron a la práctica una amplia red de personajes, grupos y organizaciones católicas contribuía a la construcción de una visión particular sobre la ciudadanía, una ciudadanía católica, cuya esencia era la idea de que un buen católico debía ser un buen ciudadano que ejerciera todos sus derechos en la vida pública. Las distintas rutas del activismo católico constituían una pedagogía sobre las alternativas para la construcción del espacio público desde la perspectiva del ciudadano católico comprometido con el bien común, al cual habría de abonar a través de la acción cívica y de la acción política. Sin embargo, la apuesta por la elaboración de una constitución distinta, con la que se pretendía regir la vida de los mexicanos, representaba una apuesta extrema en medio del intento de desmovilización

¹³ Miguel Palomar y Vizcarra, "Irregularidades jurídicas de la Constitución de 1917. ¿Cuáles fueron las condiciones de revisión que fueron violadas?" AHUNAM/IISUE, FMPyV, Sección Personal, Serie Ensayos, caja 21, Exp. 146, folios 19139-19142.

católica por parte de las autoridades eclesiásticas y frente a un Estado que reivindicaba un principio de laicidad excluyente fortalecido con un conjunto de acciones anticlericales del grupo en el gobierno.

En las calles, las protestas de los laicos católicos fueron abiertamente encabezadas y alentadas por el alto clero. El 24 de febrero de 1917, el Arzobispo de México José Mora y del Río declaró a la prensa nacional con motivo de la promulgación de la Constitución: “El Código hiere los derechos sacratísimos de la Iglesia católica, de la sociedad mexicana y los individuales de los cristianos; proclama principios contrarios a la verdad enseñada por Jesucristo, la cual forma parte del tesoro de la Iglesia y el mejor patrimonio de la humanidad; y arranca de cuajo los pocos derechos que la Constitución de 1857, reconoce a la Iglesia como sociedad y a los católicos como individuos”.¹⁴

A partir de ese momento la confrontación entre católicos y gobiernos posrevolucionarios fue uno de los rasgos de la vida nacional. En 1920 asumió el poder una clase media social, política e ideológicamente distinta al grupo carrancista. Su poder provenía en buena medida de la alianza que había establecido con los sectores populares. Este grupo se esforzó por edificar un Estado con una clara identidad nacionalista. Dio forma a un Estado, ciertamente autoritario, pero con amplia legitimidad popular, con el cual se alcanzó la estabilidad social, a pesar de la resistencia de las oposiciones. Sería difícil enumerar aquí todos los actos de confrontación institucional y violenta que se produjeron desde el momento en que apareció la nueva Constitución, sin embargo, hay que destacar que una de las acciones más

¹⁴ Fuente: <http://www.memoriapoliticademexico.org/Efemerides/2/03021926.html> [Fecha de consulta: 03-23-2023].

significativas, desde el punto de vista institucional, fue la formación de la ya mencionada Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, en 1925, organización que integró a varios grupos de carácter cívico-religioso y logró articular una amplia protesta social frente al Estado incluso con presencia en el extranjero (Olivera, 1966; Guerrero, 2021). Desde el momento en que fue promulgada la Constitución de 1917, los ligueros –integrantes y simpatizantes de la LNDLR– recolectaron firmas para avalar la petición de que fuesen derogados los artículos 3, 5, 24, la fracción II del 27 y 130; exigencia que enviaron al Congreso de la Unión. Aunque la formación cívica fue uno de los objetivos de la Liga, en los hechos, esta organización fue un espacio apropiado para incentivar otras vías para la acción, incluyendo la armada.

La promulgación de la Ley Calles o Ley de Cultos, del 15 de junio de 1926, fue la gota que derramó el vaso en la relación entre los católicos y el Estado. Dicha ley reformaba el Código Penal y su objetivo era fijar rigurosas sanciones a los infractores de los cinco artículos en cuestión. El presidente Calles planteaba una enmienda al código penal en materia religiosa, la cual constaba de 33 artículos y donde se establecía multa y encarcelamiento para quienes violaran las disposiciones establecidas en el artículo 130 constitucional. El episcopado, evidentemente, se negó a aceptar la enmienda y los dirigentes de la Liga iniciaron un boicot económico en la ciudad de México con el que se pretendía afectar al gobierno. Cuando el rumor sobre la posibilidad de concretarse un acuerdo pacífico entre el gobierno y un sector de la élite de la Iglesia se fue expandiendo, la movilización católica fue perdiendo fuerza y la enmienda al código penal finalmente entró en vigor en julio de 1926, iniciando así el levantamiento armado que tendría su fase más cruenta hasta que se llevaron a cabo los Acuerdos de Paz, en 1929. Desde que

empezó a perfilarse el arreglo entre las autoridades civiles y las religiosas, los dirigentes de la LNDLR y los líderes cristeros fueron elaborando el documento que debía aparecer públicamente el 1º de enero de 1928, con el título Constitución Política de la República Mexicana de 1928, en la que el punto de partida era el desconocimiento de la Constitución de 1917.

La institucionalización del activismo de los laicos católicos ocurriría apenas un año después, en el marco de los Pactos de Paz entre la Iglesia y el Estado, en 1929, y con la creación, ese mismo año, de la Acción Católica Mexicana. Incluso antes de la desmovilización católica, prácticamente desde la segunda mitad de 1927, el episcopado mexicano había intentado desaparecer a la Liga y a la ACJM. Los altos jerarcas de la Iglesia católica mexicana en un principio no lograron convencer a los ligueros de que la organización cambiara de nombre o que cambiara a su dirigencia por un grupo menos radical.¹⁵ Al parecer, fue al final de ese año cuando la Liga accedió a suprimir la palabra religiosa de su nombre, por lo que en adelante se denominó Liga Nacional de Defensa de la Libertad. La Liga haría un compromiso para dejar para otro momento el cambio de la palabra defensora, por lo que hacia noviembre de 1928 el nombre de esta organización quedaría reducido al de Liga Nacional de la Libertad.¹⁶

¹⁵ AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folio 7541, citado por Guerra, 2005, 68.

¹⁶ AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folios 7763-7767, "La Liga y la Acción Católica Mexicana, 1 de enero de 1930", citado por Guerra, 2005, 68.

La Constitución de 1928

Para Enrique Lira y Gustavo Villanueva la Constitución de 1928 debió redactarse en el año previo, coincido con ellos por tratarse del momento más álgido del conflicto religioso y la guerra cristera. Es evidente que, ante la inminencia de la negociación entre la élite gobernante y un sector de la cúpula de la Iglesia, algunas organizaciones como la Liga intentaron aglutinar al catolicismo, bajo la consigna del desconocimiento de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917 y pretendieron dotar de un marco jurídico a los grupos en resistencia y a todos los mexicanos. La Constitución de 1928 fue apoyada por 2500 ciudadanos que firmaron en Michoacán y más de 3000 en Jalisco, además de que en el documento se promete lograr el apoyo de las llamadas Fuerzas Libertadoras de Colima, Aguascalientes, Puebla, México, Veracruz, Zacatecas, Morelos, Guerrero, Oaxaca y Guanajuato.¹⁷

La Constitución de 1928 está integrada por veinte capítulos y 242 artículos. Los capítulos abordan los siguientes temas:

- I. De la Soberanía Nacional.
- II. De las Garantías Individuales.
- III. De los Mexicanos.
- IV. De los extranjeros.
- V. De los Ciudadanos Mexicanos.
- VI. De las Partes Integrantes del Territorio Nacional.
- VII. Del Gobierno General.
- VIII. Del Poder Judicial.
- IX. De los Poderes Ejecutivo y Legislativo.
- X. De la Procuraduría General de Justicia.
- XI. De las Audiencias de Gobierno y sus Regidores.

¹⁷ AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folios 4494-79.

- XII. De los Alcaldes de los Municipios.
- XIII. De los Municipios y sus Ayuntamientos.
- XIV. De las Corporaciones Sociales del Municipio.
- XV. De los impuestos.
- XVI. De la responsabilidad de los Funcionarios Públicos.
- XVII. De la iniciativa y formación de las leyes.
- XVIII. Del trabajo.
- XIX. Del patrimonio familiar.
- XX. Relativo a Previsiones Generales.

Con el fin de facilitar la revisión del texto he identificado y agrupado los apartados en cinco grandes dimensiones: El régimen político, la forma de gobierno y la participación ciudadana; las garantías individuales y el asunto religioso; la organización social y las corporaciones; la propiedad privada y el trabajo; y el problema agrario. Debido a las limitaciones de espacio, en este capítulo sólo abordo, *grosso modo*, los tres primeros temas.

El régimen político, la forma de gobierno y la participación ciudadana

Lo primero que debe destacarse es que la Constitución de 1928 reconoce el régimen republicano de gobierno y varios de los procesos de toma de decisiones de la democracia liberal. El Artículo 1 del Capítulo I, De la Soberanía Nacional, inicia afirmando que Dios es el origen de todo y la Nación Mexicana acatará sus designios, también se plantea que en ejercicio de su principal derecho, que es la libertad, habrá de establecerse la Soberanía Nacional a fin de procurar la paz, fomentar el progreso e impartir justicia, además de instituir un poder público al que estará sujeto todo gobierno civil.¹⁸

¹⁸ AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folio 4456.

Según el Artículo 2, el pueblo, es decir el “conjunto de ciudadanos que forman la Nación Mexicana, tenía el inalienable derecho [a] modificar las leyes y la forma de gobierno, debido a que la Soberanía Nacional era la fuente del poder público.”¹⁹ Como parte de los instrumentos liberales que se promovían para el ejercicio de la soberanía popular, en la Constitución de 1928 se apoyaba la puesta en práctica de varios mecanismos de democracia directa. Por ejemplo, se planteaba que la mayoría absoluta o el voto legalmente expresado del 76% de los ciudadanos mexicanos podía modificar las leyes y al gobierno, y que bastaría con 60% de los votos de la oposición para detener la promulgación de proyectos de ley, así como para suspender la toma de posesión de un empleo o cargo de elección popular de un funcionario público considerado no apto por parte de los ciudadanos, y que éste, además, podía ser cesado de su cargo con el voto de la mayoría absoluta de la ciudadanía.²⁰

Según los Artículos 3 y 5, la “República Representativa, Democrática y Federal” estaría compuesta por municipios libres ligados a la federación, sistema en el que aquéllos serían la principal unidad federativa para la toma de decisiones. Conjuntamente, en el Artículo 6 se instituye un Gobierno General dividido en los poderes judicial, legislativo, ejecutivo y municipal. Luego, en la cláusula 78 del Capítulo VII. Del Gobierno General, se precisa que éste y todos los poderes federales debían integrarse con magistrados y que habría, para la administración política, doce Audiencias de Gobierno, es decir doce departamentos administrativos auxiliares del Poder Ejecutivo, encabezados por los llamados regidores de audiencia. También

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ *Ibidem.*

existiría un magistrado alcalde de la Ciudad de México y varios más que integrarían un órgano central llamado Corte Suprema de Gobierno, donde estarían depositados el Poder Legislativo y el Poder Ejecutivo.²¹ Un asunto relevante respecto a la elección de los Magistrados del Gobierno General era que, según el artículo 86, estaban vetados por igual los revolucionarios que hubiesen tomado parte en las diversas rebeliones desde febrero de 1912 hasta la entrada en vigor de la Constitución, quienes hubiesen sido gobernadores de los estados, los ministros de las religiones, los individuos a quienes se conocía como “Políticos de Profesión” y los que carecieran de un negocio, industria, renta o modo honesto de vivir.²²

Otro aspecto clave del ejercicio de gobierno en esta Constitución era que, según el artículo 107 del Capítulo IX. De los Poderes Legislativo y Ejecutivo, la Corte Suprema de Gobierno debía crear un cuerpo de inspectores con el fin de investigar permanentemente la conducta social y oficial de todos los funcionarios públicos de la República, para lo cual aquéllos debían recorrer el país.²³ Las atribuciones y obligaciones de los inspectores se refrendan en el artículo 120 del mismo capítulo, donde además se añade la facultad de consignar a los funcionarios públicos del ramo judicial, administrativo, militar o policiaco que hubiesen cometido un delito de cualquier naturaleza.²⁴ En los preceptos 124, 125, 126 y 127 se detalla que dichos visitantes se concentrarían en observar si los funcionarios cumplían con la Constitución y si su conducta social correspondía a la corrección y decencia que debía tener todo funcionario público.

²¹ AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folio 4465v.

²² AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folio 4470.

²³ AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folio 4473.

²⁴ AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folio 4475.

También se establecía que su arribo a las poblaciones no sería anunciado y que no podrían aceptar “convites de ningún género”, cuando estuvieran en su función. Los inspectores tampoco podrían recomendar o influir en favor de ninguna persona, para el desempeño de algún puesto público, ni aceptar hospedaje en casas particulares, además de que su estancia en las poblaciones sería del menor tiempo posible.²⁵

Es evidente que la vigilancia para formar una ética pública era central. Además, la configuración político-administrativa recuerda –con la figura de las audiencias o gobernaciones y la relevancia que se otorga a los ayuntamientos– la herencia de la estructura virreinal del ejercicio del gobierno. Con la figura de magistrados y la Corte, por su parte, se enfatizaba el perfil judicial del modelo administrativo. La figura del presidente y el rol central del poder ejecutivo no existe en este sistema de gobierno, así como tampoco existe un poder legislativo independiente. La división de poderes se concibe sólo con relación al poder judicial, al cual se le reconoce utilidad plena, pero la función legislativa y ejecutiva estaría integrada en la instancia denominada Corte Suprema de Gobierno. En especial, la Constitución de 1928 preveía un papel más relevante para los municipios y de su actuación a través de los ayuntamientos;²⁶ los estados –como parte de la estructura federal– tampoco están contemplados dentro de esta propuesta.

Según este marco jurídico, la función ejecutiva se realizaría por intermediación de las Audiencias de Gobierno, es decir, de una especie de secretarías del gobierno federal, que harían cumplir las disposiciones a través de los ayuntamientos y de los

²⁵ AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folios 4475, 4475v, 4476.

²⁶ AHUNAM/IISUE, FLNDLR. Para mayores detalles de la función legislativa véase el artículo 98 en el Capítulo IX De los poderes legislativo y ejecutivo, en el folio 4472v.

alcaldes de los municipios.²⁷ Para el despacho de los negocios del orden administrativo federal, en el artículo 132 del Capítulo XI, relativo a las Audiencias de Gobierno y sus Regidores, se establecía que las audiencias debían auxiliar a la Corte Suprema de Gobierno cuando ésta asumiera el papel de poder ejecutivo. Las audiencias serían las siguientes: De Educación y Ciencias; Relaciones; Comercio e Industria; Agricultura y Trabajo; Comunicaciones; Minería y Petróleo; Hacienda y Crédito Público; Obras Públicas y Carreteras; Guerra y Marina; Salubridad General; Gobernación y la Audiencia Fiscal.²⁸

En el artículo 137 se destacan algunas funciones de varias de las audiencias que llaman la atención. Por ejemplo, la Audiencia de Gobernación, entre otras cosas, debía registrar la conducta oficial y social de los funcionarios públicos de la república, recogiendo noticias, actas y la documentación de los inspectores de gobierno, así como las quejas públicas. La Audiencia de Comercio e Industria, entre otras funciones, debía apoyar en la moralización del comercio y de las industrias, con el fin de incentivar el progreso social. La opinión de las cámaras de comercio o industria respecto a los problemas del Estado, del orden social y económico, siempre debía tomarse en cuenta. La Audiencia de Agricultura y Trabajo debía, entre otras tareas, crear bancos refaccionarios y de ahorro, escuelas agrícolas de práctica, enseñanza de cultivos, cuidado y fomento de zonas forestales, así como brindar ayuda consular sobre la venta de productos en el extranjero. Los obreros también requerían por parte de esta Audiencia “apoyo honrado y moral, enseñanza de sus deberes y de sus derechos, para que éstos no fueren violados

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folio 4476v.

por los patronos”.²⁹ La Audiencia de Comunicaciones, además de atender el tráfico automovilístico y la creación de carreteras, debía empeñarse en la creación de estaciones de radio y el establecimiento de líneas telefónicas y telegráficas para mejorar la comunicación en todo el país.³⁰

Retomando el tema de los municipios, en la cláusula 141 del Capítulo XIII, sobre los Municipios y los Ayuntamientos, se establece que las Municipalidades serían consideradas las entidades federativas; éstas se gobernarían por un régimen republicano y popular, serían libres en su fuero interno y estarían estrechamente ligadas a la federación.³¹ En esa lógica, de acuerdo con el artículo 143, los ayuntamientos serían la representación genuina y oficial de su propio municipio, es decir, entre el gobierno o poderes federales y los habitantes estarían los ayuntamientos y los alcaldes como gobierno intermedio, y, al mismo tiempo, los ayuntamientos serían parte integrante e importante del Poder Legislativo.³²

El municipio era considerado el espacio clave para el progreso de los pueblos. En el Artículo 241 del Capítulo XX, relativo a las Previsiones Generales, se consignaba que los vecinos de las municipalidades estaban obligados a organizar, participar y establecer su régimen local.³³ El alcalde era central para alcanzar el progreso en todo sentido. En el precepto 138 del Capítulo XIII, relativo a los alcaldes y los municipios, se consignaba que aquellos, además de cumplir con sus tareas para el progreso material y económico de la población, la paz y armonía, debían “perseguir

²⁹ AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folios 4477-4477v.

³⁰ *Ibidem.*

³¹ AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folio 4478v.

³² *Ibidem.*

³³ AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folio 4493v.

la inmoralidad, la vagancia y vicios, procurar que se formen o instituyan las Corporaciones Sociales necesarias para la toma de decisiones, cuidar que existan las escuelas donde todos los niños reciban la instrucción correspondiente, y examinar cuidadosamente nóminas, comprobantes de inversión y todo tipo de pagos para que no se cometan abusos”.³⁴ El alcalde, se afirma, es un “servidor del Pueblo... que no debe ejercer ninguna venganza personal ni constituirse en un tirano, que no debe hacer ni permitir que se cometan despilfarros con el dinero del pueblo, que lo gana a costa de trabajo y sacrificios, que debe ser estrictamente honrado... NO DEBIENDO OLVIDAR que ha pasado la época del Caciquismo y de la irresponsabilidad...”³⁵ El alcalde estaba obligado a tener una conducta social y oficial correcta, comedida, respetuosa y al mismo tiempo enérgica, para aplicar el derecho y procurar la justicia, base del engrandecimiento de los pueblos.³⁶

Otros aspectos relativos a la participación ciudadana pueden observarse en el Capítulo XVII. De la iniciativa y formación de las leyes, en cuyo artículo 193 se estableció que tenían derecho a iniciar leyes: I. Los Ayuntamientos. II. Las Cortes. III. Las Audiencias. IV. Las Corporaciones Sociales. V. Los Ciudadanos que, en número mayor de cien, firmen los memoriales de iniciativa, aunque sean vecinos de uno o varios municipios.³⁷ Esta lista de cinco instancias con derecho a proponer leyes es relevante, en especial, porque se abría la posibilidad a que participaran los ayuntamientos, los ciudadanos y las llamadas corporaciones sociales. Resulta un asunto novedoso, y precedente, que se propusiera la participación de la ciudadanía para ingresar ini-

³⁴ AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folio 4478.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*

³⁷ AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folio 4487.

ciativas de ley, pues en México este tema se concretó hasta el presente siglo, cuando, en diciembre de 2012, se consignó en la constitución federal la figura de la iniciativa ciudadana, mecanismo de la democracia directa, por medio del cual los ciudadanos tienen el derecho de hacer propuestas de ley al Poder Legislativo. Posteriormente, en abril de 2014, el senado definió las reglas de las iniciativas ciudadanas y estableció que para que puedan ingresarse es necesario tener como base el 0.13% de la lista nominal de electores.³⁸

Sobre el requisito numérico para presentar iniciativas, en el artículo 198 de la Constitución de 1928 se establecían dos asuntos relevantes: Que los ayuntamientos tenían derecho para hacer publicar como “proyectos de ley” los decretos y reglamentos que a su juicio fuesen necesarios para la mejor administración de los municipios y que 76% de los ciudadanos de una municipalidad podrían ingresar una iniciativa de ley, además de que 60% de los ciudadanos de la República o de un municipio podría oponerse a un decreto o iniciativa de Ley que se considerase perjudicial a la nación o al municipio.³⁹ En esta línea, además, en el artículo 229 del Capítulo XX de las Previsiones Generales, se planteaba: “...la APROBACIÓN O ANUENCIA DE TODOS LOS CIUDADANOS MEXICANOS residentes en la República será esencial para la aprobación de las leyes y de la Constitución de 1928...nunca más estará el derecho aprobatorio de las Leyes, o sea el Poder Legislativo, fuera del control directo o voluntad directa del Pueblo, [o sea], los Ciudadanos de la República.”⁴⁰

³⁸ “Congreso da a iniciativa ciudadana carácter de ley”. Fuente: <https://www.excel-sior.com.mx/nacional/2014/04/10/953362> [Fecha de consulta: 10-04-2014].

³⁹ AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folio 4487.

⁴⁰ AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folio 4491.

En la cláusula 228 de ese capítulo se mandataba a que el 1^o de enero de 1928 sería el día en que quedaría promulgada la Constitución;⁴¹ asimismo, en el artículo 238, se planteaba con contundencia la necesaria desaparición del sistema de gobierno vigente en ese momento. En la Constitución de 1928 se afirmaba que quedaría suspendido, anulado y derogado el sistema presidencial y el llamado presidente con su gabinete, dependencias y subalternos, el sistema gubernativo de los estados y sus gobernadores con sus dependencias y trabajadores; el Congreso de la Unión: diputados, senadores y todo el personal, así como diputados y empleados de las legislaturas estatales; quedando únicamente en pleno ejercicio la Suprema Corte de Justicia y todo su sistema, la cual debía asumir el carácter de Gobierno Provisional a partir de la fecha señalada. Se decía, además, que todos los funcionarios y autoridades opositoras a ésta quedarían fuera de la ley si pretendieran seguir en su encargo y se llamaba a los pobladores a “organizarse para evitar la anarquía mientras que el pueblo, en ejercicio de su SOBERANÍA Y A RECLAMO DE [sus] derechos de Libertad y Justicia, anulase la tiranía para establecer el tipo de gobierno prescrito por esta Constitución.”⁴² En el artículo 233 del Capítulo XX, De las Prevenciones Generales, además, se planteaba la inmediata “anulación de las Constituciones de LOS ESTADOS y la de Querétaro de 1917”.⁴³

Las garantías individuales y el asunto religioso

Otro capítulo fundamental es el II, relativo a las Garantías Individuales, en el que se plantearon los viejos reclamos sobre el tema

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folio 4493.

⁴³ AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folio 4492.

religioso, pero en un marco en el que se da por hecho la presencia de otras religiones. En este sentido, en la cláusula 9 se afirmaba que la enseñanza sería objeto de toda atención y protección por parte del Estado, y que la impartida en planteles particulares gozaría de plena libertad. En los establecimientos oficiales, en materia de religión habría de impartirse aquella que fuese requerida por la Asociación de Padres de Familia y, a falta de esta organización, la que fuese demandada por el total de padres o tutores, o inclusive de los alumnos cuando fuesen mayores de edad; además de que los directores y profesores oficiales debían concretarse a cumplir dichas demandas.⁴⁴ Si bien se deja abierta la posibilidad de que las escuelas impartan otras religiones, pues no se precisa en ningún artículo que sólo se impartiría el credo católico y el texto siempre se refiere a los credos, en plural, es evidente que se están demandando los derechos del catolicismo y su inclusión dentro del proyecto educativo del Estado mexicano.

En contraposición al artículo 5 de la Constitución de 1917, en el que ya no se reconocía la existencia de órdenes monásticas, y contraviniendo el contenido de la Ley de Cultos o Ley Calles, de 1926, en la que se establecían las condiciones sobre el atuendo permitido a los sacerdotes, el artículo 10 de la Constitución de 1928 consignó que a ninguna persona se le podría impedir dedicarse a la profesión, industria, trabajo, comercio y oficio de su preferencia, siendo lícito; a la vez que se afirmaba que los habitantes del país tenían plena libertad para usar en público el traje, talar o vestido ordinario que necesitasen conforme a su profesión o costumbres.⁴⁵ En clara alusión al contenido del artículo 130 constitucional y a la Ley Calles, la cláusula 12 de la Constitución

⁴⁴ AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folio 4457.

⁴⁵ AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folio 4457v.

de 1928 garantizaba que la manifestación de las ideas no sería objeto de inquisición judicial o administrativa, excepto cuando atacase la moral, el derecho de terceros, provocase algún delito o perturbara la paz pública.⁴⁶ Asimismo, en el artículo 13 se declaraba inviolable la libertad de escribir y publicar escritos sobre cualquier materia;⁴⁷ y para completar la defensa sobre el aspecto religioso, en el precepto 15 se establecía que no se podría coartar el derecho de asociarse y reunirse pacíficamente, que tenían todos los ciudadanos y habitantes del país, para todo lo que fuese lícito. En este artículo también se afirmaba que los ciudadanos tendrían plena libertad para celebrar asambleas, reuniones y manifestaciones públicas con el fin de solicitar la renuncia, cese o destitución de un funcionario público, así como para protestar por actos violatorios de las leyes o que lesionaran los intereses del país, la sociedad o las personas.⁴⁸

Otro aspecto interesante de la Constitución de 1928 es la forma como se va argumentando la necesidad de construir jurídicamente lo que en la actualidad conocemos como debido proceso. Ciertamente es que los derechos de petición y de amparo estaban vigentes de tiempo atrás. En el primer caso, sus antecedentes datan de principios del siglo XIX, con los primeros esbozos del constitucionalismo mexicano. En el artículo 27 de la Constitución de Apatzingán, de octubre de 1814, “se establecía que a ningún ciudadano debía coartarse la libertad o facultad de reclamar sus derechos ante los funcionarios de la autoridad pública (posteriormente) como preludeo de la Reforma Liberal, el Estatuto Orgánico Provisional de la República Mexicana

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ *Ibidem.*

⁴⁸ AHUNAM/IIISUE, FLNDR, folio 4458.

señalaría en su numeral 223: Son derechos de los ciudadanos: ejercer el de petición,... sin embargo, ni el texto de 1857 ni el de 1917 han gozado de un reglamento para el derecho de petición” (Cienfuegos, 2004, 8-11). Por otra parte, fueron los miembros del Congreso Constituyente de 1856 y 1857, quienes, al recuperar distintas influencias jurídicas “establecieron en los artículos 101 y 102 de la Constitución Federal de 1857, los lineamientos fundamentales del juicio de amparo... que constituye el punto de partida de su desarrollo posterior, hasta alcanzar el alto grado de complejidad que conocemos en nuestros días” (Fix-Zamudio, 1993, 27). La Ley de Amparo, con la que se admitió la interposición del recurso en los asuntos judiciales civiles, data de 1882, y, en 1897, el derecho de amparo pasó al Código de Procedimientos Federales.⁴⁹

Los católicos que elaboraron la Constitución de 1928 retomaron aspectos jurídicos tan relevantes como los anteriores e incluyeron otros temas como el relativo al debido proceso. En este sentido, el artículo 26 planteaba que, en todo juicio de orden criminal, el acusado tendría una serie de garantías. El tema se aborda en doce numerales, en los que se describe de forma detallada el proceso que debe seguirse para que una persona fuese citada a declarar, para obtener libertad bajo fianza, para ser consignada, el procedimiento para el careo de testigos, la presentación de pruebas, la necesidad de que el acusado fuese juzgado en audiencia pública, el derecho del acusado a recibir todos los datos que consten en el proceso, los aspectos básicos para ejecutar una aprehensión, el nombramiento de la defensoría, etcétera.

⁴⁹ “Desarrollo del Amparo.” Fuente: <https://www.mexico.leyderecho.org/desarrollo-del-amparo/> [Fecha de consulta: 24-06-2020].

Este tema aparece en la Constitución de 1928 como un asunto relevante, pues uno de los principales argumentos de los grupos católicos era la persecución que sufrían por motivos religiosos y la falta de un proceso judicial libre de vicios dentro del cual pudiesen defenderse de las acusaciones del gobierno. El caso paradigmático en este sentido fue el del juicio del padre Miguel Agustín Pro, un personaje al que la Liga consideró “ejemplo de martirio y de la aberrante contraposición entre la justicia formal y la justicia sustantiva” (López, 2021). Teniendo como referencia este caso, en el artículo 29 se plantea, además, que debía prohibirse la pena de muerte por delitos políticos y por asesinato proditorio, es decir realizado con alevosía y ventaja, u homicidio calificado, y se afirmaba que las penas en estos casos no podrían ser menores a diez años y podrían extenderse hasta cincuenta años. En el mismo texto se afirmaba que quedarían prohibidos los juicios sumarios para aplicar la pena capital, y que “TODA EJECUCIÓN QUE SE LLEVE A CABO EN PERSONAS PARTICULARES O MILITARES SIN EL PREVIO JUICIO Y SENTENCIA DICTADA POR LA AUTORIDAD JUDICIAL, SERÁ CONSIDERADA POR LA LEY COMO ASESINATO PRODITORIO”.⁵⁰

Vale la pena señalar que sobre el tema del debido proceso y la discusión sobre las tensiones entre justicia formal y justicia sustantiva, hubo avances importantes en México que fructificaron hasta en 2017, cuando se aprobaron dos iniciativas de reforma constitucional ingresadas por el Ejecutivo Federal, las cuales han tenido un impacto importante en el derecho procesal común. Con dichas iniciativas se promovieron cambios a la solución de fondo de los conflictos jurídicos y se homologaron los procedimientos civiles. En concreto, se fortaleció el desahogo de

⁵⁰ AHUNAM/IISUE, FLNDR, folio 4459 v.

juicios, procurando la solución de la cuestión sustantiva, respetando el debido proceso y tratando de evitar la disparidad de criterios judiciales.⁵¹

Sobre la libertad de cultos, que ya había sido consagrada en el artículo 24 de la Constitución de 1917, la Constitución del 28 retomó el principio de la tolerancia religiosa, pero descartó los aspectos relacionados con la penalización de acciones por motivos religiosos. En su artículo 31 se afirmaba que toda persona era libre de profesar la religión que quiera y de practicar las ceremonias, devociones y actos de culto respectivo en los templos o en su domicilio particular. No obstante, se eliminó la frase de la Constitución de 1917 que planteaba que esto sucedería siempre que dicha práctica no constituyese un delito o falta penados por la ley. Adicionalmente, se eliminó la exigencia de que los templos estuviesen siempre bajo la vigilancia de la autoridad civil y, en cambio, se agregaba el requisito de que para manifestaciones externas de culto público se requeriría un permiso de la autoridad municipal que no los podría negar a menos que existiera un motivo grave.⁵² A pesar de que la demanda de libertad religiosa era permanente en el discurso y programas de los diversos personajes, grupos y organizaciones católicas, en la Constitución de 1928 básicamente se planteaban ideas relativas a la profesión y a la práctica de la religión, como respuesta a la esencia del artículo 24 constitucional que también mantenía esos términos. El alegato de la Iglesia católica y de sus grupos laicos, respecto a la libertad religiosa y su necesaria inclusión en la Constitución federal realmente cobró

⁵¹ “De la justicia formal a la sustantiva.” Fuente: <https://www.eluniversal.com.mx/entrada-de-opinion/articulo/daniel-cabeza-de-vaca-hernandez/nacion/2017/06/14/de-la-justicia-formal/> [Fecha de consulta: 14-06-2017].

⁵² AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folio 4460.

relevancia en materia jurídica a partir de los años noventa del siglo pasado.

Otras cuestiones importantes que se retomaron en los artículos 45 y 50, fueron las relativas a la posesión y administración de bienes. La primera de dichas cláusulas se confrontaba con el contenido de la fracción II del artículo 27 de la Constitución de 1917, que le negaba el derecho a las asociaciones religiosas, denominadas iglesias, que pudiesen poseer o administrar bienes raíces, y donde, además, se establecía que los templos destinados al culto público eran propiedad de la Nación, representada por el Gobierno Federal, mismo que determinaría cuáles debían continuar destinados a su objeto. En este sentido, la cláusula 45 de la Constitución de 1928 aceptaba que las iglesias no pudiesen adquirir ni administrar con carácter comercial bienes raíces, y agregaba que tampoco podrían realizar negociaciones mercantiles o industriales, pero “SÍ PODRÁN poseer los inmuebles, edificios y muebles, relativos y necesarios a su credo y cultos”.⁵³

Los detalles sobre la posesión de edificios, muebles y todo tipo de bienes necesarios para la práctica religiosa, así como los relativos a la beneficencia pública, que en la Constitución de 1917 se consignaban en las fracciones II y III del artículo 27, en el caso que nos ocupa quedaban estipulados en distintos artículos, como en el 46, en el que se decía que incluso los bienes inmuebles pertenecientes a los seminarios y a los ministros o a sus familias, que hasta 1910 estuvieron en posesión de ellos serían “CONSIDERADOS PROPIEDAD EN DERECHO COLECTIV[O] DE TODOS LOS AFILIADOS A LA PROPIA RELIGIÓN A QUE HAYAN PERTENECIDO Y PERTENEZCAN, VECINOS DEL LUGAR DONDE

⁵³ AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folio 4462.

AQUELLOS SE UBIQUEN”.⁵⁴ También se afirmaba que el interior de los edificios, templos y seminarios sería inviolable y que la autoridad judicial no podría penetrar oficial y autoritariamente.⁵⁵ Es imposible detallar aquí otros asuntos discutidos, baste decir que también se hacen varias prescripciones sobre los edificios dedicados a la caridad y la beneficencia pública, los cuales quedaron definidos en los artículos 47, 48 y 49; al mismo tiempo que, en el artículo 50, se aborda el tema de la libertad para la construcción de templos, monumentos y otras construcciones de las iglesias.⁵⁶

De igual modo, en el precepto 64 se consignó que en la República Mexicana se disfrutaría amplia y completamente de libertad para todo lo que fuera lícito, lo que en materia de religión significaba que todas las Iglesias y asociaciones religiosa gozarían de las garantías a que tenían derecho y que ninguna autoridad o funcionario público podría impedir el libre ejercicio de su religión a ningún habitante, además de que las autoridades de todos los órdenes de gobierno y militares deberían observar y harían que se observase este mandato. La licitud de la práctica religiosa se adscribía tanto al orden legal como moral. En este sentido, los ministros de las religiones debían considerarse personas que ejercían una profesión lícita, el ministerio sacerdotal o religioso no sería obstáculo para el ejercicio del magisterio, y la libertad religiosa y de cultos y ceremonias dentro de los templos y los hogares sería absoluta. Por ningún motivo, se decía, sería posible dictar o aprobar leyes que restringiesen, reglamentasen o prohibiesen una religión.⁵⁷

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folios 4462-4462v.

⁵⁷ AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folio 4463v.

Sobre el vínculo entre religión y educación, en el artículo 113 del Capítulo IX, sobre los Poderes Legislativo y Ejecutivo, se establecía que la Corte Suprema de Gobierno debía elaborar un proyecto de ley para unificar el programa de estudios en todos los planteles de enseñanza, con el fin de garantizar los derechos de los alumnos y los padres de familia consignados en el artículo 9 (relativo a la educación); además de que tendría que expedir un reglamento para “imponer el mayor alto grado de MORALIDAD, mayor aprovechamiento y disciplina en el sistema educativo”.⁵⁸ Por otra parte, en el artículo 220 del Capítulo XX de las Previsiones Generales se establecía que los templos, hospitales, casas de oración y de beneficencia, colegios, planteles de enseñanza y demás edificios que al año 1910 estaban administrados y en posesión de las asociaciones religiosas o los ministros de las religiones, y hubieren sido confiscados, serían restituidos inmediatamente a la entrada en vigor de la Constitución de 1928.⁵⁹ Finalmente, con relación al asunto religioso, vale la pena destacar que en el artículo 233 del mismo capítulo se estipuló que todas las leyes, decretos, reglamentos o disposiciones que contravinieran los mandatos expresos de la Constitución o que fuesen contrarios a su espíritu de libertad, igualdad en el derecho y de justicia, habrían de derogarse, en particular “las leyes llamadas de REFORMA y las de Reglamentación de Religiones y Cultos”.⁶⁰

La organización social y las corporaciones

Retomando la visión tomista de la organización social y la idea de los cuerpos intermedios, para alcanzar la armonía dentro de

⁵⁸ AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folio 4474.

⁵⁹ AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folio 4491.

⁶⁰ AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folio 4492.

la sociedad y entre ésta y el Estado, el Capítulo XIV se dedicaba a las Corporaciones Sociales del Municipio. En su artículo 167 se estableció que era obligatorio para cada municipio y sus habitantes la formación de asociaciones o corporaciones, con el fin de que los ciudadanos no perdieran los beneficios establecidos por la Constitución, los cuales requerían de la participación organizada. Se consignó el necesario establecimiento de cámaras de comercio e industria y un sindicato de agricultores. Los campesinos, obreros y trabajadores, así como empleados y artesanos, debían crear una Liga del Trabajo. Y los padres de familia y tutores debían consolidar a la Asociación de Padres de Familia.⁶¹ El objetivo de las corporaciones sociales era contribuir al mejoramiento de las condiciones de cada grupo y vincularse con los ayuntamientos, que, según la fracción VII del artículo 144 debían atender y responder las solicitudes y memoriales dirigidos por dichas corporaciones.⁶²

En consonancia con un proyecto clave de la Liga y de un sector del catolicismo que proponía la necesidad de desarrollar a la mediana y pequeña empresa, y a la clase media rural, se bosquejaba la necesaria creación de Cajas de Ahorro y Crédito, un proyecto del cual Miguel Palomar y Vizcarra era especialista y cuyo origen provenía del modelo alemán, conocido como Sistema Raiffeisen. En la cláusula 168 se planteaba que la Cámara de Comercio e Industria debía fomentar y consolidar el crédito. El Sindicato de Agricultores, por su parte, nombraría una Comisión de Parcelarios que atendiera el problema agrario en todo lo referente a los fraccionamientos y reparticiones realizadas hasta 1927, y sería también su obligación proporcionar las estadísticas

⁶¹ AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folio 4482.

⁶² AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folio 4478v.

sobre cosechas, siembras, cultivos, etc. La Liga del Trabajo procuraría la fundación de cajas de ahorro, uniones mutualistas de consumo, de expendio y de trabajo. Dicha organización, también habría de capacitar a los obreros respecto a sus derechos y los representaría en todos los conflictos judiciales y extrajudiciales.⁶³

En el artículo 170 se precisó que las corporaciones no podrían tratar en sus asambleas ni en sus escritos asuntos relativos a la política o a la religión, excepto la Asociación de Padres de Familia en el caso específico de la educación a la niñez.⁶⁴ La Liga de Defensa de la Libertad sería la encargada de coordinar las acciones de todas las corporaciones sociales con distintos fines, inclusive para promover la integración de una Asamblea que sería la encargada de nombrar a los magistrados para la integración del Gobierno General, en caso de que la Suprema Corte de Justicia de la Nación optara por no reconocer a la Constitución de 1928.⁶⁵ Las corporaciones sociales, según el artículo 169, se registrarían en el ayuntamiento correspondiente y para gozar de los derechos establecidos en la Constitución debían estar conformadas al menos por 20% de los miembros de cada municipio.⁶⁶

⁶³ AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folio 4482.

⁶⁴ AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folio 4482v.

⁶⁵ AHUNAM/IISUE, FLNDLR, folio 4482.

⁶⁶ *Ibidem*.

Comentarios finales

El activismo católico no sólo transgredió las normas de facto y de jure que organizaban la vida social y política de las primeras décadas del siglo XX. Una de las formas en las que dicho activismo incidió en la vida pública fue mediante la definición y el ejercicio de una ciudadanía católica que, así como retomaba varias de las demandas y propuestas históricas del conservadurismo católico, también hizo suyos valores y principios importantes del liberalismo político y el republicanismo.

Además de crear organizaciones sociales, grupos cívicos y partidos políticos, el activismo católico también confrontó al proyecto de la posrevolución a través del plano jurídico. La Constitución de 1928 es la muestra de que los abogados católicos contribuyeron a desarrollar una propuesta alternativa para la organización social y política, y para la acción de gobierno. El documento expone interesantes elementos que contribuyen a complejizar el análisis sobre el activismo católico y su aportación a la formación de ciudadanos en las primeras décadas del siglo pasado y en plena posrevolución. Sin embargo, también es importante reconocer que, en posteriores estudios, será necesario avanzar en una revisión más detallada de dicho texto, para observar otras facetas de un proyecto católico que más allá de lo religioso, estaba definido por los intereses de grupos privilegiados y por una concepción conservadora de la moral pública. En esta perspectiva, será imprescindible revisar otros asuntos relevantes como los relativos a la concepción sobre la propiedad privada y la relevancia que otorgaron a los empresarios. Es decir, como parte de la argumentación sobre el importante papel que debían jugar las asociaciones intermedias, será imprescindible volver sobre el poder político que se otorga a las cámaras empresariales y de comercio e industria,

tal como queda consignado en el artículo 137, en las fracciones V y VI. Otro asunto relevante sobre la dimensión económica de la Constitución de 1928 es el llamado que se hace para que el gobierno otorgue garantías y seguridad a intereses empresariales extranjeros, que incursionen en sectores estratégicos de la economía como el petrolero y el minero. De igual forma, una asignatura pendiente es la visión que se presenta en el documento sobre el desarrollo del campo y, en este sentido, sobre la demanda de rectificación en la distribución de tierras y su posible restitución, establecida en el artículo 37.

Por supuesto, como parte de la formación de una cultura ciudadana, será necesario profundizar en la serie de prescripciones morales y sobre el cuidado de las buenas costumbres, para formar buenos ciudadanos católicos y mexicanos. En varias partes de la constitución se establecen lineamientos respecto al comportamiento social, al vestido, la higiene y la salud de los habitantes del país, y aparecen como elementos indispensables para el ejercicio de algunos derechos. Por ejemplo, en el artículo 73 fracción V se establece que los derechos y prerrogativas de los ciudadanos quedarían suspendidos por “vagancia y ebriedad”. Esta situación va de la mano con la prohibición que se establece en el artículo 144, relativa a los deberes de los gobernantes en los municipios, en cuyo inciso G de su fracción XIII niega la posibilidad de autorizar el establecimiento de casas de juego que permitan el uso de drogas, y define como parte de sus obligaciones la persecución del alcoholismo y la vigilancia y reglamentación de la prostitución.

En fin, la Constitución de 1928, coloquialmente conocida como la Constitución de los cristeros, es un documento cuyo análisis, sin duda, contribuye a la historiografía sobre el siglo XX mexicano y sobre los procesos de formación de una cultura

ciudadana por parte de otros actores opositores al régimen de la posrevolución, así como a la historia del constitucionalismo en México, una veta muy poco explorada en la perspectiva de las derechas.

BIBLIOGRAFÍA Y RECURSOS ELECTRÓNICOS

- Cienfuegos Salgado, D. (2004). *El derecho de petición en México*, Serie Doctrina Jurídica, Núm. 182, México, UNAM/IIJ.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, Diario Oficial de la Federación, 1917.
- Fix-Zamudio, H. (1993). *Ensayos sobre el derecho de amparo*, México, UNAM/IIJ, en <https://www.biblio.juridicas.unam.mx/bjv/detalle-libro/911-ensayos-sobre-el-derecho-de-amparo>
- González, M. del R. “Los nuevos comienzos en la historia del derecho en México (1810-1917)”, en Alicia Mayer (coord.), *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, 181.
- Guerra Manzo, E. (2005). “Las encrucijadas del catolicismo intransigente-demócrata (1929-1932)”. *Signos Históricos*, núm. 14, julio-diciembre.
- Hernández Vicencio, T. (2014). *Revolución y Constitución. Pensamiento y acción política de tres católicos mexicanos en la primera mitad del siglo XX*, México, INAH.
- Lira, E. y Villanueva G. (2005). La Constitución de los cristeros y otros documentos. *Cuadernos del Archivo Histórico de la UNAM* 18, Serie Fuentes para la Historia, México, UNAM.
- Lombardo Toledano, V., (1963). *La Constitución de los cristeros*, México, Librería Popular.
- López Menéndez, M. (2021). Martirio, justicia formal y justicia sustantiva en el discurso de la “Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa: Una interpretación a partir de la muerte de Miguel Agustín Pro, 1927-1929”, en Tania Hernández, Austreberto Martínez, Laura Camila Ramírez y César Valdez (coords.), *Las derechas mexicanas frente a la Constitución, siglos XX y XXI*, México, UIA, pp. 183-213.
- Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, Comité Directivo-Oficina Central, *La acción cívica, la religiosa, la social, la política y la bélica*, agosto de 1928, Archivo de la LNDLR, Histórico de la UNAM.
- Olivera Sedano, A. (1966). *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929. Sus antecedentes y consecuencias*, México, INAH.

- Olmos Velázquez, E. (1991). *La Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa en el conflicto religioso mexicano (1925-1929)*, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana.
- Ramírez Rancaño, M. (2006). *El patriarca Pérez. La iglesia católica apostólica mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Sociales.
- Torres Meza, M.P. (1998). “El proyecto social y político de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, 1925-1929”, tesis de maestría, Instituto Mora.
- Valdez Chávez, C. E. (2018). La Liga Nacional de la Defensa de la Libertad Religiosa desde los ojos del Estado mexicano. *Con-temporánea*, (9), en <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/contemporanea/article/view/13219>

ARCHIVO

- Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Sobre la Universidad y la Educación, Fondo Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa.

TESIS

- Guerrero Medina, A. (2021). “Católicos mexicanos en el extranjero: la Unión Nacional de Todos los Amigos (VITA México) de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, 1925-1934”, tesis doctoral, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- Hanley Clark, T. (1977). “Civilian Leadership of the Cristero Movement, The Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa and the Church State Conflict in Mexico 1925-1938” tesis doctoral, Nueva York, Columbia University, 620 p.
- Herrera Vega, I. (2019). “La Constitución de los Cristeros Constitución Política de la República Mexicana de 1928”, tesis de maestría, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en http://bibliotecavirtual.dgb.umich.mx:8083/xmlui/bitstream/handle/DGB_UMICH/1396/FDCS-M-2019-0277.pdf?sequence=1



Yves Bernardo Roger Solís es investigador de la Prepa Ibero, Campus Ciudad de México y del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores. Historiador, politólogo y educólogo. Miembro de la Comisión de Estudios Históricos de la Iglesia en América Latina y el Caribe (CEHILA). Profesor invitado de la Universidad Católica de América en Washington, DC. (COMEXUS Fulbright-García Robles 2019).

Una pausa en el conflicto entre la izquierda y la derecha: la ciudadanía católica, la expropiación petrolera y el fin del conflicto religioso en México

YVES BERNARDO ROGER SOLIS

Resumen

Este capítulo se enfoca en el impacto que jugó el 18 de marzo de 1938 (de manera simbólica) y el proceso de la expropiación petrolera en la relación entre la ciudadanía católica y el Estado posrevolucionario, así como el impacto del cambio de postura de los obispos frente a la propuesta revolucionaria. Pretende mostrar cómo la expropiación fue un momento clave, único para crear un clima que propició una unión nacional más allá de acuerdos formales, sean estos públicos o discretos.

Palabras clave: Ciudadanía, catolicismo, *Modus Vivendi*, Expropiación petrolera, Lázaro Cárdenas.

A break from the Left and Right conflict: Catholic Citizenship, the petroleum industry's nationalization and the end of the religious conflict in Mexico

Abstract

This chapter focuses on the impact (in a symbolic way) of March 18, 1938, the petroleum industry's nationalization date in Mexico, on the relationship between Catholic citizenship and the post-revolutionary state. It also addresses the impact of the bishops' change of position on the revolutionary proposals. It aims to show how the nationalization process was a unique moment in creating a climate that favors a political union beyond informal agreements.

Keywords: Citizenship, Catholicism, *Modus Vivendi*, petroleum industry's nationalization, Lázaro Cárdenas.

Introducción

Antes de que el COVID viniera a cambiar nuestra cotidianidad, antes de que el terrible conflicto entre Ucrania y Rusia produjera entre muchas otras tragedias humanas, un aumento brutal del costo de los hidrocarburos, cuando todavía existía la idea (para algunos ilusos entre los cuales me incluyo) de que no habría más gasolinazos en México,¹ en mayo de 2019, el presidente mexicano Andrés Manuel López Obrador firmaba un convenio con J.P. Morgan Chase & Co., HSBC Holdings plc and Mizuho Financial Group Inc., para refinanciar la deuda de Petróleos Mexicanos, PEMEX y asegurar futuras inversiones. El banco J.P. Morgan ha sido un inversionista fundamental en México y banqueros o exbanqueros han desempeñado un papel prominente a nivel político, económico y cultural en nuestro país. El ejemplo más famoso fue el del embajador Dwight Morrow estudiado ampliamente por Franco Savarino y Carmen Collado. Otro caso fue el de Thomas W. Lamont, “el embajador de Wall Street”, estudiado en el mundo anglosajón y poco en México. En la segunda mitad de los años veinte la figura de Dwight Morrow fue fundamental para permitir un diálogo entre autoridades civiles y religiosas en México. Fue en su momento una persona clave quien tenía el oído del presidente Plutarco Elías Calles y también

¹ Cabe señalar que las diferentes políticas gubernamentales de México han oscilado entre subsidiar o vincular los precios de la gasolina, con relación a los del mercado internacional. Durante el gobierno de Felipe Calderón, el combustible pasó de 6.74 a 10.72 pesos, puesto que optó por no subsidiar, con Enrique Peña Nieto el precio pasó de 10.81 pesos en 2012 a 19 pesos en 2018 mediante una política de deslizamiento mensual, aunque posteriormente aceptó basarse en las referencias internacionales. El actual presidente eligió el subsidio, al igual que otros gobiernos previos: en diciembre de 2018 el costo promedio era de 18.32 y en marzo de 2023 la gasolina Premium llegó a 24.07 pesos.

de John Burke, el secretario general de la *National Catholic Welfare Conference* (NCWC en lo sucesivo). Bancos, sector petrolero y conflicto religioso en México están entrelazados y de eso no hay duda.

En este capítulo planteo que el proceso de la expropiación petrolera de 1938 representó una fase fundamental para que los católicos pudieran recuperar el espacio público y con ello la posibilidad de ser a la vez creyentes y ciudadanos. Se trata de un periodo capital en el que los católicos obtuvieron garantías, sin modificación de las leyes, en el ejercicio de sus derechos políticos y creencia religiosa. Fueron momentos clave para que el conflicto entre el Estado y la Iglesia en México entrara en una nueva etapa, y se dejara de lado la confrontación. Por eso es tan importante entender el desarrollo que se vivió en la segunda mitad del sexenio cardenista, ya que definió las relaciones entre la Iglesia y el Estado de los cincuenta años posteriores. Este nuevo periodo se caracteriza por relaciones políticas cordiales, con altas y bajas, un *Modus Vivendi* representado por la tolerancia mutua, y un acuerdo político tácito de cooperación en torno a temas de la agenda nacional que duró hasta 1992. La expropiación petrolera, que se tiene que pensar como un proceso y no como un acontecimiento de un día, propició las condiciones de una transformación fundamental del papel que jugaría la ciudadanía política católica en México.

En este sentido, me baso en la noción de catolicismo político desarrollada por Robert Curley (2018, 3-6) y su idea de que el hecho de que los católicos sean creyentes no les resta fuerza ciudadana (Curley, 2018, 261-271). Esa idea me parece fundamental para entender la participación política de los católicos en las tres primeras décadas del siglo XX, tal y como lo hizo Curley en su más reciente libro, y creo que me es útil también para analizar el rol político que los católicos jugaron en la cuarta década de

dicho siglo. No se puede comprender el impacto que provocó la expropiación petrolera si no se entiende al mundo católico en esta dualidad de ciudadanos y creyentes y se separa el espacio público político de su fe y aspiraciones. El ser humano no puede separar su esquema de creencias religiosas de su actuar político. Ambos pueden llegar a provocar tomas de decisiones políticas, pero existe una relación estrecha entre las creencias y aspiraciones para la vida pública. En México, como en otros países donde el proceso modernizador fue acompañado de una propuesta secularizadora, se ha pretendido separar el aspecto religioso del político, reservando la esfera privada para el primero y la pública para el segundo, a diferencia de los Estados Unidos, por ejemplo. Sin embargo, algunos católicos involucrados en política han buscado conciliar ambas visiones y establecer hasta en regímenes políticos republicanos, el reinado social de Cristo. Esta pretensión se vio limitada también a partir de los años treinta cuando los obispos católicos le pidieron a sus fieles privilegiar la acción social a través de la Acción Católica y limitar o renegar a su confesión católica cuando participen de la política (Solis, 2016; Meyer, 2021; Villanueva, 2022). Lo que está en juego son tanto los derechos políticos de los católicos como su derecho a la libertad de creencia. La aportación de Robert Curley es básica para entender mejor el rol de la práctica religiosa en la vida social, este autor considera que “la práctica religiosa no se limita a los rezos, las devociones o la celebración de los sacramentos, sino que también incluye las actividades sociales enmarcadas por el espíritu de la libertad religiosa y el discurso político” (Curley, 2018, 261). Para él, la propuesta política de la ciudadanía católica consistía en establecer todo en Cristo. De manera más precisa las redes del catolicismo social mostraban un papel clave tanto de líderes del clero como líderes laicos y se

basaba en una organización sumamente eficaz a nivel nacional cuya base era la parroquia, espacio de militancia disciplinada, que le servía tanto a la jerarquía católica como a organizaciones tipo los operarios guadalupanos, los Caballeros de Cristo o la renovada Acción Católica (Curley, 2018, 264).

Este capítulo se enfocará en el impacto que tuvo el 18 de marzo de 1938 (de manera simbólica) y el proceso de la expropiación petrolera en la relación entre la ciudadanía católica y el Estado posrevolucionario, así como del papel del cambio de postura de los obispos frente a la propuesta revolucionaria. Pretendo mostrar que la expropiación fue un momento clave, único para crear un clima que propició una unión nacional más allá de acuerdos formales, hayan sido públicos o discretos.² La idea es proponer un contexto que permita entender cómo un suceso detonador permitió una nueva etapa en la creación de la noción de ciudadanía, con la entrada plena del mundo católico en la participación de la esfera pública. A diferencia de otros capítulos de esta obra no quiero trabajar un momento de tensión y oposición entre derecha e izquierda sino más bien entender la expropiación petrolera como una condición que permitió a que visiones encontradas en torno a la participación política pública pudieran finalmente coincidir en un nuevo marco político plural y diverso. Las múltiples quejas y presiones de los católicos para modificar la constitución son ejemplo de ello. Los recursos legales no fueron exitosos y se vieron traducidos en un proceso de simulación en el cual los católicos no pudieron participar de manera abierta en partidos confesionales. El

² Este capítulo se inserta en la línea abierta por Jean Meyer en 2009 cuando publicó su artículo: “Cárdenas, la cuestión religiosa y el petróleo: el 18 de marzo de 1938.” con base en los documentos vaticanos que le proporcioné.

último intento de partido abiertamente confesional en México fue el Partido Nacional Católico (PNC) activo entre 1911 y 1913. Más aún, quienes querían ser funcionarios públicos tenían que llenar formatos en los cuales renegaban de su fe. Ello provocó que la iglesia católica diera una serie de indicaciones y recomendaciones a sus fieles para autorizarles trabajar con el gobierno a pesar de las restricciones y limitaciones abiertas a su fe y sus creencias. Este fenómeno común en los años veinte siguió también durante la transformación del Partido Nacional Revolucionario (PNR) en Partido de la Revolución Mexicana (PRM) con Cárdenas. Tras las iniciativas de las dietas, los congresos, así como la organización de sindicatos durante la segunda década del siglo XX, se observó la creación de un escenario de confrontaciones que provocó el colapso del espacio público (Curley, 2018, 201-234). Se vivía en un contexto en el que la posibilidad de debate público le dio paso a un mundo donde la ciudadanía católica optó cada vez más por una actitud de resistencia. Un ejemplo de ello es el destino martirial de Anacleto González Flores (1888-1927) donde la cuestión social y la defensa de la libertad y la propiedad eran claves, pero no podían ser tratadas con estrategias públicas. Se tenía que jugar y negociar a nivel local en paralelo a las fuerzas revolucionarias que se institucionalizarían con la fundación del Partido Nacional Revolucionario, verdadera correa de transmisión de las demandas de amplios grupos sociales. Tras los arreglos, la Iglesia católica institucional optaría por una refundación de la Acción Católica Mexicana, sometida totalmente a la jerarquía. Por eso, muchos ciudadanos católicos decidieron en varios espacios de la república mexicana reorientar su acción política y promover un tipo de trabajo político velado que fomentaba la existencia de grupos reservados que no llamaban a una participación

ciudadana abierta ni democrática (Ortoll, 1990; Serrano 1990; Solís 2008; González, 2019). La expropiación petrolera marcó una nueva etapa de simulación, porque sin modificaciones del marco legal los católicos dejaron de ser los enemigos del Estado y del proyecto revolucionario, con excepción de los ministros de culto, y pudieron participar de la política nacional sin renegar de su fe. El cuerpo documental analizado en este trabajo proviene fundamentalmente de los fondos de la *Catholic University of America* y en particular de los fondos de la NCWC, de los Archivos Apostólicos Vaticanos, así como de hemerografía de la época.

En la primera parte de la reflexión haré un breve recuento de las tensiones existentes entre Iglesia, productores petroleros y Estado a principios de los años treinta. En la segunda mostraré cómo la nacionalización del petróleo promovida por Lázaro Cárdenas se volvió el catalizador del *Modus Vivendi*, la apertura de la esfera política para los católicos y el día que marcó el inicio de la unión nacional y la concordia.

Problemas petroleros, educativos y la tensión religiosa a principio de los años treinta

El escenario económico de la Gran Depresión también afectó la situación religiosa, y el petróleo fue el primer producto en causar problemas. “Los disturbios políticos y el aumento de los costos de producción en México, además del descubrimiento de depósitos de petróleo fácilmente aprovechables en Venezuela, llevaron a una contracción en la producción. Para 1927, la producción de petróleo de Venezuela superaba a la de México. A partir de 1932, México sólo producía el 18 por ciento de lo que había generado en 1922” (Raat, 2004, 127).

Petróleo, propiedad privada y el aspecto religioso en el inicio de los años treinta

Uno de los testimonios más importantes de la época, fue el de Walter Lippmann, analista político, editor del *New York World*, amigo cercano de Dwight Morrow y John Burke, quien el primero de enero de 1930 escribió un análisis revelador sobre el papel de la mediación estadounidense y la cuestión del petróleo sólo seis meses después de la supuesta solución de la problemática religiosa hacia 1929:³

La solución de la controversia del petróleo no es en sí misma parte de esta historia, pero tuvo al menos dos consecuencias inmensamente importantes en el conflicto religioso. Convenció tanto al presidente Calles como a todos, excepto el menos inteligente de sus oponentes, de que la intervención estadounidense ya no estaba a la orden del día. [...] También obligó a los opositores del régimen, sean laicos o clericales, a enfrentar el hecho de que no podían contar con ninguna ayuda externa para llevar a cabo rebeliones contra el gobierno. La eliminación de la amenaza intervencionista cortó las iniciativas de los intransigentes en ambos campos. No es una mera coincidencia, creo, que la primera reunión [en abril de 1928] entre el presidente Calles y el padre Burke haya tenido lugar a las dos semanas del anuncio público de la solución de la controversia petrolera mexicano-estadounidense. (Lippmann, 1930, 200-201).

³ W. Lippmann escribe en la prestigiosa revista *Foreign Affairs* y realiza algunos ataques temporales que podrían confundir al lector pues no toma en cuenta el papel jugado por Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles en la cuestión petrolera. Tampoco alude a las decisiones de Emilio Portes Gil (en el cargo presidencial como interino, entre diciembre de 1928 a diciembre de 1929, tras el asesinato de Obregón, en julio de 1928), o de Pascual Ortiz Rubio, electo en 1929, quien renunció al cargo en febrero de 1932. Tampoco evalúa las decisiones del presidente sustituto, Abelardo L. Rodríguez, quien concluyó el sexenio en 1934.

Sin embargo, la cuestión religiosa, ni la petrolera, fueron realmente solucionadas en 1928 o 1929 y en el caso de la cuestión religiosa, no fue durante la presidencia de Calles sino durante el gobierno interino de Emilio Portes Gil que la Santa Sede optó por aceptar el pacto de caballeros que fructificó en los arreglos. Más bien se fue dando una pausa en la tensión existente que solamente duró algunos meses (Meyer, 2009, 51) y durante la cual varios jefes y soldados cristeros fueron asesinados. A ese periodo el historiador Jean Meyer, le dio el nombre de *Modus Moriendi* (Meyer, 1994, 344-346). Dwight Morrow terminó su periodo como embajador que duró de 1927 a 1930 y en su lugar fue nombrado Reuben Clark (1930-1933). Durante el fin del Maximato y todo el periodo de Cárdenas, el embajador fue Josephus Daniels (1933-1941). El actuar e interacción de los diferentes embajadores con el gobierno mexicano respondió a las transformaciones de la política exterior estadounidense que transitó de la diplomacia del dólar a la política del buen vecino. A nivel religioso, los asesinatos de jefes cristeros, las políticas educativas y las restricciones al culto muy pronto provocarían el recrudecimiento de las tensiones entre la esfera católica y el Estado. Algo, que en 1930 Walter Lippmann no podía anticipar: un nuevo conflicto religioso que se dio en los años treinta, conocido entre los cristeros e historiadores como La Segunda. La década de los años treinta sería todavía más tensa y complicada que la de los veinte y si bien la defensa armada, como se hacía referencia al movimiento cristero en la Santa Sede, no recibiría más el apoyo unánime de los obispos, la resistencia de los cristeros continuó durante gran parte de los años treinta.

En paralelo a esas tensiones nacionales, a nivel de la relación entre México y Estados Unidos, el papel de los migrantes mexicanos en el campo y en las ciudades empujó a diferentes actores

políticos en Estados Unidos a tomar en cuenta cada vez más a los católicos latinoamericanos y en particular a los mexicanos (Young, 2015, 144-149). La cuestión mexicana vinculada a temas religiosos y económicos fue también un tema recurrente en periodos electorales. Tanto la cuestión religiosa como los asuntos petroleros no se resolvieron cabalmente en la década de 1920. Durante los años treinta, la discusión sobre las propiedades de la tierra y el subsuelo seguía siendo un tema importante, tanto para los productores de petróleo como para la Iglesia y los campesinos católicos. La ciudadanía católica seguía en oposición a los proyectos nacionales y estaba en el mundo rural al menos alejada del proyecto integrador del Partido Nacional Revolucionario creado por Plutarco Elías Calles. Oposición similar a la que existía durante el periodo revolucionario, cuando los católicos, así como otras fuerzas ciudadanas en México, fueron excluidos de la participación en la creación de la Constitución de 1917. Existía una clara tensión entre ambas instituciones. El PNR pretendía tener el monopolio de las reivindicaciones sociales y políticas de todos los sectores productivos: campesinos, obreros, funcionarios. Este proyecto entraba en rivalidad con el modelo desarrollado desde finales del siglo XIX y principios del siglo XX por los católicos mexicanos que habían abrazado los ideales del catolicismo social. En el caso de México las múltiples dietas, reuniones, congresos habían permitido la formación de sindicatos, agrupaciones de trabajadores del campo, de la ciudad y también profesionistas que querían vivir su fe y aplicarla en los sectores productivos. Es importante, sin embargo, mencionar que un sector significativo de políticos mexicanos confesaba al menos en privado su fe católica. Entre esos políticos destaca Pascual Ortiz Rubio y parte de sus funcionarios. Por ello, entre otros acontecimientos, los sectores más radicales

y anticlericales del PNR optaron por exigir la renuncia de los miembros de su gabinete partícipes del cuadringentésimo aniversario de la aparición de la virgen de Guadalupe en el Tepeyac en 1931.

En este clima de tensiones se debe entender la participación y la resistencia de la ciudadanía católica. No todos recurrieron a las armas, reorganizados en la Acción Católica, varones, mujeres y jóvenes de ambos sexos optaron por la resistencia civil y la educación clandestina. Se fue creando también un movimiento de resistencia legal, apoyado por abogados católicos que promovieron amparos para no acatar los artículos constitucionales anticlericales o las leyes adversas a su fe o recuperar bienes confiscados (Mijangos, 2020, 54-89). Las cuestiones económicas, sociales y religiosas están íntimamente relacionadas. Conviene aclarar, sin embargo, que el tema de la nacionalización ha sido diferente desde la perspectiva de la iglesia católica y la de los petroleros. Para los católicos, el tema no estaba vinculado a que fueran dueños de las tierras donde se realizaban las exploraciones petroleras. Si uno analiza las peticiones en contra de las nacionalizaciones de bienes promovidas por los obispos mexicanos se puede ver que la gran mayoría de ellas involucraban bienes que servían para el culto público o la educación. No existía, al menos por parte de los obispos, deseo de recuperar tierras de cultivo o grandes bienes terrenales para la producción. Lo anterior no significa que varios católicos no fueran vejados en torno a sus posesiones y tierras, sólo que el conflicto entre el Estado y la Iglesia institucional en torno a la nacionalización de bienes estaba enfocado a espacios de culto público y difusión de la educación católica mayoritariamente. El historiador Pablo Mijangos en un estudio sobre los amparos describe de manera muy precisa los espacios en pugna.

Todos los bienes raíces adquiridos, poseídos o administrados por la Iglesia, o los capitales impuestos sobre ellos, debían pasar inmediatamente al “dominio directo de la Nación”. De manera explícita, esta fracción señalaba a los conventos, obispados, casas curales, seminarios y asilos o colegios de asociaciones religiosas, como ejemplos de esta clase de bienes, y subrayaba que “los templos destinados al culto público son de la propiedad de la Nación, representada por el Gobierno Federal, quien determinará los que deben continuar destinados a su objeto” (Mijangos, 2020, 65).

Es importante aclarar este punto y no pensar que los católicos se oponían a las nacionalizaciones porque eran dueños de tierras donde se realizaban exploraciones petroleras y, por lo tanto, su oposición respondía solamente a intereses económicos. Sin embargo, coincidían en sus denuncias y un sector significativo de los católicos, desde el pueblo seglar hasta los obispos se apoyaban en abogados católicos para llevar a cabo su resistencia jurídica tanto en tribunales de distrito como en la suprema corte. Entre los abogados católicos más famosos se encuentran Adalberto Abascal, Rafael Ceniceros Villareal, Eduardo Correa, Guilebaldo Murillo, Rafael Henríquez, Manuel Herrera Lazo o Fernando Noriega. Es necesario entender que por ello fue tan relevante la expropiación petrolera. La postura de la Iglesia frente a la nacionalización había sido de rechazo.⁴ Se trata de un punto importante y ejemplo de que la expropiación petrolera representó un momento extraordinario.

⁴ Archivo Histórico del Arzobispado de México (en adelante AHAM), fondo Pascual Díaz Barreto, “Carta sobre comunismo y nacionalización de bienes”, 1935, caja 15, exp. 10.

Propiedad, petróleo y descontento religioso entre 1933 y 1937

La aplicación de la política agrarista de Cárdenas entre 1935 y 1937 aumentó las tensiones en el sector de los pequeños, medianos y grandes propietarios, entre quienes se encontraban católicos. “En 1935, de nuevo inició una nueva ola agrarista, el ‘agrarismo tutelar’, el institucionalizado o corporativo, con base en esa Ley de Expropiación de Latifundios de mayo de 1934” (Contreras Valdez, 2020, 293). Es decir que para esos años el impacto económico pesó de manera más clara en la decisión de algunos ciudadanos católicos para oponerse al gobierno e intentar frenar el proyecto de transformación del campo que promovía.

México se recuperó mucho más rápido de la Gran Depresión que Estados Unidos o Europa. La recuperación comenzó en 1933 y fue ayudada por las políticas monetarias y fiscales poco ortodoxas de la presidencia de Cárdenas de 1934 a 1940 [...] México también se benefició de un grupo relativamente diversificado de productos de exportación, entre los cuales destacaban las frutas, el café, la producción vegetal y el petróleo (Raat, 2004, 128).

En 1934 se descubrieron nuevos campos petroleros, más fáciles de perforar, en Poza Rica, Veracruz y el petróleo mexicano suscitó un interés renovado por parte de las compañías británicas y neerlandesas. Hacia 1935 se vivió un año muy tenso que marcó una recrudescencia de la violencia anti-religiosa. La educación socialista y sexual estaba a la orden del día y la violencia era aún peor que durante los tiempos revolucionarios y la primera era cristera (Meyer, 1994, 266-74; Solís, 2018, 191-234). Los documentos resguardados en el Archivo General de la Nación (AGN), en el Arzobispado de México, y en la Santa Sede

muestran que la situación estaba más precaria que cuando se suspendió el culto en 1926. “En el momento que Cárdenas triunfó sobre Calles, en junio de 1935 no quedaban más que 305 sacerdotes autorizados en todo el país, y 17 estados no toleraban a uno solo en su territorio. Cerca de quinientas iglesias y edificios eclesiásticos habían sido confiscados. Además 127 iglesias fueron retiradas del culto en 1934 y 264 en 1935” (Meyer, 2009, 51).

La situación religiosa era tan problemática que varios grupos católicos estadounidenses entre los cuales destacan los Caballeros de Colón (Redinger, 2002, 503-510; Redinger, 2005, 116-143; Meyer, 2008, 266-274) activaron nuevamente sus redes para promover un mayor intervencionismo norteamericano. En 1935, el Senado de los Estados Unidos promovió una investigación, que dio pie a la famosa Resolución Borah (Cronon, 1958, 201-230; Redinger, 2002, 510-516; Redinger, 2005, 125-130; Solis, 2019, 126-147). Su objetivo era alertar al gobierno de la terrible situación religiosa en México y presionar a la administración Roosevelt para que hubiera una participación más abierta de los Estados Unidos en los asuntos mexicanos. Este episodio demostraba claramente la importancia de la participación de los Caballeros de Colón y la NCWC⁵ y su modo de cabildear.

El Departamento de Estado de los Estados Unidos estaba siguiendo una política diseñada para poner fin a la depresión en América del Norte. La Política del buen vecino de Franklin Roosevelt fue una extensión del *New Deal* aplicada a las relaciones exteriores. Siguiendo

⁵ El *National Catholic War Council* fue creado durante la Primera Guerra Mundial. En 1922 fue transformado en la *National Catholic Welfare Conference* (NCWC), que es el órgano oficial de la jerarquía católica en los Estados Unidos. En la actualidad este organismo se ha transformado en la Conferencia de Obispos Católicos de Estados Unidos (USCCB) por sus siglas en inglés.

las prácticas de su predecesor, Roosevelt quería el fin de la diplomacia de las cañoneras,⁶ la intervención militar y la creación de una alianza interamericana que aislara al hemisferio de los problemas europeos y asiáticos (...) Roosevelt quería combatir la depresión estimulando el comercio y las inversiones en América Latina. Para ello, limitó las alianzas regionales, impidió los acuerdos de trueque con potencias hemisféricas adicionales, extendió créditos a las naciones latinoamericanas y estableció un sistema bancario interamericano. La economía subutilizada de Estados Unidos necesitaba clientes para comprar sus bienes industriales y absorber sus excedentes de capital. México necesitaba un mercado restaurado para comprar sus materias primas y metales preciosos. Este era el ideal interamericano; abandonar la fuerza por una cooperación que sería mutuamente beneficiosa para ambas partes, una especie de buena vecindad entre mexicanos y estadounidenses (Raaf, 2004, 129).

Los procesos seguidos por los productores de petróleo estadounidenses y los católicos mexicanos fueron paralelos en algunos momentos y sus peticiones coincidían en la Secretaría de Estado en Washington, sin ser acciones conjuntas ni coordinadas. En 1935 los obispos realizaron un opúsculo más para pedir una modificación a la ley de nacionalización de bienes y la modificación de los artículos constitucionales, sin tener éxito alguno.⁷ En un plano similar, los Caballeros de Colón en Estados Unidos pudieron utilizar tanto argumentos económicos como de propiedad legal, y vincularlos con la falta de libertad en las

⁶ Recordemos que los Estados Unidos ocuparon militarmente en varias ocasiones los puertos de Tampico y Veracruz.

⁷ AHAM fondo Pascual Díaz Barreto, "Ocurso del episcopado nacional al señor presidente de la república sobre la Ley de Nacionalización de Bienes y modificación de los artículos constitucionales 3, 24, 27 y 130. 1935", caja 15, exp. 10.

expresiones religiosas para exigir un cambio de relaciones en Washington D.C. y solicitar el desconocimiento del gobierno mexicano (Puente, 2002, 110). Para los católicos, no era descabellado pensar en la nacionalización del petróleo. De hecho, existía en ese momento en la NCWC una sensibilidad muy particular hacia la cuestión petrolera. El secretario particular de John Burke, William Montavon, antes de integrarse a la organización católica, había trabajado para compañías petroleras, quienes le habían encargado negociar tratos comerciales en América Latina. En 1935, antes de que se hiciera una ley de expropiación en México; antes de que se fuera pensando en expropiar el petróleo, el padre John Burke le compartió a Montavon la posición oficial de la Iglesia Católica con respecto a la expropiación:

Se establece como principio que el Estado tiene la facultad de expropiar bienes para un fin público y que cada caso particular debe ser resuelto de acuerdo con las condiciones particulares [de cada lugar]. Si el Estado abusa de este poder, el propio Estado es responsable ante Dios. Cualquier persona lesionada tiene a su disposición la posibilidad de recurrir a los tribunales de justicia [competentes].⁸

Una postura, bastante sensata y prudente que le permitió a Montavon tener un marco de referencia cuando la situación lo ameritara. Los cambios significativos comenzaron en 1936, y empezó una mejora en las relaciones entre el gobierno y la Iglesia, un periodo de distensión. La cuestión del petróleo estaba entrelazada con la pacificación religiosa del país. La tensión

⁸ Father Burke to Montavon. Memorandum. The American Catholic History Research Center and University Archives (ACUA) National Catholic Welfare Conference, (NCWC), now on: ACUA-NCWC, Legal Department, caja 68, fólder 17, México: Correspondence: Rev. John J. Burke, 1933-1936, agosto 3, 1935.

entre las compañías petroleras extranjeras y el Estado mexicano iba a permitir a la Iglesia usar el contexto, como una oportunidad de reconciliación pública decorosa. Se le abría al Estado y a la Iglesia en México la posibilidad de hacer las paces defendiendo juntos los intereses nacionales. La nacionalización del petróleo representó una oportunidad única para ambos actores institucionales.

Petróleo y *Modus Vivendi* real

Dos arzobispos resultaron claves en la construcción del *Modus Vivendi* real y en el cambio radical de los ciudadanos católicos hacia el Estado posrevolucionario. El primero fue Luis María Martínez, arzobispo de México, encargado de negocio de la Santa Sede y sucesor de Pascual Díaz Barreto. El segundo fue el arzobispo de Guadalajara José Garibi y Rivera, sucesor de Francisco Orozco y Jiménez. Ambos eran las cabezas de la iglesia católica en México. Ellos reconocían que el proyecto de nacionalización petrolera estaba afectando la situación política y religiosa dentro de México.⁹

La nacionalización y el rol de los obispos en la transformación de la ciudadanía católica

Para el arzobispo Martínez el tema más importante de 1938 fue justamente el petrolero.¹⁰ La tensión se dio en torno a un tema nacionalista. Es fundamental entender este aspecto porque fue gracias a ello que los ciudadanos católicos pudieron unirse

⁹ Reporte N°3 de Luis María Martínez a Eugenio Pacelli. 25 de marzo de 1938. ASV (Archivio Segreto Vaticano) *Affari Ecclesiastici Straordinari, Messico*, periodo IV-11, pos. 593, 1938-1941. *Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari*, fasc. 390.

y sumarse al proyecto de nación mexicano impulsado por las fuerzas revolucionarias. La problemática se generó en el sector de los hidrocarburos. Aquí se aplica muy bien la teoría marxista de los medios de producción y la fuerza productiva del trabajo. Es decir, los trabajadores de las compañías petroleras extranjeras establecidas en México exigieron una mejor remuneración y una mejora significativa de sus condiciones laborales. El conflicto no se quedó a nivel laboral, sino que se volvió un tema de estado y social. ¿Quién debía ser beneficiado de las riquezas del subsuelo mexicano? ¿Los inversores británicos, franceses, neerlandeses o estadounidenses? ¿O debía existir un sistema de reparto que también beneficiara a la mano de obra mexicana? Las empresas controladas por fondos y administradores extranjeros rechazaron las peticiones de los trabajadores mexicanos (Álvarez de la Borda, 2011, 13-43). Frente a la imposibilidad de continuar una negociación optaron por manifestarse y llevar a cabo huelgas. Para evitar las multiplicaciones de manifestaciones que llevarían a una tensión política mayor que pondría en riesgo la precaria estabilidad social y política el poder ejecutivo les pidió a los trabajadores mexicanos regresar a sus labores.

En ese contexto, no se puede olvidar que en muchas entidades del país el gobierno central estaba en conflicto con partidarios de las opciones radicales de la revolución; es decir, seguían existiendo tensiones con los partidarios de Calles de un lado y los últimos cristeros del otro. De hecho, la última rebelión armada contra el gobierno central se llevó a cabo después de la expropiación petrolera: la rebelión cedillista de 1938, la cual, debido

¹⁰ No quiero entrar aquí en la descripción de los actores de los obispos que ya analicé en un estudio anterior. Sin embargo, retomaré parte de mi reflexión previa para explicar los cambios en el actuar de la ciudadanía católica (Solis, 2020).

a la tensión, seguramente esperaba que Estados Unidos la viera con buen ojo (Assad, 1979, 709-728). En el reporte que le mandaba a la Santa Sede en marzo de este año el arzobispo de México, Luis María Martínez, en su calidad de encargado de negocios, explicaba el proceso de la expropiación y también sus antecedentes, así como las tensiones políticas existentes en México. Si bien, no lo menciona en el documento que mandó a la Secretaría de Estado de la Santa Sede, es importante recordar que la expropiación había sido legalizada en 1936, con el propósito de “facilitar la expropiación de cualquier propiedad por causa de utilidad pública, estipulando que sería pagada de acuerdo con su valor fiscal en un plazo máximo de diez años” (Meyer, 2011, 51). El jerarca católico explicaba entonces que el plan de acción del presidente Cárdenas tuvo dos momentos fundamentales y opuestos. El primero, en 1937 consistió en pedirle a los trabajadores cesar las manifestaciones y huelgas y regresar a sus labores. El segundo consistió en convocar a la creación de una Junta de Conciliación y Arbitraje con atribuciones para poder dar solución de manera institucional al conflicto. “La [Confederación de Trabajadores de México (CTM)] pidió a la junta federal de Conciliación y Arbitraje que el litigio entre el [Sindicato de Trabajadores Petroleros de la República Mexicana (STPRM)] y las empresas fuera declarado conflicto económico” (Meyer, 2011, 56). En diciembre de 1937, la junta encontró responsables a las empresas petroleras controladas por intereses extranjeros y falló a favor de los trabajadores mexicanos, les exigió mejorar la situación salarial de sus empleados, mediante un pago extra de veintiséis millones de pesos anuales. Esta decisión provocó la inconformidad de las empresas petroleras y el 29 de diciembre de 1937 decidieron demandar un amparo a la Suprema Corte de Justicia de la Ciudad de México. El 1 de

marzo de 1938, la Suprema Corte de Justicia falló en sentido negativo a la petición de amparo de las compañías petroleras y les dio un plazo de siete días para cumplir con lo estipulado por la Junta Federal de Conciliación y Arbitraje. Según el arzobispo de México, se abrieron entonces dos caminos para las empresas: pagar el aumento salarial o salir del país. Las compañías petroleras se negaron a aceptar el fallo de la Corte Suprema, y cualquier negociación adicional con el presidente y las compañías petroleras fracasó.¹¹ Aunque en su informe a Roma no lo menciona el arzobispo, se hacía evidente que Cárdenas contemplaba la situación tensa en Europa para que los inversionistas europeos no recibieran apoyo de sus gobiernos, pues justamente en esas fechas los periódicos reportaban la tensión creciente entre Alemania y Austria, que resultaría en la anexión del segundo país por parte de los alemanes, el *Anschluss*. Esperaba también que frente a los problemas en Asia y la lenta recuperación económica en Estados Unidos, no se optara por una intervención militar en nuestro país (Hartch, 2006, 35).

A diferencia de los primeros años de la década de los treinta, se vio también reflejado un relajamiento de la relación entre la Iglesia católica y el Estado en los amparos promovidos por sacerdotes, religiosos, religiosas y seglares católicos.

En el tema de la nacionalización de bienes, las decisiones de la Corte también reflejaron la nueva política del gobierno. Aunque el sexenio cardenista es recordado por la magnitud del reparto agrario y la expropiación de la industria petrolera —es decir, por la aplicación

¹¹ Reporte N°3 de Luis María Martínez a Eugenio Pacelli. 25 de marzo de 1938. ASV (*Archivio Segreto Vaticano*) *Affari Ecclesiastici Straordinari, Messico*, periodo IV-11, Pos. 593. 1938-1941. *Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari*. Fasc. 390.

masiva del artículo 27 constitucional—, la Ley de Nacionalización de Bienes del 31 de agosto de 1935, impulsada por el propio presidente, no buscaba acelerar o facilitar esta clase de procesos confiscatorios. Por el contrario, según se desprende de la exposición de motivos de la ley, esta norma reglamentaria buscaba “poner fin a la incertidumbre reinante en este punto”, regulando con mayor precisión los procedimientos y otorgando a los particulares afectados una “amplia oportunidad para defender sus bienes” (Mijangos, 2018, 81).

La transformación del marco legal que incluía el nombramiento de jueces de la suprema corte menos radicales es sumamente relevante para entender primero la actuación de los obispos, pero también la participación ciudadana al momento de apoyar el esfuerzo del gobierno durante la expropiación. Varios católicos y los abogados quienes llevaban a cabo sus quejas estaban conscientes de esos cambios que serían una marca del nuevo *Modus Vivendi* en gestación. El 18 de marzo de 1938, el presidente emitió un decreto en el que aplicó la Ley de Expropiación a todos los activos de las compañías, ayudado por el asesoramiento legal del Departamento de Estado de los Estados Unidos (Meyer, 1981, 503; Meyer y Morales, 1990, 255; Puente, 2002, 208) en particular gracias a la buena voluntad de Roosevelt y del subsecretario Welles (Hartch, 2006, 36). El hecho provocó numerosas manifestaciones en apoyo a la decisión de Lázaro Cárdenas y en particular por parte de los sectores católicos. Como lo retoma el historiador Jean Meyer en su análisis del 18 de marzo y del informe del 25 de marzo de Luis María Martínez, fue el propio Cárdenas quien a través de un intermediario de toda su confianza le pidió a la jerarquía católica su apoyo:

A la hora de la nacionalización el presidente buscó al prelado [Luis María Martínez quien] aceptó la reunión con el hombre de confianza de Cárdenas; el secreto fue bien guardado durante todo el tiempo necesario: el gobierno, dijo el enviado necesitaba el apoyo moral de la Iglesia a su política petrolera. El prelado le contestó que la Iglesia era suficientemente abierta y patriota para sostener una nacionalización que consideraba justa, pero que muchos católicos no iban a entender tal apoyo a un gobierno que limitaba todavía bastante la libertad religiosa [...] (Meyer, 2009, 69).

El arzobispo explicaba en su informe al cardenal secretario de estado Eugenio Pacelli, que los mexicanos vieron la necesidad de apoyar al Estado frente a las empresas petroleras mientras que en los círculos financieros pensaban que el gobierno no tenía los medios para nacionalizar a la industria y expropiar a dieciséis de las más grandes empresas petroleras de México.¹² Un clima de incertidumbre económico y social imperaba y los obispos estaban convencidos de que una grave crisis económica se avecinaba.¹³ Sin embargo pensaban también que era el momento para la Iglesia Católica de apoyar la expropiación y solidarizarse con el Estado mexicano. Luis María Martínez escribió que ya muchos extranjeros y mexicanos habían retirado sus depósitos de los bancos, y que el dólar que antes del 18 de marzo se

¹² DECRETO que expropia a favor del patrimonio de la Nación, los bienes muebles e inmuebles pertenecientes a las compañías petroleras que se negaron a acatar el laudo de 18 de diciembre de 1937 del Grupo Número 7 de la Junta Federal de Conciliación y Arbitraje, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Estados Unidos Mexicanos; DOF, 19 de marzo 1938. Fuente: <http://sidof.segob.gob.mx/notas/4428044> [Fecha de consulta: 29-06-2022].

¹³ Reporte N°3 de Luis María Martínez a Eugenio Pacelli. 25 de marzo de 1938. ASV (*Archivio Segreto Vaticano*) *Affari Ecclesiastici Straordinari, Messico*, periodo IV-11, pos. 593. 1938-1941. *Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari*, fasc. 390.

vendía a tres pesos mexicanos y sesenta centavos llegó a tener un valor de cinco pesos. Al mismo tiempo, denunciaba que las compañías petroleras promovían una estrategia de boicot contra el producto mexicano.

Como era de esperar, las empresas extranjeras respondieron agresivamente a la expropiación. Ingenieros y geólogos capacitados fueron llamados a casa, y se estableció un boicot que impedía que México adquiriera maquinaria, productos químicos y transporte para su industria. Una feroz campaña de propaganda se llevó a cabo en los Estados Unidos a través de revistas subsidiadas por compañías como la *Lamp* de la *Standard Oil of New Jersey's* y también en publicaciones periódicas como el *Atlantic Monthly*. Los mexicanos fueron acusados de ser ladrones, matones degradados, fascistas y bolcheviques (...) Por varias razones la campaña contra Cárdenas fracasó. Los trabajadores petroleros y el pueblo mexicano en general, incluida la Iglesia, apoyaron la expropiación y tuvieron una voluntad unida de resistir la presión extranjera (Raaf, 2004, 145).

La situación era compleja, pero como lo notaba Luis María Martínez Rodríguez, un tema muy interesante era que las compañías petroleras estadounidenses no estaban recibiendo el respaldo de su gobierno. De hecho, hacía notar que la postura oficial estadounidense era distante y se asumía que el gobierno mexicano tenía pleno derecho a tomar tal acción. Este posicionamiento político podría explicar también por qué los obispos mexicanos optaron por un apoyo abierto al Estado Mexicano y a la política de Cárdenas.

Vale la pena mencionar que la Iglesia Católica en México no sería la única en respaldar la política de Cárdenas. Los promotores del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), de origen protestante,

apoyaron a Cárdenas fuertemente durante la expropiación petrolera. Cameron y Elvira Townsend los fundadores del famoso grupo *Wycliffe Bible Translator* y del ILV, hicieron campaña a su favor en EE.UU. Elvira, en la parte sur y centro del país del norte, mientras que Cameron se enfocó más en la costa Este (Hartch, 2006, 35-39).¹⁴ Tanto la Iglesia Católica como este grupo protestante entendieron la necesidad de apoyar la expropiación petrolera y si bien no coincidieron en otros temas, optaron ambos desde sus diferentes esferas, por defender la postura del gobierno mexicano, mientras que muchos otros sectores estadounidenses vinculados tanto al catolicismo como al protestantismo, eran opuestos y contrarios a las políticas mexicanas.

Dieciseis eran las compañías petroleras objeto del decreto expropiatorio del 18 de marzo. Ello provocó también una resistencia en las instalaciones utilizadas para exportar crudo, propiedad de operadores extranjeros productores de petróleo, que en símbolo de resistencia por la acción del gobierno detenían el envío y la venta del material.¹⁵

Luis María Martínez Rodríguez tenía claro el camino que los católicos debían seguir. No dejarse tentar por las pseudo propuestas de apoyo financiero a la guerrilla católica. La ruta ya no era la de las armas, sino el apoyo incondicional al gobierno. Es decir, respaldar a David contra Goliat.¹⁶ Ya no importaba si un movimiento armado contra el gobierno podía o no, tener éxito. El momento de la concordia y la unión nacional había

¹⁴ Con esta nota quiero agradecerle a Gema Kloppe-Santamaria el dato, pues yo desconocía el papel del Instituto Lingüístico de Verano y su campaña en Estados Unidos a favor de Cárdenas.

¹⁵ Reporte N°3 de Luis María Martínez a Eugenio Pacelli. 25 de marzo de 1938. ASV (*Archivio Segreto Vaticano*) *Affari Ecclesiastici Straordinari, Messico*, periodo IV-11, pos. 593. 1938-1941. *Rapporti vari di Mons. Martinez Incaricato d'Affari*, fasc. 390.

¹⁶ *Ibidem*.

llegado, los católicos podían dejar de ser parias políticos y participar abiertamente del proyecto nacional cardenista, aún desde la oposición al mismo.¹⁷ Para entenderlo en conceptos contemporáneos, ese era el único camino posible que aseguraba el respeto de los derechos políticos y de creencia religiosa de los católicos. Para el arzobispo eran mayores los riesgos de un apoyo a cualquier tipo de insurgencia (Solís, 2020, 208-209) que el costo de apoyar al gobierno frente a una situación en la que los católicos podrían demostrar el patriotismo y nacionalismo al que tanto habían llamado en su lucha contra el Estado. En esta ocasión las condiciones estaban dadas para la reconciliación. La resistencia frente a los intereses de las empresas extranjeras, explotadoras, no era más un tema económico y laboral. La estructura y organización de la ciudadanía católica era doble. Mujeres, hombres y jóvenes participaban de la Acción Católica Mexicana. En paralelo, quienes no fueran tan activos en la ACM contaban con la organización parroquial. La acción coordinada de las dos arquidiócesis más importantes de México potenció el apoyo de la ciudadanía católica y se logró que a nivel local, desde las parroquias, los católicos se sumaran a los esfuerzos para aportar dinero y objetos que podían servir para pagar la deuda.

El Estado federal, pero también los estados de la República eran conscientes de que un tiempo nuevo se gestaba y que la hora de la unión nacional resultaba inminente. El historiador Ricardo Pérez Monfort retoma el discurso del gobernador de Sinaloa, el coronel Alfredo Delgado, publicado en el periódico *La Prensa* el 26 de marzo de 1938:

¹⁷ *Ibidem*.

Abro los brazos a todos los que, por unos y otros motivos, con razón o sin ella, se encuentren distanciados de mi administración. Cancele todas las dificultades, los disgustos, y las malas voluntades que en contra de mi gobierno se han presentado. Trazo una línea imborrable como frontera entre lo pasado y lo que ahora empieza, e invito cordialmente a los pocos descontentos [...] a que depongamos nuestra actitud de antagonismo y juntos colaboremos con el engrandecimiento de la provincia, como base firme para la realización de la independencia económica a que nos lleva el señor presidente (Pérez, 275, 2011).

Se trataba de una cuestión de Estado y el presidente Cárdenas tenía una nueva aura, un nuevo prestigio nacional que permitió un cambio radical de la situación política y religiosa de México.¹⁸ Fueron las denuncias, la campaña de desprestigio de las petroleras extranjeras las que favorecieron el fortalecimiento de la figura presidencial (Meyer y Morales, 1990, 255). Al mismo tiempo que los petroleros apoyaban cualquier acto de denuncia o injusticia, los periódicos nacionales resaltaban el apoyo que el propio presidente de los Estados Unidos, Roosevelt, le daba a la propuesta de Cárdenas.¹⁹ Los periodistas mexicanos, en particular desde el *Excelsior*, explicaban que Roosevelt estaba siendo congruente con su política del buen vecino y que al respetar la soberanía nacional mexicana le enviaba un mensaje positivo a toda América Latina.²⁰

¹⁸ Reporte N° 5 de Luis María Martínez a Eugenio Pacelli. 12 de mayo de 1938. ASV (Archivio Segreto Vaticano) *Affari Ecclesiastici Straordinari, Messico*, periodo IV-11, pos. 593. 1938-1941. *Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d’Affari*, fasc. 390.

¹⁹ *Excelsior*, lunes 4 de abril de 1938. Año XXII, Tomo II. Hemeroteca Nacional de México: UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas.

²⁰ *Excelsior*, martes 5 de abril de 1938. Año XXII, Tomo II. Hemeroteca Nacional de México: UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas.

El patriotismo católico y el pago de la deuda nacional

La aportación de los católicos para pagar la deuda nacional fue impulsada por la propia jerarquía eclesiástica. Las peticiones de apoyo y solidaridad con el Estado de dos líderes de la Iglesia Católica en México: el arzobispo de Guadalajara, monseñor José Garibi y Rivera²¹ y el ya referido arzobispo de México, representante en México de la Santa Sede, Luis María Martínez Rodríguez, fueron retomadas en periódicos de la prensa nacional y regional. El llamado era a ser parte de “la manifestación patriótica del clero católico”.²² En una declaración ya trabajada (Solís, 2020, 210) Garibi y Rivera llamaba a los fieles a no solamente apoyar el Estado sino a cooperar para pagar la deuda del país:

A todos consta que el hecho de la expropiación de la industria petrolera origina una deuda para la nación, para cuyo pago es necesaria la cooperación de todos los ciudadanos. Los católicos que profesamos como una de las enseñanzas de nuestra religión el amor a la patria, también como católicos hemos de procurar dar ejemplo en este sentido. Ahora bien, esta cooperación debe ser generosa, como lo reclaman nuestro patriotismo y la necesidad de ver libre a la patria de una deuda gravosa que impediría el franco desarrollo de sus riquezas, que vendrán, sin dudar, a contribuir al bienestar de todas las clases sociales [...] Me ha parecido conveniente disponer, como lo hago por la presente, que el domingo 10 de los corrientes en todos

²¹ *Excelsior*, lunes 4 de abril de 1938. Año XXII, Tomo II. Hemeroteca Nacional de México: UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas.

²² Reporte N°5 de Luis María Martínez a Eugenio Pacelli. 12 de mayo de 1938. ASV (Archivio Segreto Vaticano) *Affari Ecclesiastici Straordinari, Messico*, periodo IV-11, Pos. 593. 1938-1941. *Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d’Affari*. Fasc. 390.

los templos del arzobispado se haga una colecta cuyo producto se enviará cuanto antes a la caja del arzobispado, de donde se remitirá su destino, como una contribución de los católicos de la diócesis, para los fines indicados.²³

La estrategia de la actuación política y económica de la ciudadanía católica operaría mediante la estructura base del catolicismo social: la parroquia. En lugar de proveer fondos para resistir al estado enemigo, se pedían para apoyar al Estado a cubrir la deuda contraída. Luis María Martínez y Rodríguez y José Garibi y Rivera fueron los artífices de la verdadera reconciliación: La paz religiosa, anhelada en 1929 y nunca lograda sino hasta marzo de 1938. No se hizo con un tratado, ni con unos concordatos, se realizó con un pacto social tácito, implícito, nunca formalizado, pero real, un contrapié total del *Modus Moriendi* pactado y firmado en 1929.

El *Modus Vivendi* real empezó a operar cuando los dos principales obispos de México, a finales de los años treinta llamaron a la grey a colaborar con el proyecto cardenista, a salvar la patria frente a los invasores y las fuerzas extranjeras. Se abría así una nueva etapa marcada por las expresiones populares más generosas y diversas, quizá sólo vistas hacia atrás desde la independencia misma de México en 1821 (aun así muchos desde la historia oficial comparaban el momento con el inicio de la justa independentista de 1810). El nuevo momento fue extraordinario, fundacional. La expropiación “tuvo la connotación simbólica de la autodeterminación y defensa de los recursos naturales del país por parte del gobierno y el pueblo mexicano,

²³ *Excelsior*, lunes 4 de abril de 1938. Año XXII, Tomo II. Hemeroteca Nacional de México: UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas.

frente a la voracidad del capitalismo foráneo” (Pérez, 2011, 273) y la Iglesia católica fue partícipe de ello, no tanto como institución, sino desde la diversidad de la grey. Ese fenómeno, fue doble. No fueron solamente los obispos quienes invitaron a los fieles a cooperar con el Estado sino también los gobernadores, los miembros del gabinete quienes tendieron puentes para una verdadera reconciliación.²⁴ El propio periódico *Hoy* reconocía en su edición del sábado 16 de abril de 1938 el verdadero valor patriótico de los obispos mexicanos, y en particular el del arzobispo de Guadalajara quien “ha demostrado, con un hecho elocuente que no se necesita ser de la extrema izquierda para ser mexicano por los cuatro costados. Sin renegar de sus ideas ni de sus credos, se puso del lado del gobierno en el esfuerzo patriótico de conquista de la independencia económica del país.”²⁵ Esa actitud abrió la posibilidad a una concordia no solamente aceptable, sino deseada. La doble acción del arzobispo de Guadalajara y del arzobispo de México anunciaba una decisión colegiada y vientos de esperanza que ayudó a solucionar temas económicos y sociales, consiguió la pacificación política y religiosa de México. En este mismo artículo de *Hoy*, el editorialista ponía toda su esperanza en la concordia, en la unión que estaba permitiendo el apoyo abierto, público de los obispos al gobierno:

No dudamos que el gobierno responderá a esta manifestación patriótica de cooperación, con espíritu abierto, listo a enterrar la intolerancia y el odio que dejó el callismo en calidad de herencia. Sería absurdo recibir dinero de los católicos y seguir considerándolos

²⁴ *Hoy*. Domingo 10 de abril de 1938. México, D. F., año II. Volumen V, número 60. Hemeroteca Nacional de México: UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas.

²⁵ *Hoy*. Sábado 16 de abril de 1938. México, D. F., año II. Volumen V. Hemeroteca Nacional de México: UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas.

como enemigos. México necesita paz espiritual en los momentos intensos que está viviendo y, por lo mismo, no se debe ver en la práctica de las liturgias religiosas ni en la propaganda de la doctrina cristiana un acto de oposición.²⁶

La actuación de los obispos no se limitó a las arquidiócesis de Guadalajara y México. El comité episcopal se reunió y, en un documento que retomó Jean Meyer en su análisis de la expropiación petrolera, abrazó la oportunidad de aportar y abonar al esfuerzo nacional. Actitud que hizo pública el 1 de mayo de 1938 el secretario del comité Luis M. Altamirano, con base en la resolución que había tomado días antes el propio comité que:

[...] juzgó oportuno con motivo de la cuestión petrolera, que el Secretario del Comité en nombre del mismo diese unas declaraciones públicas, haciendo constar que, no sólo podrían los católicos contribuir generosamente con el gobierno de la república a pagar la deuda contraída con motivo de la nacionalidad del petróleo, sino que esa contribución sería un testimonio de que es un estímulo para cumplir los deberes ciudadanos, la Doctrina católica, que da una sólida base espiritual al verdadero patriotismo.²⁷

Las órdenes religiosas no se quedaron atrás. Un caso interesante es el de los jesuitas, viejos enemigos de las fuerzas revolucionarias, como lo habían expresado en su tiempo los constituyentes de 1857 y 1917. De acuerdo con la revista *Christus* los jesuitas se hicieron eco de la postura de la Iglesia ante “el

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ AHAM, fondo Luis María Martínez. “Informe que presenta el Comité Episcopal al Venerable Episcopado Mexicano” (Meyer, 2009, 70).

trascendental momento que [vivían]”²⁸ e invitaban a los lectores de la publicación a entender el momento y prescindir de prejuicios y apasionamientos.

En el comité de Damas Pro-Recuperación Económica se vio cómo sectores antes enemigos, las uniones de damas católicas y las mujeres de los líderes sindicales, se unían para un fin común. Tanto en los templos como fuera de ellos el pueblo católico entregó sus aportaciones para pagar la indemnización a las empresas extranjeras sujetas a la expropiación decretada por el Estado. Parecían ya lejanos los tiempos del boicot como arma de resistencia y se abría una nueva etapa de cooperación. La noticia de la publicación de *Christus* fue tan impactante que muchos católicos y obispos extranjeros quienes durante los años treinta habían condenado los regímenes revolucionarios anticlericales no entendían lo que pasaba. Una vez más su referente fue William Montavon con quien buscaban una interpretación, una explicación de lo que sucedía en México.

El 6 de mayo, con el objeto de explicarle el significado del artículo de *Christus*, Montavon le escribió a monseñor Ready, secretario general de la Conferencia Católica Nacional desde 1936 –tras el fallecimiento de John Burke– y al Sr. Frank A. Hall, director del Servicio Nacional de Noticias Católicas desde 1932. En aquel documento expresó también su punto de vista sobre el apoyo a la nacionalización del petróleo ofrecido por el arzobispo de Guadalajara:

[Montavon] indicaba a los fieles de la Arquidiócesis de Guadalajara que el arzobispo llamaba a cada uno a contribuir de acuerdo a sus

²⁸ *Christus*. Año 3, N°30. Mayo de 1938. Hemeroteca Nacional de México: UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas. HM Ch24. 289-3-5.

medios, al fondo para pagar la deuda contraída por México como resultado de la nacionalización de la industria petrolera. [También informaba que el] gobierno aún no ha dicho nada con respecto a esta actitud, pero el mero hecho de que el órgano oficial haya publicado la exhortación en su primera página indicaba que había sido recibida con satisfacción. Parece así que Iglesia y Estado están dejando atrás sus diferencias y que México estaba recuperando su paz espiritual perdida.²⁹

Para los católicos extranjeros, la situación era compleja. No entendían el cambio radical que vivía la ciudadanía católica mexicana. La NCWC jugó un papel clave para explicar a los diferentes interlocutores el cambio radical que acontecía en México. William Montavon resultó el interlocutor ideal por el acceso privilegiado que tenía con la Secretaría de Estado en Washington, a la vez que contaba, por sus antecedentes laborales en América del Sur, con un profundo conocimiento de la cuestión petrolera. De hecho, sus contactos en las compañías petroleras le reportaban la situación desde el punto de vista de los empresarios extranjeros y le pedían apoyo para hacer escuchar su voz con otros miembros del clero. No entendían la postura del gobierno de los Estados Unidos ni el actuar de los obispos ni de los fieles católicos en México, tampoco entendían cómo era posible que los católicos quienes habían denunciado las políticas educativas socializantes de su gobierno, quienes hablaban de la ausencia de libertad religiosa en México, de un día para otro apoyaran una política del gobierno que juzgaban no solamente anticonstitucional, sino arbitraria e injusta.

²⁹ ACUA-NCWC, Memorandum from Mr. Montavon to Monsignor Ready and Mr. Hall. Legal Department, caja 68, fólдер 13, México, general correspondence, 1936-1938.

Parte de esta incompreensión fue reportada el 13 de mayo de 1938 por William Montavon a la Delegación Apostólica, a cargo de Amleto Cicognani. Montavon le compartía un informe especial preparado por un banquero de la ciudad de Nueva York: Ernest Wands. Este informe es especialmente importante porque hizo explícita la ayuda recibida por el gobierno de los Estados Unidos que no sólo no se opuso al gobierno mexicano, sino que mantuvo los precios de la plata y aceptó comprar grandes cantidades de ella al gobierno de nuestro país. Por otro lado, el informe también mostraba la delicada situación con respecto al petróleo. “Las compañías han anunciado que lucharán contra el decreto con todas las armas legales disponibles y las compañías estadounidenses ya han pedido a Washington una acción diplomática que denuncia la denegación de Justicia de la cual habían sido víctimas.”³⁰ Pero, una vez más, el gobierno de los Estados Unidos apoyó al Estado mexicano en lugar de a los productores de petróleo (Kane, 1977, 312-314).

La nueva era de participación política podía empezar en México. A lo mejor estoy apremiando las interpretaciones, pero esta transformación radical del acceso de los católicos al espacio público político fue uno de los aspectos que permitió la creación en junio de 1938 del boletín de la Acción Católica Mexicana (ACM), órgano oficial y público de la principal organización social abierta de católicos en México, así como el surgimiento y creación del Partido Acción Nacional (PAN). Una nueva era iniciaba y el 18 de marzo de 1938 simbolizó la piedra angular de la nueva normalidad. Leopoldo Ruiz y Flores, acérrimo opositor

³⁰ ACUA-NCWC, Montavon to Cicognani. Legal departament, caja 68, fólter 13, México, general correspondence, 1936-1938, may 13, 1938.

a los gobiernos posrevolucionarios de los años treinta lo tuvo que reconocer también:

[...] en general veo que, cuando menos, hay tolerancia en materia religiosa. Tolerancia por parte del gobierno y por parte de la Iglesia la prudencia debida para no provocar conflictos. [...] No pretende el Vaticano entablar unas relaciones con México iguales a las que en un tiempo tuvo cuando la Iglesia y el Estado estaban unidos, sino únicamente las necesarias, las que mantenía con los gobiernos de los países de fe católica. [...] El pueblo de México es suficientemente sensato y está dispuesto a seguir cualquier indicación a este respecto, y más cuando sabe que el papa, que es el jefe supremo de la Iglesia, dispuso estos arreglos. Naturalmente no faltan, como en cualquier parte, radicales blancos que hubieran querido que aquí se hiciera lo que ellos deseaban. Pero una vez que el papa habló, [...] habrán de someterse.³¹

Tanto Ruiz y Flores, como Luis María Martínez Rodríguez y José Garibi y Rivera tenían muy presente que el clero de México tenía el deseo y la voluntad de apoyar al gobierno a pagar la deuda petrolera. De hecho, fiel a su visión, afirmaba que la Iglesia siempre había cooperado en las obras patrióticas y de bienestar social.³²

³¹ “Los principios cristianos son los principios básicos de la justicia”, *Hoy*. Sábado 7 de mayo de 1938. Año II, volumen V, número 63. Hemeroteca Nacional de México: UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas.

³² *Ibidem*.

Comentarios finales

La Iglesia Católica mexicana, el Departamento de Estado de los Estados Unidos, la embajada de ese país en México y la administración de Cárdenas finalmente lograron un verdadero *Modus Vivendi*. En el nuevo contexto, la cuestión petrolera, que, como la rebelión cristera y la tensión religiosa de los primeros años de la presidencia de Cárdenas, cuyos orígenes provenían de la Constitución de 1917, dejaron de ser temas de separación.

Este acto de autodeterminación, de unión nacional, institucionalizado más tarde con las reformas constitucionales de 1992, fue un tema de orgullo hasta la reforma energética de Enrique Peña Nieto en 2013.

Aquí también se expuso que la adhesión de la ciudadanía católica a un proyecto nacional como el del Lázaro Cárdenas con la expropiación, se insertó en un marco internacional favorable. Fue fundamental para el presidente estadounidense tener una buena imagen ante los países latinoamericanos, ya que permitía equilibrar los problemas económicos internos gracias a una política dinámica de comercio exterior en la que Estados Unidos podía comprar barriles de petróleo baratos a México y vender petróleo destilado a buen precio, sin temer a la competencia británica, francesa o neerlandesa. Uno de los puntos del decreto del 18 de marzo de 1938 fue la indemnización de las petroleras en un plazo de diez años, y parte de la unión nacional se logró con el objetivo de pagar la deuda generada a raíz de la expropiación. Al mismo tiempo las tensiones en Asia y en Europa auguraban para México un momento privilegiado para reivindicar su dominio del subsuelo y la producción de hidrocarburos. Las actividades militares en ambos continentes dificultarían la reacción británica o neerlandesa en territorio mexicano.

Para la ciudadanía católica (considerada como conservadora por el grupo que estaba en el poder) la expropiación petrolera representó una pausa en el conflicto entre las derechas y las izquierdas. Los proyectos del Estado y de la Iglesia católica dejaron de estar encontrados a nivel político y nuevamente se abría la posibilidad de la participación católica abierta en el marco de los partidos políticos.

Asimismo, tuvo comienzo una nueva etapa de simulación, más parecida a la que se vivió hacia los primeros años del siglo XX. Se seguiría manteniendo la imposibilidad de crear un partido confesional, los ministros de culto no podrían participar abiertamente en procesos políticos pero los ciudadanos católicos tenían la oportunidad de militar en el partido oficial sin restricciones por parte del Estado ni condenas por parte de la iglesia católica. Las leyes seguirían sin cambio en esos aspectos, pero un clima de tolerancia predominaría.

La ciudadanía católica podría en el nuevo marco institucional de 1917 vivir por primera vez su religión como una religión cívica y abonar públicamente el deseo de establecer a Cristo en todo, en el templo, la casa, la calle, la escuela, el taller, el campo, en las uniones culturales, los sindicatos y hasta en los partidos, fuese el PAN, el PRM u otras opciones partidistas locales. Al fin podía considerarse como un conglomerado diverso de lo que Robert Curley concibió como un concepto clave para explicar el rol de las masas católicas anónimas o personajes públicamente reconocidos: ciudadanos y creyentes, abriendo un mosaico mucho más complejo que el englobado en el tradicional mote de conservador y rebasando la creencia de que todos los católicos son de derecha y todos los revolucionarios de izquierda, el giro político hacia la derecha que se dio en la segunda parte del sexenio cardenista favoreció una conciliación real con la

iglesia católica y trazó el rumbo político de las cinco décadas posteriores en torno a las relaciones entre el Estado y la Iglesia.

El 18 de marzo de 1938 marcó un hito en el ecosistema político mexicano, abrió una nueva posibilidad de interacción entre el mundo católico comprometido y el Estado posrevolucionario. El Estado dejó de ser el enemigo,³³ y los ciudadanos católicos pudieron volver a ocupar el espacio público, espacio al cual no tenían acceso desde 1913 cuando desapareció el Partido Católico Nacional. No volvieron a existir en México partidos confesionales, pero a raíz de la expropiación petrolera los católicos se pudieron organizar política y abiertamente en movimientos de oposición al partido hegemónico.

La Iglesia y la ciudadanía católica dejaron de ver en el Estado al enemigo. La cuestión del petróleo ofreció al Estado y a la Iglesia un camino decoroso y honorable para finalmente estar en paz y abrió una nueva etapa de expresión ciudadana a los fieles católicos. La Santa Sede, el Departamento de Estado de los Estados Unidos y dos arzobispos mexicanos, Luis María Martínez, de la Ciudad de México y José Garibi Rivera de Guadalajara, arreglaron un acuerdo permanente, contribuyendo a forjar un *Modus Vivendi* real que duró hasta 1992 cuando, finalmente, las iglesias en México obtuvieron un reconocimiento legal a través de una reforma constitucional y la iglesia católica tuvo que perder el lugar privilegiado que ocupaba, al ser una más de las asociaciones religiosas creadas en la nueva reforma constitucional.

³³ Algunos sectores católicos como los sinarquistas, no se alinearon con esta atmósfera de unión, concordia y siguieron existiendo al margen de la nueva tendencia católica dominante de conciliación.

BIBLIOGRAFÍA Y RECURSOS ELECTRÓNICOS

- Álvarez de la Borda, J. (2011). “Las empresas petroleras en México, 1900-1938” (pp 13-43), en Álvarez de la Borda, J. (Comp.) 1938. *La nacionalización de la industria petrolera en la historia de México*, México, PEMEX.
- Assad, C. M. (1979). “La rebelión cedillista o el ocaso del poder tradicional” (pp 709-728). *Revista Mexicana de Sociología*, volumen 41, núm. 3, México, UNAM. <https://doi.org/10.2307/3540089>
- Contreras Valdez, J. M. (2020). “Política agraria y movilización campesina en México (1934-1940)” (pp. 287-300), en Lázaro Cárdenas: *Modelo y Legado*. Tomo II, México, INHERM. https://inehrm.gob.mx/recursos/Libros/Lazarro_CardenasMLT2.pdf
- Cronon, D. (1958). *American Catholics and Mexican Anticlericalism, 1933-1936*. The Mississippi Valley Historical Review. 45 (2), Sep., 201-230.
- González, F.M. (2019). *Secretos fracturados. Estampas del catolicismo conspirativo en México*. México, Herder.
- Hartch, T. (2006). *Missionaries of the State. The summer Institute for Linguistics, State Formation, and Indigenous Mexico, 1935-1985*, Tuscaloosa, Estados Unidos, The University of Alabama Press.
- Kane, N.S (1977). “Corporate Power and Foreign Policy: Efforts of American Oil Companies to Influence United States Relations With Mexico, 1921-1928” (pp 170-198), en *Diplomatic History*, 1 (2), <https://doi.org/10.1111/j.1467-7709.1977.tb00237.x>
- Lippmann, W. (1930). “Church and State in Mexico: The American Mediation” (pp 186-207), en *Foreign Affairs*, 8 (2), <https://doi.org/10.2307/200302>
- Meyer, J. (1994). *La Cristiada: La guerra de los cristeros*, México, Siglo XXI.
- _____ (2008). *La Cruzada por México. Los católicos de Estados Unidos y la cuestión religiosa en México*, México, Tusquets/Océano.
- _____ (2009). “Cárdenas, la cuestión religiosa y el petróleo: el 18 de marzo de 1938.” (pp 51-76), en *20/10 Memorias de las revoluciones en México (3)*, primavera, México, Reflejo GM Medios.
- _____ (2021). *Si se pueden llamar acuerdos... Crónica del conflicto religioso en México, 1928-1938*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas; Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades.

- Meyer Cossio, L. (1981). *México y los Estados Unidos en el conflicto petrolero*, México, COLMEX.
- _____ (2011). “El régimen cardenista y la solución definitiva del problema petrolero” (pp 45-81), en Álvarez de la Borda, J. (Comp.) 1938. *La nacionalización de la industria petrolera en la historia de México*, México, PEMEX.
- Meyer Cossio, L. y Morales, I. (1990). *Petróleo y Nación*, México, PEMEX.
- Mijangos y González, P. (2020). “La experiencia judicial de los ‘arreglos’ entre México y la Santa Sede (1929-1942).” (pp 54-89) *Modernism, Rivista annuale di storia del riformismo religioso in età contemporanea*, vol. 6, Italia, Morcelliana.
- Ortoll, S. (1990). “Las Legiones, La Base y el Sinarquismo. ¿Tres organizaciones distintas y un sólo fin verdadero? (1929-1948)” (pp 73-117), en Morán Quiroz (Comp.) *La política y el cielo. Movimientos religiosos en el México contemporáneo*. México, Universidad de Guadalajara.
- Pérez, R. (2011). “La expresión popular y el 18 de marzo de 1938” (pp 272-299), en Álvarez de la Borda, J. (Comp.) 1938. *La nacionalización de la industria petrolera en la historia de México*, México, PEMEX.
- Puente, M. A. (2002). *Movimiento cristero: una pluralidad desconocida*, México, Editorial Progreso.
- Raat, W.D. (2004). *Mexico and the United States; Ambivalent vistas*, Athens, Estados Unidos, University of Georgia Press.
- Redinger, M. A. (2002). “‘To Arouse and Inform’: The Knights of Columbus and United States-Mexican Relations, 1924-1937” (pp 489-518). *The Catholic Historical Review*, 88 (3), EE.UU, Catholic University of America Press.
- _____ (2005). *American Catholics and the Mexican Revolution, 1924-1936*, Estados Unidos, University of Notre Dame Press.
- Serrano Álvarez, P. (1990). “La ‘batalla del espíritu’: el movimiento sinarquista en el Bajío Mexicano (1934-1951)” (pp 119-161), en Morán Quiroz, R. (Comp.) *La política y el cielo. Movimientos religiosos en el México contemporáneo*, México, Universidad de Guadalajara.
- Solis, Y.B.R. (2008). “Asociación espiritual o masonería católica: la U” (pp 121-137) *Istor*, Núm. 33, año 9, México, CIDE.
- _____ (2018). “La difícil situación de la Iglesia católica durante los primeros años del cardenismo” (pp 191-234), en Solis, Y.B.R. y Torres Septién, V. (Eds.), *Dimensión religiosa de los conflictos políticos*, México, UAM-Azcapotzalco.

- _____ (2019). “La intervención ‘silenciosa’: el senador Borah, los Caballeros de Colón, y la implicación de los Estados Unidos en la cuestión religiosa mexicana (1935).” (pp 126-147), en Solis, Y.B.R., Butler, M. y Foulard, C. (Eds.), *Cruce de fronteras: La influencia de los Estados Unidos y América Latina en los proyectos de nación católicos en México, siglo XX*, México, UAM-Azcapotzalco/ Conacyt.
- _____ (2020). “Activismo político, redes católicas e intereses petroleros en México (1926-1938)” (pp 193-220), en Hernández Vicencio, T., Contreras Pérez, G y Aguirre Cristiani, M.G. (Eds.), *Activismo católico, Acuerdos de paz y Modus Vivendi en México*, México, UAM-Xochimilco.

ARCHIVO

Archivo Histórico del Arzobispado de México.

Archivo Segreto Vaticano.

Hemeroteca Nacional de México: UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas.

The American Catholic History Research Center and University Archives.
National Catholic Welfare Conference.

TESIS

Solis Y.B.R, (2016). *El Vaticano y los Estados Unidos en la solución del conflicto religioso en México. La génesis del Modus Vivendi real: México 1929-1938*. Tesis doctoral. Cuernavaca, Morelos. Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Villanueva, V. M. (2022) *La arquidiócesis de México con Luis María Martínez. El modus vivendi con el estado mexicano (1937-1956)*. Tesis doctoral, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.



Gabriela Contreras Pérez es doctora en Historia de la Universidad Iberoamericana, maestra y licenciada en Sociología de la Universidad Nacional Autónoma de México y Profesora Investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

Ciudadanía y disciplina

El Pentatlón Deportivo Militar Universitario, 1938–1967

GABRIELA CONTRERAS

Resumen

Trabajo sobre el Pentatlón Deportivo Militar Universitario (PDMU), organismo estudiantil de acento disciplinario y deportivo que inicialmente incidió en la UNAM como ejemplo de futuro para la juventud mexicana hacia 1938. Sus actividades políticas en el periodo analizado provienen de testimonios de ex integrantes que esclarecen el vínculo del PDMU con autoridades universitarias y el papel que desempeñó como instrumento de control, articulador del servicio militar y la moral ciudadana.

Palabras clave: Pentatlón Deportivo Militar Universitario, Universidad Nacional Autónoma de México, disciplina, deporte, ciudadanía, ejército, grupos estudiantiles.

Citizenship and discipline. The University Military Sports Pentathlon, 1938–1967

Abstract

Approach to the University Military Sports Pentathlon (PDMU), a student organization with a disciplinary and sporting emphasis that influenced the UNAM as an example of a promising future for youth, in México around 1938. Their political activities during the period analysed come from testimonies of former members clarifying its relationship with university authorities as a control instrument. Analyses the role this organization had as an articulator of military service and citizen morality.

Keywords: University Military Sports Pentathlon, National Autonomous University of Mexico, discipline, sport, citizenship, army, student groups.

Introducción

La generación de jóvenes de las primeras dos décadas del siglo veinte atestiguó movilizaciones diversas; creció entre confrontaciones de distintas posiciones, avances y retiradas de facciones revolucionarias. Su vida cotidiana transcurría entre advertencias, celebraciones, temor a recorrer las calles; escuchando detalles sobre batallas, regiones afectadas, noticias de familiares o conocidos involucrados, decesos, enfermedades derivadas de la hambruna, carencia de insumos y dificultades para el tránsito.

Lo anterior, en combinación con la propia perspectiva familiar y del entorno inmediato, tuvo un influjo en la formación y expectativas de estos muchachos. El ámbito escolar también fue un espacio dinámico, en el que se propició la participación para impulsar cambios o dar continuidad a actividades interrumpidas durante meses o años.

Como sabemos, fue un proceso prolongado en el que distintas agrupaciones laicas y religiosas propusieron y emprendieron acciones mediadas por intensos debates, por lo regular, procurando llegar a acuerdos. Todo esto sorteando un entorno difícil, en el que la enemistad, el cambio del discurso, los enfrentamientos, y la violencia en general, eran habituales; todo formó parte de un proceso de politización que marcó tendencias y la forma en que decidían involucrarse desde su espacio social inmediato: los talleres, gremios, incipientes fábricas, actividades magisteriales y el medio escolar. De este último, sabemos que aquellos jóvenes y muchachas que estaban en posibilidad de cursar estudios universitarios, tenían conocimiento e interés por actuar en sociedades de alumnos, grupos efímeros creados para formar parte en tareas de alfabetización, impartición de conferencias sobre salud, organización de cooperativas y derechos

de los trabajadores. Otros jóvenes hacían labores acordes con las organizaciones católicas con las que estaban vinculados.

Desde 1912, en la Universidad Nacional aumentó la relevancia de grupos activos en ambas tendencias: la católica y la proclive al proceso posrevolucionario. El Congreso local estudiantil, por ejemplo, propició encuentros de carácter nacional, invitaciones de intelectuales de otros países de América, la participación en congresos y vinculación con otros procesos sociales. Ello derivó en la formación de la Federación de Estudiantes Universitarios y, posteriormente, en la Confederación Nacional de Estudiantes (Velázquez, 2007; Marsiske, 2015).

Estas experiencias formaban parte de cualquier estudiante universitario.¹ Sin lugar a duda, hubo quienes no tuvieron interés alguno, pero es notoria una tendencia en prepararse para actuar y atender desde su frontera las necesidades sociales imperantes, por eso las primeras décadas del siglo veinte fueron críticas, intensas y plenas en innovación.

Lo interesante es señalar los caminos de formación cívica en estas generaciones que alentaron debates, tendieron fuertes lazos de solidaridad e identidad y se dieron a la búsqueda de bases teóricas contemporáneas para sostener sus discusiones, mientras atendían actividades de cooperación que les permitían el desarrollo de la conciencia social.

En medio de estas álgidas experiencias, la Universidad Nacional, como institución de primera importancia en el país, no

¹ “El sujeto se constituye como actor en la medida en que los elementos de su discurso entran en juego con el complejo relacional de los poderes y las instituciones en las cuales se desarrolla su vida social. En esa medida, el discurso se convierte en un elemento determinante de las acciones sociales.” Sandra del Pilar Gómez Contreras, *La ciudadanía: una lectura en clave*, Chantal Mouffe y Ernesto Laclau [1]... *Tabula Rasa*, 2017, núm. 26, ISSN: 1794-2489 / 2011-2742, pág. 6 [PDF generado por Redalyc a partir de XML-JATS4R]

estuvo exenta de paulatinos cambios, reorganización, pugnas en torno a su conducción, orientación, así como alianzas hacia el interior y exterior (Garciadiego, 1996). Más aún, en medio de los problemas internos de la universidad, continuaron las asonadas militares, el conflicto religioso, la crisis económica de 1929, la lucha por la autonomía universitaria que se logró formalmente el 23 de mayo del mismo año y la formación del Partido Nacional Revolucionario. Reflejo de la turbulencia social, la institución educativa encontró relativa calma hacia 1938 (Contreras, 2002). En marzo se decretó la expropiación petrolera; en mayo fue electo el doctor Gustavo Baz como rector y el mismo año se estableció el pacto no escrito con la iglesia católica (González, 2001, 241-252). Sumado a ello, se fueron formando las grandes organizaciones campesinas, obreras y de sector popular. Parecía que el Estado mexicano llegaba a un nivel de estabilidad y unidad que a la vez se fortaleció con el discurso nacionalista, rico en matices, interpretaciones históricas, orientación y uso político. Entre católicos y conservadores privaba la idea del “propósito o misión que la nación debería cumplir en la historia universal dentro del plan de Dios” (Ruiz Velasco, 2017).

En ese contexto, el Pentatlón Deportivo Militar Universitario (PDMU o Pentatlón en lo sucesivo) tuvo su origen en el año de 1938, como organización de carácter deportivo militar, integrado por jóvenes universitarios coincidentes en sus principios de ética social, la convicción de contribuir al bien social mediante la disciplina, el respeto a la autoridad y a las instituciones. Tres años después, con el apoyo de la Secretaría de Asistencia, sus integrantes contaron con un establecimiento para sus actividades, así como dormitorios y comedor para estudiantes provenientes de distintas entidades del país, inscritos en la Universidad

Nacional Autónoma de México. Uno de sus principios residía en buscar “el engrandecimiento ilimitado de la Patria por diferentes medios: militarmente, dicen, conseguiremos la disciplina que nos enseñará a saber obedecer...”² Por su parte, el nacionalismo católico supone tener la misión de “defender a la civilización cristiana en tiempos de apostasía y barbarie” (*loc. cit.*).

Aunque con el tiempo se fue desligando de la universidad, a la fecha la organización continúa con sus actividades, opera por sectores para todas las personas que tengan interés en desarrollar disciplinas que van desde las deportivas hasta las artes oratorias. En cada una de las entidades del país encontramos instalaciones; asimismo, en la capital hay sectores y subzonas por alcaldía. Es numerosa la cantidad de personas que han pasado por las filas de esta organización, algunos quedan sólo como reclutas y otros van avanzando en la jerarquía que marca el reglamento del PDMU. Varios se han beneficiado con el uso de los internados y la mayoría ha efectuado tareas de servicio comunitario.

Puede pensarse que, en términos prácticos, los propósitos iniciales del Pentatlón se cumplieron e incluso se rebasaron con creces. La evaluación de su alcance en términos conceptuales e ideológicos debe medirse no sólo a la luz de su propio y particular desarrollo histórico, sino con base en el desempeño que esta organización ha tenido en momentos coyunturales. Este trabajo trata de establecer únicamente el proceso histórico de sus inicios, la participación en acontecimientos sociales y políticos específicos y la formación en la construcción de ciudadanía de sus estudiantes afiliados.

² Editorial, “Pentatlón Universitario”, en *La Batalla*. Órgano estudiantil universitario de crítica nacional y extranjera, México, spi, núm. 41, 25 de septiembre de 1943, p. 3.

Es decir, la creación de un grupo con características muy concretas puede responder perfectamente a los ideales que le dieron origen, pero su capacidad de extensión territorial y permanencia histórica nos refiere a otros contextos. El tema surgió de manera paralela a otros trabajos desarrollados y publicados. La necesidad de darle forma a este artículo residió tanto en la cantidad de información acumulada, como en la importancia de conocer los fundamentos, valores e ideales de esta organización que sigue vigente en nuestro país.

El contexto universitario

A finales de 1938 y mediados del año siguiente el rector Baz se ocupó, junto con el Consejo Universitario de la elaboración y aprobación de los Estatutos Universitarios. Como se refirió en la introducción, los grupos estudiantiles más fuertes o con mayor presencia en la institución eran los autonomistas; los estatulistas y, por otro lado, los católicos. Cada uno de éstos tuvo mayor o menor dominio dentro de la universidad en distintos periodos. Para entonces, la presencia de los grupos católicos era importante y su influencia a través de la elección con voto universal de representantes ante el Consejo Universitario, de las elecciones para representantes de Sociedades de Alumnos e incluso en la integración paritaria de las Academias en cada Escuela contribuía a la definición de las líneas de gestión de la UNAM.

Los tres grupos visibles y otros más, de carácter secundario o efímero, sin embargo, coincidían en manifestar su abierto rechazo a las acciones violentas de los porros, por lo general asociadas a ligas de choque controladas por agentes gubernamentales. No obstante, ante alguna crisis o confrontación, lanzamiento de cohetes o control de los edificios universitarios mediante

ladrillazos, las autoridades recurrían al envío de bomberos para dispersar a los porros con chorros de agua a presión. Por lo general, éstos se dedicaban a estafar alumnos ingenuos, haciendo trámites corruptos o amedrentarlos, a veces por iniciativa propia, y otras siguiendo instrucciones. Quienes mandaban a los porros rara vez podían ser identificados, aunque se tenía una idea bastante precisa de los verdaderos responsables.³ Por ejemplo, en los años veinte, Vicente Lombardo Toledano director de la Escuela Nacional Preparatoria en 1923 al promover la apertura de la preparatoria nocturna, para dar oportunidad a los trabajadores de estudiar el nivel medio superior, aprovechó su cargo de director de la ENP y su participación en la CROM, para darle presencia a algunos de estos sectores en asambleas que terminaron en confrontaciones violentas.

Ya comenté que en los años treinta las organizaciones estudiantiles más relevantes eran la Federación de Estudiantes Universitarios y, a nivel nacional, la Confederación Nacional de Estudiantes. No es difícil imaginar el ambiente de conflicto que cada elección traía consigo: altercados entre integrantes de las planillas, desplegados en los que se denunciaban unos y otros, y con cierta frecuencia, robo de urnas o cierre de casillas.

Desde principios del siglo XX, hasta la construcción de Ciudad Universitaria (CU) a la que me referiré más adelante, las calles de lo que hoy conocemos como Centro Histórico se llenaban con el andar de estos jóvenes: los edificios de las distintas escuelas, muchos de éstos herencia de los antiguos colegios jesuitas, en combinación con los espacios que se habilitaban como dormitorios —sobre todo frente a la Escuela de Medicina—,

³ Cfr: H. Sánchez Gudiño. “Los Grupos de Choque en la UNAM”, Tesis doctoral, México, UNAM/FCPyS, 2003.

los merenderos, cafés y unas cuantas librerías, eran también escenario de conflictos estudiantiles. La política universitaria no era exclusiva de los recintos escolares; la política universitaria también se expresaba en las calles, en la toma de tranvías, edificios y en las manifestaciones, otros ejemplos de la formación ciudadana de los estudiantes.

Las elecciones estudiantiles adquirirían fuertes matices agresivos ante las aguerridas competencias entre planillas. Los resultados no siempre se respetaban y en no pocas ocasiones se cometían fraudes como falsificación de credenciales, robo de urnas o secuestro de estudiantes para evitar que votasen. La agitación tenía muchas consecuencias que inducían, en no menos de una ocasión, a la intervención directa de las autoridades escolares y, en no pocos casos, a la intervención de los padres de familia. Se trataba de un ambiente conservador, en donde estaba muy claro que el costo familiar por llegar a realizar estudios universitarios era muy alto, por lo tanto, no debía de “perderse el tiempo” en la disputa por las elecciones y con frecuencia se denostaba la vida política universitaria.

La población estudiantil proveniente de estados de la república era cuantiosa, muchos contaban con el apoyo familiar pero en cuanto se les encontraba involucrados en eventos ajenos al estudio, las autoridades y padres de familia no reparaban en reprender a los jóvenes sobre quienes pesaba la advertencia de expulsión de la institución universitaria.⁴

⁴ Al revisar los expedientes relativos a sociedades de alumnos en el Archivo Histórico de la UNAM-IISUE, era más o menos frecuente encontrar cartas de padres de familia, dirigidas a distintas autoridades preguntando por la situación académica de sus hijos, otros hacían lo mismo escandalizados ante las noticias en la prensa nacional sobre tomas de edificios, movimientos de huelga o algún otro tipo de disturbio y autorizaban para que fueran amonestados, o, en su caso, avisados de que se les retiraría el apoyo si continuaban involucrados en actividades ajenas a los estudios.

Pongamos nuevamente el foco en la gestión de Gustavo Baz cuando los actos de violencia en los que incurrían algunos jóvenes, supuestamente estudiantes en contra de otros estudiantes –es decir, las acciones de los llamados “porros”– disminuyeron relativamente. No obstante, los grupos de choque dentro de la institución no desaparecieron, simplemente pasaron a ser *controlados* por distintas personas,⁵ y por lo menos hasta 1967 aparecerían bajo diferentes presentaciones y, generalmente, con mayor fuerza durante los conflictos estudiantiles.⁶

Entre ciertos círculos de alumnos, por lo general los provenientes de escuelas particulares y con formación católica se expresaba la “necesidad” de que hubiese instancias que disciplinaran a los estudiantes, induciéndoles a ocuparse estrictamente de sus deberes, haciendo caso omiso de las revueltas, de la política universitaria y de todo aquello que les alejara o les hiciera olvidar su condición de “clase estudiantil”. Hay cercanía y diferencias entre la formación cívica del Pentatlón y los principios y valores del catolicismo. Ambos discursos apelan a la

⁵ Como algunos profesores que ocupaban simultáneamente cargos en la institución universitaria y en instancias de gobierno, algunos trabajadores que al mismo tiempo eran estudiantes y que, contando con el apoyo de dirigentes sindicales pretendían influir en las tendencias y formas de organización universitaria; autoridades que tenían influencia en alguna de las escuelas, entre otros.

⁶ Las opciones políticas emergieron a lo largo del país matizando las controversias y enconos que no eran entre dos grupos, sino entre organizaciones de muy diversa índole: desde las oficialistas, las proclives a la defensa de la libertad de creencias, los demócratas cristianos, las izquierdas, los radicales de izquierda, entre otros más. Cada grupo forjaba su propia identidad, tenían diferentes interpretaciones respecto a los problemas sociales, políticos, económicos. Tenían un discurso que daba cuenta de cómo habían construido su expresión ciudadana: “Históricamente la noción de ciudadanía se ha ido transformando de acuerdo con las diferentes formaciones sociales, en tanto se trata de una noción que se encuentra íntimamente relacionada con las distintas formas de organización humana y que, con el tiempo, se han ido modificando por el contexto histórico, político, social y cultural en el que se las estudie” (Gómez, 2017, p. 9).

acción por el otro, por el bienestar que se manifiesta en la solidaridad y el compañerismo, sin embargo, en el caso del PDMU, no se trataba de marcar las diferencias de clase porque lo más importante para evitar fricciones era fortalecer el sentido de comunidad y la relevancia de los lazos familiares, por lo que las actividades deportivas y disciplinarias, se vinculan al orden y por ende a un tipo ideal de ciudadano. Por su parte, el valor prioritario del catolicismo es el respeto, después el amor, el compañerismo, la solidaridad, la confianza y las acciones que contribuyan al fortalecimiento de la comunidad.

Lo notable es la manera en la que muchas de las labores que con el tiempo irán desarrollando los pentatletas eran las mismas que una parte de los grupos católicos desempeñaron una década atrás, en concreto, los jóvenes de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, que para entonces estaban al frente de la Confederación Nacional de Estudiantes y entre cuyas actividades estaba dar atención médica en zonas con escasos recursos. En cuanto a las sociedades de alumnos, aquellos de las Escuelas de Ingeniería, Medicina, Ciencias Químicas, con representación católica, se ocupaban de remozar y mantener en orden las instalaciones de la escuela. Pretendían con ello marcar una línea de acción de ética social, depuradora de los enconos, confrontaciones y conflictos que desviaban el sentido del ser universitario: cumplir con el deber de la formación en sus profesiones para satisfacer el compromiso social implícito. Esta idea del deber ser universitario, no cuadraba del todo al momento de elegir consejeros estudiantiles que, como ya esbozamos, consiguieron ocupar la mayoría en los cargos de consejería estudiantil y de profesores, lo que marcó pautas y tendencias en la definición de estatutos, acuerdos y debates en el Consejo Universitario.

Durante la gestión del doctor Gustavo Baz es claro que los grupos estudiantiles existentes continuaron con formas de acción que después institucionalizarán incluyéndolas como parte de las actividades de la universidad. El grupo más atractivo para muchos universitarios será en ese momento el Pentatlón. Probablemente por eso con frecuencia se le adjudica equivocadamente a Gustavo Baz la fundación del organismo. Los afanes de esta organización eran y son de demostración de la preparación física, la organización y el orden impulsados por un “ideal de servicio, libertad y justicia social”, eran estos —en parte— los ideales documentados en textos oficiales de los jóvenes que al grito de *Fuerza, honor y patria*, inicialmente integrarían al PDMU.

La fundación del Pentatlón

A principios del año escolar de 1939, la sociedad de alumnos de la Escuela de Medicina cambió representantes, quedando al frente el estudiante Jorge Jiménez Cantú,⁷ quien antes de la mitad de año pasaría a ser el presidente de la Federación de Estudiantes Universitarios, lo que en apariencia significaba una pausa en la sucesión de dirigentes con tendencias católicas en el grupo. Aunque de manera paralela a su gestión como presidente de la Federación, Jorge Jiménez Cantú, orientó parte de sus actividades a un grupo con características deportivo-militares, el PDMU, fundado por él apenas un año atrás. Sobre el surgimiento del Pentatlón se puede leer que:

⁷ Nació en el Estado de México, realizó sus estudios en la Escuela Nacional Preparatoria y en la Escuela de Medicina de la Universidad Nacional Autónoma de México; fue consejero estudiante como preparatoriano y como estudiante de Medicina. En 1958 fue nombrado secretario de Gobierno, durante la gestión de Gustavo Baz. Fue gobernador por el mismo estado de 1975 a 1981.

[...] el 9 de julio de 1938, a las seis de la mañana, ... Jorge Jiménez Cantú, junto con otros once compañeros, iniciaron, en el Estadio Nacional de la Ciudad de México, las actividades de lo que sería el Pentatlón. Los jóvenes estudiantes eran: Andrés Luna Castro, Luis Sáenz Arroyo, Alfonso de Icaza e Icaza, Carlos Niño de Rivera, Ginés Navarro Díaz de León, Fidel Ruiz Moreno, Jorge Jiménez Cantú, José Urbano Blanchet Ceceña, Ángel Pérez Aragón, Joaquín de la Torre y Braulio Peralta Rodríguez. También se considera fundador al teniente Gonzalo Hidalgo, el primer instructor (*Pentatlón*, julio de 1958).

Es emblemático que para el inicio de sus actividades el Pentatlón hubiera recurrido al Estadio Nacional, construido con las cuotas y apoyo del magisterio y en general, el apoyo de los trabajadores de la Secretaría de Educación durante la gestión de José Vasconcelos. En ese sitio se celebraban las ceremonias de carácter oficial, ahí se dio la toma de posesión de algunos presidentes, además de que el estadio fue objeto de disputa entre la Universidad Nacional y el gobierno federal precisamente en los meses inmediatos a la obtención de la autonomía universitaria.

Para muchos jóvenes de los estados de la república, el ambiente estudiantil de la universidad se encontraba “cargado de pedantería”, consideraban que prevalecía la “pobreza de ideales” y el “escepticismo estéril” (*Pentatlón, loc cit.*). Se situaban como apolíticos, como pareciera ser la norma entre aquellos que deseaban anteponer lo que consideraban las obligaciones prioritarias del estudiante ante su propia realidad y problemática social. Por eso, en medio de una coyuntura política crítica no sólo nacional sino mundial, no escatimaban en considerar que la suma de voluntades les posibilitaría la construcción de “una patria próspera, libre y espiritualmente fuerte” (*loc. cit.*). Entre

otros, según su propia versión, este argumento es uno de los que determinaron el surgimiento del Pentatlón.⁸ No podemos pasar por alto el contexto conservador y moralista en el que se desarrollaba la organización, aunque también se destacan los principios de legalidad, igualdad y participación que refrendaban lo que les posibilitaba definir un estatus, independientemente de las afinidades religiosas y afines con aquellos sectores de la sociedad que trataban a toda costa de tomar distancia de los desórdenes resultantes del proceso posrevolucionario.

Como en aquel tiempo la institución no contaba con un local adecuado donde albergar la Enseña Patria, se decidió depositarla temporalmente en la rectoría de la UNAM, a lo que accedió el entonces rector, y benefactor de la institución, Dr. Gustavo Baz. A raíz de este hecho se pensó que la universidad debía contar con bandera propia. Por otro lado el 2 de septiembre de 1939 nuestro lábaro estuvo presente en la impresionante ceremonia en la cual el presidente Cárdenas abanderó a dieciséis escuelas universitarias, en la Plaza de la República, con la

⁸ Apenas había pasado la expropiación del petróleo, seguida de los reclamos extranjeros y las expresiones y manifestaciones de adhesión al presidente Cárdenas. Un par de meses después vendría el levantamiento del General Saturnino Cedillo, en el estado de San Luis Potosí. La crisis económica nacional parecía inminente. Los conflictos entre el gobierno y la jerarquía católica aminoraron, sobre todo después de la expropiación y de manera paulatina los ataques mutuos fueron dando paso a acuerdos que mitigaron los conflictos y que, a la larga, revelarían la esencia conservadora de ciertos sectores en la sociedad. Puede decirse que las condiciones de los jóvenes en otras latitudes no eran muy distintas: “El joven como concepto simbólico aparece como concentración de las angustias sociales —desde el desempleo a la sensación de la inutilidad de la vida— pero se convierte también en el modelo del futuro: así pues, representa a la vez los sentimientos de amenaza y esperanza. Se acentúa su fragilidad como depositario de valores que la sociedad no ha sabido realizar y que lo sitúan en una posición de límite y de crítica de la existencia, más o menos egoísta. Los jóvenes de carne y hueso interiorizan estas imágenes con un proceso que empieza en el periodo entre las dos guerras y que finaliza en el segundo periodo de posguerra” (Passerini, 1996).

asistencia de miles de universitarios y la presencia de jóvenes del Heroico Colegio Militar, Escuela Médico Militar, Escuela de Transmisiones y Batallones de Línea y fue el Pentatlón el organismo seleccionado para recibir las banderas y escoltarlas en un desfile inolvidable hasta la rectoría de la universidad. Este acto cívico puso de manifiesto que el general Cárdenas volvía a reconocerle a la Universidad su carácter nacional.

Desde entonces, los abanderados del Pentatlón universitario participaron en actos cívicos de devoción a los héroes y otras celebraciones patrias. Desfilaron con la juventud en San Cristóbal Ecatepec el 30 de septiembre de 1939; en la ciudad de Querétaro el 5 de mayo de 1940 protagonizaron los simulacros conmemorativos de la gloriosa batalla y recordando al bando rojo que combatió a los franceses. También desfilaron en las ciudades de Cuautla, Oaxaca, San Luis Potosí, Monterrey y la Ciudad de México, aunque después de los años setenta su relevancia como grupo universitario con influencia política dentro de la UNAM se redujo paulatina y significativamente con respecto a las primeras dos décadas de su actividad.

Lo cierto es que no es la única versión recopilada sobre el origen del Pentatlón. En entrevista, el ingeniero José Álvarez Icaza comentaba los vínculos que inicialmente habrían existido entre el grupo de católicos *independientes*, Los conejos (Contreras, 2002) y Los pentatletas. Este grupo había conseguido tener presencia y representación en diferentes ámbitos de la universidad, como el deportivo:

De ahí nació el Pentatlón Deportivo Militar Universitario, fundado por Jorge Jiménez Cantú, que luego tuvo un desarrollo muy importante en política.

De todas formas, Jiménez Cantú se hizo muy amigo del doctor Baz. Entonces el doctor Baz apoyó muchísimo al Pentatlón Deportivo

Militar Universitario. Fue una preciosa organización de muchachos, preocupados por el deporte, pero también era fuerza de choque, los choques que se realizaban en lucha política (entrevista a José Álvarez Icaza, Contreras, 1996).⁹

La soltura con la que en su testimonio el ingeniero Álvarez Icaza habla de los choques entre grupos sintetiza la violencia a la que estaban sujetos los universitarios en general durante los procesos electorales de la institución, la intervención de las autoridades universitarias y la intervención de grupos externos con intereses en influir en la UNAM. Por su parte, el ingeniero Bernardo Pacheco, también perteneciente a Los conejos, discrepaba de dicha versión. Él consideraba que en realidad se copiaban las actividades entre sí, pero que de ninguna manera formaban parte de la misma agrupación:

Era un copiarlos, porque estaban tomando mucha fuerza. El Pentatlón fue y sigue siendo el día de hoy, aunque ya decayó mucho, una especie de grupo de choque de toda la camarilla del Estado de México, sobre todo en la época del doctor Gustavo Baz. El maestro Baz fue quien más los apoyaba. Estaba formado principalmente por *tolucos*, no era fácil entrar al Pentatlón. No era fácil... (entrevista al ingeniero Bernardo Pacheco, Contreras y Ramírez, 2001).

La supuesta dificultad podría relacionarse con los diferentes objetivos de ambos grupos, mientras Los Conejos asumieron como eje central la ocupación de cargos de representación en el Consejo Universitario para influir en el proyecto mismo de la

⁹ Para el trabajo se editaron aspectos repetitivos de algunas entrevistas –cuyos fragmentos salen a la luz aquí– realizadas individualmente o en coautoría.

UNAM y procuraban una disciplina ética peculiar, privilegiando la formación del sujeto con apego a lo normativo, bajo los principios morales del catolicismo, los pentatletas trabajaron orientados por su estricta disciplina para forjar carácter, respetuoso, leal, controlando sus impulsos, apegados al sentido estricto de *militare*: servicio, acciones realizadas fraternal, solidariamente. En suma, es éste un acto de “amor, la otra cara de la guerra: la comunidad de Dios en la Tierra” (Pérez, 2007, 248). Puede señalarse que parte de esas razones sean la causa de que el discurso de los pentatletas resulte autoafirmativo y valorado por encima de todas sus actividades.

Como el PDMU tuvo el apoyo irrestricto del doctor Baz, la cantidad de integrantes aumentó significativamente y cuando éste fue nombrado secretario de Salubridad, numerosos jóvenes de las entidades del país se incorporaron, recibiendo el uniforme gris y un espacio en el internado, además de que varios, incluso sin pertenecer al Pentatlón y mediante una cuota mínima, tenían acceso a los comedores, un beneficio que la institución universitaria no podía atender, solventado con recursos de la propia Secretaría de Salubridad y Asistencia.

El crecimiento del Pentatlón se dio en un contexto social difícil en el que los universitarios habían sido testigos de las acciones agresivas, de corte paramilitar, de agentes externos a la institución; en una época en la que organizaciones como los Camisas Doradas o, anteriormente, los Camisas Rojas, habían desencadenado sucesos muy violentos en la ciudad de México. La fama de abusos de estos grupos era extensa, aunque sin duda alguna, también sería motivo de orgullo entre algunos otros sectores de la sociedad: la derecha radical.

En el plano mundial, los vientos de guerra azotaban distintos países y grupos similares habían hecho presencia (Gojman, 2000).

En ese sentido, resulta relevante destacar el contexto socio político en el cual este grupo de jóvenes optó por un régimen de entrenamiento riguroso, donde la autodisciplina se consideraba el acondicionamiento para mejorar “la agilidad, fuerza y resistencia” y fortalecer el carácter mediante estrategias militares, según se lee en la revista *Pentatlón*: “[La autodisciplina] ofrece oportunidades de ejercitarse en la obediencia y el mando; mejora y hace más pronta y fuerte la voluntad, orienta la agresividad matizándola con nociones de nobleza, de honor, de sacrificio y de íntima convicción del deber (PDMU, 1997, 1).”

Así, el Pentatlón siguió adquiriendo relevancia mientras reforzaba su carácter de espectáculo disciplinario en la participación de actividades cívicas y conmemorativas como las ejemplificadas con anterioridad. Veamos un fragmento de la carta enviada por Luciano Kubli, funcionario del Departamento del Distrito Federal,¹⁰ al rector, doctor Gustavo Baz:

En los años anteriores la Universidad Nacional había marcado el 30 de septiembre para rendir su homenaje a los héroes, concurriendo los alumnos de las distintas facultades y Escuelas a la Columna de la Independencia, en donde se hacía el depósito de las ofrendas florales y una Gran Guardia de Honor ante la Lámpara Votiva.

Apoyándose en dicho precedente esta Dirección General de mi cargo, con todo respeto, se permite sugerir a usted la importancia de que el próximo día 30 vuelva a tener lugar dicho homenaje de la Universidad a los héroes de la Patria.

¹⁰ AHUNAM, Fondo Universidad, Serie Rectoría, Trámites y relaciones gubernamentales, Exp. 1782, Departamento del Distrito Federal, carta del director general de Acción Cívica del Departamento del Distrito Federal, Luciano Kubli al Rector Gustavo Baz, 19 de septiembre de 1939.

La circunstancia muy especial de que actualmente nuestra máxima Casa de Estudios cuenta con un grupo de jóvenes perfectamente organizado, [el Pentatlón], es garantía de que dicho acto tendrá toda la significación que se merece.

Siendo el 30 de septiembre el aniversario del natalicio del Generalísimo José María Morelos y Pavón, creo que el acto de presencia de la Universidad puede figurar dentro del programa de la ceremonia conmemorativa que organiza esta propia Dirección; y en tal virtud, muy atentamente me permito solicitar que sea designada persona que en nombre de la juventud universitaria pronuncie un discurso.

En respuesta, el rector le escribió otra carta a Jorge Jiménez Cantú, jefe de esta organización universitaria, para que preparase los contingentes y enviara a un representante del Pentatlón y designó como orador al joven Ignacio Reynoso Obregón miembro de una de las organizaciones católicas activas en la universidad. Puede decirse que, con esta elección de cabezas de grupo, el rector emitía un discurso orientado a “restaurar el orden, hacer justicia y reparar agravios” (Sáenz, 1982, 9). Apoyado en estos estudiantes el doctor Baz propuso la modificación de los estatutos universitarios, que pasaron sin problema alguno; las manifestaciones de descontento que constantemente implicaban conflictos estudiantiles disminuyeron y, en cuanto a los agravios, se ocupó de limar asperezas, tanto al interior de la institución como en cuanto a las relaciones entre la universidad y el gobierno cardenista.

De lo anterior, hay que destacar al menos tres aspectos: primero, la capacidad de estos grupos para integrar jóvenes y ampliar su espacio de acción, con un discurso de cohesión social y apego al proyecto nacionalista de entonces. Los pentatletas, en particular eran reconocidos por su organización, disciplina

y destreza. En este contexto, prefiguraron un sentido de ciudadanía en donde lo que existe entre estas organizaciones es el “reconocimiento con un conjunto de valores ético-políticos, que deben respetarse para asegurar la continuidad del contrato social” (Gómez, 2017, 13). Agrupados, los universitarios habían demostrado desde la celebración de los primeros congresos estudiantiles capacidad para organizarse, decidir acciones de orden político (Mouffe, 1999, 15-16); así, la política universitaria fue el inicio de la formación de redes, alianzas y definiciones con perspectiva de futuro. Segundo los pentatletas representaban una forma de hacer política, disposición para mantener el orden social, principios claros de respeto a las instituciones, respeto a la autoridad y ante la sociedad era relevante la imagen proyectada. Tercero, el hecho de que como rector el doctor Gustavo Baz tuviera grupos cercanos y comunicación directa, posibilitó mantener el control en la institución universitaria, le posicionó frente al gobierno que había mantenido una orientación antagónica con la universidad y lo situó como autoridad de nivel federal. Así, la propia proyección del PDMU fue consolidándose en espacios externos al entorno de la UNAM, hacia otras entidades del país.

Antes del cambio presidencial de 1940, el rector Gustavo Baz estaba dentro de la línea oficial, la línea cardenista, por tanto sus acciones estuvieron encaminadas a la integración de la universidad en el régimen político mexicano; eso quiere decir que la correlación de fuerzas dentro de la institución dio un giro: los grupos estudiantiles que habían participado intensamente en la vida política de la universidad ya no tendrían apoyo, en particular las federaciones de estudiantes. Mientras tanto, los grupos estudiantiles vinculados a los católicos (jesuitas, maristas o lasallistas) tenían claras sus metas de acción, aunque

se les hubiera insistido en no hacer política dentro de la universidad, y disputaban con los estudiantes de la Federación las posiciones de influencia en las sociedades de alumnos y, sobre todo, en el Consejo Universitario.

La situación social y política de México tendía a ser conservadora en el medio universitario, sobre todo en el sentido de que los jóvenes que ahí estaban debían “obligarse a estudiar y no a andar metidos en líos políticos” (entrevista al ingeniero Jorge Munguía, Contreras y Saavedra, 2006); debían trabajar para servir a los demás, no asistir a la universidad para alentar confrontaciones o disputas que, por lo demás, muchos consideraban estériles. El papel del Pentatlón se acercaba al de una organización que sometía disciplinadamente a los dominados, pero lo más importante era que éstos acudían a la invitación del PDMU por voluntad propia y por conveniencia, pues como ya se dijo, la pertenencia garantizaba apoyo para residencia, alimentación y salud. La mayoría venía de los estados de la República y a lo largo de su vida conservaron el orgullo de pertenencia no sólo al grupo sino a la nación. Es posible que esta conformación haya contribuido a que la organización abriera sedes en todo el país.

Nos levantábamos a las cinco y media de la mañana, con la Diana, para efecto de salir a correr e íbamos cantando una canción preciosa que decía:

Muy de mañana y con la luz primera,
ya nuestra marcha en el bosque resonó,
bajo la fronda se pierde la columna
y en lo alto un lucero se ocultó.
Hoy a la lucha, por un ideal.
Patria, honor y fuerza.

Íbamos por las calles, ¡pum, pum, pum!, cantando. ¡Y toda la gente se asomaba! O sea, nos metían muy bien el criterio de la patria, el honor y la fuerza, y todo eso se refleja en la preparatoria. Porque a los grupos del pentatlón que íbamos a la preparatoria nos tenían un respeto increíble los porros, porque en un momento dado si ellos eran diez nosotros podíamos juntar de treinta a cuarenta gentes contra ellos (entrevista al ingeniero Jorge Munguía, Contreras y Saavedra, 2006).

Volvamos a poner lo anterior en perspectiva, las escuelas de estudios medios del interior del país estaban por lo general marcadas por la imposición de orden y disciplina. El autoritarismo prevaleciente hacía del estudiante un sujeto sometido que debía atender estrictamente las disposiciones establecidas, sin posibilidad de sugerir modificaciones y menos aún, refutar los criterios de evaluación, exposición o tipo de lecturas. En términos administrativos el trato hacía los jóvenes no era muy diferente. Ni qué decir de las relaciones entre el cuerpo del profesorado, las autoridades y los administrativos, cada uno ocupando su rango en función de su antigüedad, las relaciones interpersonales y la edad.

Al estudiante se le supervisaba no sólo en los puntos relativos al cumplimiento académico, sino también en relación con el horario escolar, la vestimenta o la forma de expresarse. En la mayoría de las escuelas, y también en la institución universitaria, se contaba con un prefecto que, supuestamente, llevaba el control entre los jóvenes (Padilla, 2004; 169-247). Este sistema no persistió a los cambios del proceso revolucionario, que poco a poco fue modificando las formas de relación entre alumnado y autoridades. Lo que se reflejaba es la tendencia a establecer relaciones de dominación, así como la amplia posibilidad y

aceptación de mecanismos de control que socialmente se entendían como benévolos.

Muchos de los jóvenes estudiantes de la Universidad Nacional provenían de familias caracterizadas por dos aspectos: En primer lugar, supuestamente tenían los recursos mínimos para enviar a los jóvenes a la Ciudad de México, es decir, era probable que tuvieran condiciones económicas relativamente holgadas, pero que sin duda les implicaba, esfuerzos para el sostenimiento de los estudios. Esa premura económica representaba un argumento de presión con el que se trataba de convencer a los estudiantes para no implicarse en ningún conflicto. En numerosos casos, esto resultaba efectivo: se esperaba que fueran estudiantes alejados de actividades políticas.

En segundo lugar, en esta breve recapitulación, recordemos que muchos estudiantes provenían de hogares católicos, a veces profundamente conservadores, en donde la idea del orden y la disciplina estricta era determinante.¹¹ Aunque también la idea central de defensa entre los grupos católicos era la relativa a la lucha por los derechos civiles: libertad de creencias, libertad de asociación y libertad de expresión. Por muy devotos que fueran, había un principio de acción política que se constituyó como motor central de decisiones, alianzas y acciones.

Por otra parte, en el medio político mexicano de entonces no era extraña la idea de que los jóvenes pertenecieran a alguna organización en la que se privilegiaba la disciplina y el orden, el servicio a favor del bien común, la defensa de la patria y el enaltecimiento de la fuerza física como signo de virilidad

¹¹ No es difícil entender el ideal de orden prevaleciente entre estos sectores sociales que, en muchos casos, se encontraban aún comprometidos, disciplinados y sujetos a los lineamientos dictados por la jerarquía católica.

y hombría. Tanto entre los grupos de izquierda como entre la ultraderecha conservadora se encontraban diversos ejemplos: desde las milicias republicanas españolas hasta las camisas negras del fascismo en Italia.

Muchos jóvenes mexicanos habían manifestado admiración ante la lucha sistemática de los republicanos españoles y muchos estuvieron totalmente dispuestos a unírseles, haciendo gala de disciplina y de estoicismo en pro de ideales de libertad y de igualdad.

En México, las diferentes organizaciones católicas que desde mediados de los años veinte habían conseguido consolidarse, lo hicieron a base de un estricto orden, devotos de su fe cristiana y en defensa de la patria y las libertades. Desde los legionarios a los integrantes de la Base; de los cristeros a los sinarquistas; al igual que los integrantes de Acción Católica o, en este caso, los jóvenes de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, todos ellos estaban más que dispuestos a la disciplina. Aquellos que se reconocían católicos pero que no habían pertenecido a ninguna de estas organizaciones, admitían también la necesidad de imponerse una conducta estricta con el objeto de tener una mejor posición social.

En concreto, lo que se quiere destacar aquí es el contexto que permitió el surgimiento del PDMU, primero en la institución universitaria y después, ajustándose a los tiempos políticos, creciendo en las entidades y multiplicándose al paso de los años. De tal modo, el Pentatlón tuvo diferentes facetas y, de acuerdo con los testimonios, para muchos jóvenes era motivo de orgullo su pertenencia a él. Además, el beneficio de tener actividades, para aquellos estudiantes provenientes de las entidades del interior del país implicaba la posibilidad de contar con tareas que les daban identidad y los colocaban en un sitio relevante

dentro de la Universidad Nacional. El carácter organizacional del Pentatlón lo situó como un grupo alternativo de poder alejado de la esfera de influencia de la jerarquía católica.

Ejército, Pentatlón y universidad

Recordemos que la organización y estructura militar que prevaleció entre los integrantes del PDMU se sostenía en normas y valores claros basados en un ideario, estatutos, organigrama de estructura militar, escudo y bandera. De acuerdo con los propios pentatletas, el Pentatlón funcionó como medio disciplinario, “...así sus miembros se ejercitan en la obediencia y en el mando, y al mismo tiempo se capacitan para que si llegado el caso, la Patria los reclama, sepan defenderla contra una agresión extraña” (*Pentatlón*, julio 1958). Por sus características nacionalistas y principios de ética social, la aceptación y compromiso para incorporar a los jóvenes al servicio militar (SM) fue una tarea simple dado el nivel de preparación que tenían.

Como ya referí, algunas motivaciones de afiliación provenían de su interés en la disciplina y el desarrollo con destreza en las técnicas deportivas; empujados por su ideal de consolidar su carácter, ampliar los “horizontes de su cultura” y –sobre todo–, alentados por la idea de “...que se puede y debe vivir sin los artificios mentirosos de una demagogia disolvente o las poses ridículas de apóstoles verborreicos...” (*Pentatlón*, enero, 1958). Es notorio que estos muchachos debieron tener una serie de relaciones y un respaldo bastante sólido como para continuar cada mañana trabajando y contando con la presencia del teniente Gonzalo Hidalgo, el instructor clave desde los inicios, como dan cuenta algunos testimonios.

Apenas un año después de haberse fundado, los pentatletas habían conseguido establecerse como una organización intermedia, reconocida incluso por los altos mandos del Ejército. Así, el 21 de julio de 1939, siendo aún rector el doctor Gustavo Baz, el mismo Secretario de Defensa Nacional, General de División Jesús Agustín Castro, en representación del presidente Cárdenas, “...hizo entrega de la bandera nacional al Jefe del Pentatlón, Jorge Jiménez Cantú; como punto culminante de la brillante ceremonia que se desarrolló para el efecto en el Parque San Martín de la Ciudad de México, con la asistencia de distinguidas personalidades entre ellas representantes del Cuerpo Diplomático” (*loc. cit.*).

Como parte de sus convicciones, los símbolos y su cuidado ha ocupado para ellos un sitio muy especial, hecho que también podemos apreciar en su llamado Pentálogo. Estos puntos marcan el amor por la patria, a la que hay que engrandecer, respetar y servir; honrar a su organización actuando con firmeza, constancia, para ser un ejemplo ante la sociedad; tener fidelidad a la bandera nacional, dispuestos siempre a ofrecer la vida en su defensa; no hablar mal de los compañeros, ni hacer ofensas, ni permitir difamaciones entre el grupo y, por ende, ser un ejemplo, como particularidad del acto social. La siguiente frase del Pentálogo resume en primera persona este ideario: “Haré que mi valer como hombre que trabaja, que ama y que piensa, sea una contribución a la grandeza del pueblo” (*loc. cit.*).

El promedio de pertenencia formal al PDMU, con vinculación a los estudios podía alcanzar hasta los ocho años.¹² La formación

¹² Es de dominio público que la preparatoria 2 cuenta con una secundaria ligada a la estructura de la UNAM.

estudiantil, cívica y ciudadana de sus integrantes, era resultado no sólo de sus estudios universitarios, sino también de su paso por el Pentatlón.

El local de Sadi Carnot que antes de la década de los cuarenta, se utilizó como espacio de ayuda a las personas en situación de calle, fue adaptado para el uso como internado, con habitaciones compartidas y el mobiliario mínimo, catres en litera y lo necesario para guardar pertenencias, incluidos los uniformes obligatorios.¹³

Las actividades de un pentatleta iniciaban con la Diana, a las cinco y media de la mañana, salían a correr, regresaban para asearse, desayunaban e iban a las respectivas escuelas. Las clases iniciaban a las ocho de la mañana, terminaban a las doce; acudían al entrenamiento deportivo, comían y de vuelta a la escuela. Reprobar materias era causa de expulsión del PDMU.

Aunque el Pentatlón avanzaba en una línea definida y ampliaba sus horizontes de acción, a mediados de la década de los cuarenta la universidad atravesó por dinámicas internas críticas y presiones externas del gobierno federal relacionadas con los cambios al artículo tercero constitucional, la incorporación de egresados universitarios de distintas tendencias al gobierno encabezado por Manuel Ávila Camacho y la modificación de la Ley Orgánica de la universidad en 1945. Si ponemos atención en este panorama, se puede entender por qué la influencia de los grupos estudiantiles internos se fue diluyendo y realineando. Lo cierto es que en más de un sentido, esta coyuntura resultó favorable para el PDMU y su relación con la universidad sobre todo si consideramos la declaración de guerra del gobierno

¹³ Hacia 1948 los pentatletas usaban uniforme gris con cinturón y botas negras; eran conocidos como los osos grises.

mexicano que se expresó en un llamado al servicio militar para los jóvenes mexicanos. Sobre estos temas se plantean algunas observaciones. Veamos.

El señalamiento de la presencia de personas con intereses ajenos a la universidad volvió a profundizar la confusión sobre las organizaciones estudiantiles existentes en escuelas y facultades. Desde el punto de vista del efímero rector Fernández Mac Gregor (1945-46) electo sobre la base de la nueva Ley Orgánica el Pentatlón ni otras formas de agrupamientos universitarios, tenían fuerza suficiente para contrarrestar estas expresiones. Para él, todos los grupos de la institución carecían de razón de existir porque la universidad debía ser únicamente un centro de conocimiento. Uno de los argumentos en los trabajos sobre ciudadanía, es que ésta se construye también con relación al discurso. Por su trayectoria Fernández Mac Gregor se formó con las premisas de comportamiento de los sujetos que desdeñan la actividad política. Su ser ciudadano se ceñía a mantener un comportamiento rígido y preservar el orden mediante el respeto absoluto a la autoridad, la legalidad y el orden establecido.

En medio de estas contradicciones, fue prosperando la construcción de Ciudad Universitaria en los terrenos del Pedregal y correspondió al rector Luis Garrido inaugurarla en 1952. El punto sobresaliente es que durante la construcción de CU hubo espacios para que las prácticas del servicio militar se efectuaran ahí. Es difícil especificar cuán exitoso resultó el programa del SM en vinculación con el Pentatlón, pues se carece de documentos, a pesar de contar con diferentes testimonios de egresados de la universidad de los años cincuenta o sesenta. Lo que sí es claro es la gran cantidad de dificultades que enfrentaron las autoridades para instrumentar este proyecto con éxito: falta

de disposición, solicitudes de amparo, jóvenes que señalaban que sus obligaciones estudiantiles les impedían el cumplimiento del SM, estudiantes que manifestaban su responsabilidad como jefes de familia, condiciones de salud que propiciaban que sólo la mitad de los varones en edad de cumplir con el servicio lo hicieran. Además, no había suficientes instructores en los sitios definidos para el cumplimiento de estas prácticas, ni capacidad de aforo para albergar a todos los conscriptos (Plascencia, 2017).

Lo cierto es que el crecimiento de la organización y sus vínculos con la universidad estuvo muy vinculado por la decisión presidencial del Servicio Militar Obligatorio¹⁴ en 1942.¹⁵ La guerra estaba en curso y nuestro país se encontraba involucrado en la contienda. Pese a los desmentidos de la Secretaría de Defensa Nacional acerca del supuesto envío de conscriptos, hubo mucha inquietud e incluso actos de rebeldía contra los destacamentos militares. Los padres de familia preguntaban un poco atemorizados por la eventualidad del envío de sus hijos al frente.

¹⁴ La relevancia del Servicio Militar también fue resaltada por Rodolfo Brito Foucher tras asumir la rectoría en 1942 y como respuesta a la petición de los integrantes de la Sociedad de Alumnos para celebrar conferencias en torno a la evolución de la guerra, les dijo: "...sí me parecería muy oportuno y patriótico que de esa H. Sociedad de Alumnos partiera una iniciativa tendiente a ofrecer a nuestra Patria la colaboración militar de los estudiantes de Jurisprudencia para el caso de guerra, que cada día se acerca más a nuestras fronteras." AHUNAM / Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Fondo UNAM, serie rectores, secc.1/227, exp.1434, caja 146, 5 de agosto de 1942.

¹⁵ "En enero de 1942 se organizó el Servicio Público Militar para impartir la enseñanza militar en las escuelas dependientes del estado y la preparación militar a todos los mexicanos en aptitudes físicas y mentales para recibirla, que fue, junto con la Dirección General de Reclutamiento y Reservas, el paso previo para instaurar el servicio militar obligatorio. Se aceleró además la reorganización militar empezándose por formular planes para la del ejército profesional, y se promulgaron los decretos de agosto de 1942 en los que se ponían en vigor el Servicio Militar Obligatorio y la Defensa Civil, medidas estas dos con un propósito más educativo que militar." (Torres, 1979, 109).

Aunque ahora sabemos que eso no fue necesario, hay que pensar en todas las ideas y temores que se agolparon de pronto entre los ciudadanos que potencialmente habrían de ser seleccionados (Torres, 1979, 136; Cárdenas, 1986, 318-319).

Aquí lo más relevante es que, desde la institución universitaria, el Pentatlón planteó la convocatoria de modo tal que si los jóvenes no deseaban hacer su servicio militar en el Ejército, lo podrían realizar incorporándose al PDMU. Esta fue otra manera en la que muchos universitarios, tanto de la UNAM, como de otras universidades y del Instituto Politécnico Nacional, se adhirieron a la organización.

...Entre los 15 y 18 años te daban tu cartilla para que hicieras el servicio militar obligatorio, entrabas a un sorteo, si salías selecto tenías que ingresar al Ejército Mexicano por un año. Pero si ingresabas al Pentatlón, como era una institución reconocida de tipo militar, ahí mismo nos sellaban la cartilla después del año de servicio.

Al culminar el SM, tenías que saber usar el marrazo, o sea el puñal, tenías que saber usar el puño, el puño con dados aquí, tenías que saber usar el máuser, y tenías que saber usar la ametralladora... teníamos mucha preparación en defensa personal; en defensa personal un soldado debe saber defenderse con o sin armas, teníamos entrenamiento en caballería, si querías saber cómo montar caballo, cómo correr, cómo bajarte de él, etcétera. Todo eso, todos los movimientos militares, cuando terminabas e ibas a prácticas de combate tenías que pasar a jurar bandera.

Para jurar bandera vas uniformado, te tienen extendida la bandera y tú pasas por abajo, diciendo que vas a defenderla. Bonita ceremonia, la hacíamos en el campo Marte. Era la ceremonia final cuando ya habías pasado todas las pruebas. Entonces podías tener tu cartilla diciendo que habías cumplido y quedabas como primera

reserva del Ejército Mexicano (entrevista al ingeniero Jorge Munguía, Contreras y Saavedra, 2006).

En el periodo que la conflagración mundial mantuvo alerta al gobierno mexicano, las tareas de diversos sectores sociales y de organismos públicos estuvieron orientadas hacia la labor de difusión de valores equivalentes a los enunciados por los pentatletas. La participación en el Pentatlón era una opción para, en su caso, unirse a la defensa de la patria, pero las cosas se ponían de tal modo que aquel que cuestionara o disintiera de todo ese discurso conservador, moralista y paramilitar, corría riesgos.

Entre los acontecimientos más destacados en el historial de la bandera del PDMU, sus integrantes recuerdan que fue la única en figurar en el recinto parlamentario en la declaración de guerra a los países del Eje. La insignia, asimismo, estuvo presente durante la inauguración de centros científicos y de recursos bibliotecarios como el Instituto Nacional de Cardiología y la Hemeroteca Nacional (*Pentatlón*, enero, 1958).

Un punto que sostengo sujeto al diálogo entre colegas es que el Pentatlón, como otras organizaciones señaladas de derechistas, reaccionarias, oficialistas, etc., sirvieron para prolongar el proceso de dominación, el autoritarismo, el concepto de disciplina y la aceptación de las organizaciones jerárquicas. Se trataba de una suerte de educación moral de las bases. La orientación del Pentatlón se sustentaba en el concepto de orden y sujeción que los dominados debían aprender a tener sobre sí mismos, aceptando su condición de simples reclutas, de piezas cuya aspiración debiera ser estar al servicio de la patria, sin cuestionamientos. Esta práctica era palpable en cada una de las actividades impulsadas: desde la Escuela de reclutas a

las prácticas deportivas; de las prácticas de campo a las actividades de asistencia social, entre otras.

Veámoslo ahora con algunos datos para entenderlo mejor: hacia 1958, el Pentatlón festejó veinte años de existencia, para ese momento más de cincuenta mil jóvenes habían pasado por sus filas. En la ceremonia contaron con la asistencia del gobernador del Estado de México, doctor Gustavo Baz, acompañado del comandante *Ad Vitam* del Pentatlón, nada menos que el secretario de gobierno, Jorge Jiménez Cantú. Asimismo, asistieron tanto el rector de la UNAM, doctor Nabor Carrillo, como el director del Instituto Politécnico Nacional, ingeniero Alejo Peralta y el secretario de Defensa nacional, general Modesto A. Guinard. La organización creció de tal modo que contaba con varias representaciones en el país, además de la Escuela de reclutas, incorporaron actividades para mujeres y niños y ampliaron las actividades de adiestramiento en caballería y judo; asimismo, lanzaron la revista *Pentablón*, en cuya página editorial renovaban votos de fidelidad al programa originario de los pentatletas:

Iniciamos nuestra labor informativa, precisamente cuando la institución cumple veinte años de vida. Una nueva era se abre sin duda en el porvenir, en la historia y en la vida de nuestra institución. Se abren nuevos destinos que en ella radican y un distinto pórtico histórico, lleno de promesas se vislumbra en lejanía.

[...] Porque sabemos que el Pentatlón ha sido constante avance y cada día pesa más sobre su conciencia ciudadana, la gozosa premonición de su hora, precediendo los ideales de los doce apóstoles de la Juventud Mexicana.

Esa será en síntesis la justicia de nuestra causa; pedimos para llevarla a feliz término la comprensión de todos, por el bien de todos,

para el Progreso de la Patria.

Patria, Honor y Fuerza (*Pentatlón*, 1958).

La participación de los pentatletas en ceremonias, la modificación a la Ley Orgánica de la Universidad, el servicio militar obligatorio, así como el compromiso del Estado para garantizar el subsidio a la institución universitaria marcaron una forma y relación política que reflejaba un ideal en el que la modernización del país tenía, al menos en apariencia, un rumbo sólido con relativa estabilidad social. En ese contexto, la formación de los jóvenes ciudadanos llevaba una pauta clara desde el propio PDMU. Pero no necesariamente implicaba una politización en términos de activismo político si nos remitimos al enunciado central de la organización con el que se cierra la cita anterior.

A la mitad del periodo analizado aquí, es decir, a los diez años de su fundación el PDMU era un grupo completamente reconocido por la población en general. Tras la aprobación de la nueva Ley Orgánica en 1945, el papel de los estudiantes en la universidad quedó delimitado por las estructuras administrativas supeditadas a la jerarquía universitaria. Además, la relación entre gobierno y universidad caminaba por una vía que permitió a las autoridades el trazo de líneas de acción paralelas que presuntamente controlaban los riesgos de conflicto; las instituciones de educación superior quedaron alineadas a la visión de ética social que tenía el gobierno del país. Lo anterior explica por qué muchos estudiantes en los años cuarenta, sobre todo los que participaron en la política universitaria en organismos como el PDMU, ocuparon cargos relevantes no sólo en la universidad, sino en el gobierno de las décadas que abarcan de los sesenta a los ochenta.

Comentarios finales

Durante los primeros veinte años de existencia del PDMU la política nacional e internacional fue cambiando: desde el inicio de la guerra fría hasta la revolución cubana. Lo cierto es que hacia 1945 el discurso normativo, la moral y el concepto del ejercicio de ciudadanía de los pentatletas quedó sintetizado por el joven Andrés Serra Rojas al pronunciar una perorata en la que, entre otras cosas, enaltecía a la organización diciendo: “El Pentatlón es un grupo de cruzados fervorosos, una mesnada de caballeros andantes, que como el de la Triste Figura, corregirá yerros y desfacerá entuertos”.¹⁶

Como las prácticas del servicio militar continuaban haciéndose en terrenos de la ciudad universitaria, una de las primeras acciones del rector Barros Sierra fue solicitar el retiro de esas actividades, vía el PDMU, de la Universidad. Poco tiempo después estallaría el conflicto estudiantil de 1968 que ha sido y seguirá siendo objeto de muchas interpretaciones históricas, literarias y artísticas.

Hasta la fecha, el Pentatlón existe y se incorporan jóvenes, mujeres y hombres de distintos niveles sociales, en diferentes rubros como oratoria, declamación y entrenamiento deportivo. La disciplina, observancia de normatividad civilista y el respeto a las jerarquías siguen siendo relevantes. La sede central continúa en las calles de Sadi Carnot y la organización es encabezada por un comandante general en cada localidad del país en la que tienen actividad.

¹⁶ Reportaje de Carlos Vásquez Herrerías, “VII Aniversario del pentatlón Universitario”, en *La Batalla*, *op. cit.*, núm. 61, agosto de 1945, pp. 2-3.

La irrupción de un México diferente con las movilizaciones de mineros, ferrocarrileros, del magisterio y los médicos, así como el relevo en la rectoría de Nabor Carrillo por el doctor Ignacio Chávez, implicaron varios movimientos al interior de la institución universitaria. Además del aparatoso cambio de instalaciones desde el centro de la ciudad hacia los terrenos de CU en San Ángel, se fue dando la separación de los pentatletas de los espacios universitarios en donde, a pesar de todos los esfuerzos, había escenarios de confrontación entre jóvenes que tenían distintas posiciones políticas. Emergieron nuevos grupos vinculados con tendencias de izquierda e incluso de derecha; como el Movimiento Universitario de Renovada Orientación, conocido por sus siglas de triste memoria: MURO. Durante los años sesenta las confrontaciones en CU llegaron a ser muy violentas como los tres ataques a la estatua de Miguel Alemán Valdés, misma que terminó siendo retirada. La posición del rector Ignacio Chávez fue debilitándose paulatinamente, hasta su abrupta caída.

Los años del corporativismo mexicano marcaron en cierto modo la temporalidad de las funciones de demostración de destreza, orden, adiestramiento físico, fuerza, equilibrio; manifestado en la ejecución de acrobacias, mediante el uso de motocicletas o caballos, en especial ejecutadas por integrantes del PDMU.

Esas actividades constituyeron formas de pensar y actuar, con este trabajo se contempló que los pentatletas estaban formados en la disciplina y el respeto a las jerarquías porque acataban órdenes; mantenían una figura erguida, pero gozaban de fuerza, equilibrio y flexibilidad. Características que, sumadas a los vínculos que se establecían daban como resultado la formación de redes generacionales capaces de reproducir y transitar esas experiencias.

La continuidad de los enfrentamientos entre estudiantes y otras fuerzas progresistas con el orden tuvo un espiral de violencia política hacia quienes impulsaron organizaciones y sindicatos independientes durante los años setenta y ochenta del siglo XX y desde luego varios movimientos y agrupaciones estudiantiles. Sin embargo se mantuvieron firmes con el único objetivo de que nuevas formas de expresión y ejercicio de la ciudadanía encontraran una opción política que de manera paulatina y otras no tanto, ganaron el libre tránsito por el Zócalo, el punto temporal y espacial donde, finalmente, conjugamos los tiempos fragmentados de nuestra historia.

BIBLIOGRAFÍA Y RECURSOS ELECTRÓNICOS

- Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Educación y la Universidad. Fondo UNAM, Sección Rectores.
- Cárdenas, L. (1986). *Apuntes: 1941/1956*, México, UNAM, Nueva Biblioteca Mexicana.
- Contreras, G. (2002). *Los grupos católicos en la Universidad Autónoma de México*, México, Colección Breviarios/UAM.
- (2008). *Rodulfo Brito Foucher, Un político al margen del régimen revolucionario*, México, UNAM/IISUE/UAM.
- (2012). “El proceso por la autonomía universitaria. Primer periodo autónomo: junio de 1929 a septiembre de 1935.” Libro tercero de la colección coordinada por Raúl Domínguez, *Historia General de la Universidad*, México, UNAM.
- (2012). “La crisis de los compromisos universitarios. Segundo periodo: de octubre de 1935 a diciembre de 1944.” Libro cuarto de la colección coordinada por Raúl Domínguez, *Historia General de la Universidad*, México, UNAM.
- Fernández Mac Gregor, G. (1969). *El río de mi sangre*, México, FCE.
- Garciadiego, Javier (1996). *Rudos contra científicos. La Universidad Nacional durante la Revolución mexicana*, México, UNAM/Colmex.
- Gojman, A. (2000). *Camisas, escudos y desfiles militares. Los Dorados y el antisemitismo en México (1934–1940)*. México, FCE/UNAM.
- Gómez Contreras, S. (2017). “La ciudadanía: una lectura en clave de Chantal Mouffé y Ernesto Laclau” en *Tabula Rasa*, 2017, núm. 26, ISSN: 1794-2489/2011-2742. Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- Marsiske, Renate (2015). *Movimientos estudiantiles en la historia de América Latina, IV*, México, UNAM/IISUE.
- Mouffé, Chantall. (1999). *El retorno de lo político*, Londres y Nueva York, Verso.
- Padilla Arroyo, A. (2004). *Tiempos de revuelo: juventud y vida escolar. (El Instituto Científico y Literario del Estado de México, 1910–1920)*, México, Miguel Ángel Porrúa, UAEM, Colecc. Problemas educativos de México.

- Passerini, L. (1996). “La juventud, metáfora del cambio social (dos debates sobre los jóvenes en la Italia fascista y en los Estados Unidos durante los años cincuenta)”, en Giovanni Levi y Jean-Claude Schmitt, *Historia de los jóvenes. La edad contemporánea*, España, Taurus, 1996, 419.
- Pentatlón*, “Ideología del Pentatlón Deportivo Militar Universitario” en <http://pdmu.eninternet.com.mx/pentalogo.html> [Fecha de consulta: 07-07-2023]
- Pentatlón*, (1958-1959). Revista del PDMU, México, Talleres Gráficos.
- Pérez Herranz, F. M. (2007). “El tercer hilo de la trama: El guerrero cristiano medieval contemplado desde *El Quijote*” en *Res pública*, Núm. 18, 2007, 247-266.
- Plascencia de la Parra, E. (2017). *El Ejército Mexicano durante la segunda guerra mundial*, Instituto de Investigaciones Sociales/ Siglo XXI, <https://www.historicas.unam.mx/> [Fecha de consulta: 07-07-2023]
- Ruiz Velasco Barba, Rodrigo (2018). “En torno a discursos y representaciones del nacionalismo católico en México”, en *Revista de Historia Americana y Argentina*, versión impresa ISSN 2314-1549; versión digital ISSN 2314-1549; 2018, vol.53, n.1, ISSN 2314-1549, http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2314-15492018000100008 [Fecha de consulta: 07-07-2023].
- Sánchez Gudiño, H. (2003). “Los Grupos de Choque en la UNAM”, Tesis doctoral, México, UNAM/FCPYS.
- Sáenz, A. RP, SJ (1982). *La caballería: la fuerza armada al servicio de la verdad desar-mada*, Buenos Aires, Argentina, Ediciones Excalibur.
- Torres Ramírez, B. (1979). *Historia de la Revolución Mexicana, Periodo 1940-1952. México en la Segunda Guerra Mundial*, México, Colmex, tomo 19.
- Vázquez Herrerías, C. (1945). “VII Aniversario del Pentatlón Universitario”, en *La Batalla*, Órgano Estudiantil Universitario de Crítica Nacional y Extranjera. México, Núm. 61, agosto, pp. 3-4. Benson Collection. Rare Books. University of Texas, Austin.
- Velázquez Albo, Lourdes (2007). *Los Congresos Nacionales Universitarios*, México, Plaza y Valdés.

ENTREVISTAS

Contreras, G. (1996). “Entrevista al ingeniero José Álvarez Icaza”, realizada el 22 de septiembre de 1996 en la Ciudad de México.

Contreras, G. y Ramírez, C. (2001). “Entrevista al ingeniero Bernardo Pacheco”, realizada el 7 de septiembre de 2001 en la Ciudad de México.

Contreras, G. y Saavedra, I. (2006). “Entrevista al ingeniero Jorge Munguía”, realizada el 28 de abril de 2006 en la Ciudad de México.



Paolo Valvo es profesor adjunto de Historia Contemporánea en la Facultad de Educación de la Università Cattolica del Sacro Cuore. Ha sido investigador visitante en la UNAM y profesor visitante en la Pontificia Universidad Gregoriana. Miembro correspondiente (desde 2019) de la Academia Mexicana de la Historia, es autor de diversas publicaciones sobre las relaciones Iglesia-Estado en México y América Latina, entre ellas: *La Cristiada. Fe, Guerra y diplomacia en México, 1926-1929* (IIJ-UNAM, México 2023).

Ciudadanía y derechos políticos del clero en el discurso público de los obispos mexicanos rumbo a la Reforma constitucional salinista, 1979-1990

PAOLO VALVO

Resumen

El ensayo aborda la reflexión del episcopado mexicano en conceptos como ciudadanía y derechos ciudadanos en un periodo que abarca el final de los setenta y el principio de los noventa, marcado por la gestación del proyecto de reforma constitucional de los artículos 3, 5, 24, 27 y 130 instrumentado por Carlos Salinas de Gortari. Se presta especial atención al papel de las principales figuras del episcopado y al impacto del magisterio de Juan Pablo II en el discurso público a los obispos mexicanos.

Palabras clave: Ciudadanía, derechos políticos, Conferencia del episcopado mexicano, Juan Pablo II, reforma constitucional salinista.

Citizenship and political rights of the clergy in the public discourse of the Mexican bishops towards the Salinist constitutional reform, 1979-1990

Abstract

The essay delves into the Mexican episcopate's reflection on the concepts of citizenship and citizen rights from the late 1970s to the early 1990s, marked by the gestation of the constitutional reform project of Articles 3, 5, 24, 27 and 130 carried out by President Carlos Salinas de Gortari. Special attention is devoted to the role played by apex figures in the episcopate and the impact of John Paul II's magisterium on the public discourse of Mexican bishops.

Keywords: Citizenship, Political rights, Conference of the Mexican Episcopate, John Paul II, Salinist constitutional reform.

Introducción

En el marco de las diferentes narrativas adoptadas por el catolicismo mexicano desde la revolución, particularmente las de los obispos para promover el proceso de reforma de las normas anticlericales de la constitución de Querétaro (Valvo, 2020a; Valvo, 2020b) –y finalmente llevado a cabo por el presidente Carlos Salinas de Gortari entre 1991 y 1992– la invocación al concepto de ciudadanía no es tan frecuente, incluso a finales de los años setenta.

Catolicismo y ciudadanía en México: dos aspectos de una relación problemática

Hay varias razones para entender la ausencia señalada. Por un lado, se puede destacar una especie de monopolio del concepto de ciudadanía ejercido por la tradición cultural, política y jurídica del liberalismo mexicano, que desde la época del doctor José Luis Mora ha visto en las corporaciones, y particularmente en la Iglesia, el riesgo de “una verdadera tiranía que hace ilusoria la libertad civil y la independencia personal, que a sus miembros corresponde como ciudadanos” (Loaeza, 1998, 197). Desde esta perspectiva, sólo el Estado laico, puede interpretar y garantizar los derechos y libertades del ciudadano: se trata de la narrativa dominante en el discurso de quienes desde los bancos del gobierno y en la opinión pública, se oponen a los planes de reforma constitucional de los que la jerarquía católica habla, con creciente insistencia, en la prensa y en sus propios foros institucionales a lo largo de los años ochenta. Cuando el Estado se concibe a sí mismo como el único garante posible de las libertades y los derechos de los ciudadanos, no parece haber espacio para que la Iglesia reclame con autoridad esos mismos derechos para sus propios miembros.

Por otro lado, no se puede dejar de considerar que a raíz de las enseñanzas del Concilio Vaticano II y particularmente de la declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis Humanae* (Soberanes Fernández, 2001; Chenaux, 2020), así como el énfasis puesto en Latinoamérica, derivado de las conferencias generales del episcopado latinoamericano de Medellín (1968) y Puebla (1979), el concepto de derechos humanos haya cobrado mucha más importancia respecto al de “derechos de los ciudadanos” en la reflexión y en el magisterio público de la jerarquía eclesiástica, aunque favoreciendo, en el mediano y largo plazo, una actitud más activa y consciente de los católicos con respecto al ejercicio de sus derechos cívicos.

La influencia del marco internacional

Los anteriores aspectos, por sí solos, quizá permitan entender por qué, históricamente, la promoción en el espacio público mexicano en la segunda mitad del siglo XX de una libertad efectiva para los católicos y la Iglesia no deriva única o preponderadamente de la pretensión de igualdad jurídica entre todos los ciudadanos mexicanos, incluyendo a los ministros de culto —una igualdad, como admite Soledad Loaeza en 1989, negada en la Constitución por razones defensivas¹— sino más bien de la reconocida necesidad de adaptar el ordenamiento jurídico mexicano a los principios de protección y promoción de los

¹ “El Artículo 130 no es anticonstitucional ni viola las garantías individuales ni las libertades fundamentales: porque en todos los casos su goce está condicionado por el respeto de los derechos de terceros y la paz pública. Al respecto hay muchos ejemplos de que la participación política del clero mexicano puede perturbar y ha perturbado el orden público. De modo que no es cierto, como gustan de decir muchos, que la Constitución haga de los miembros del clero mexicano ciudadanos de segunda. En realidad los trata como enemigos del Estado que sufrieron una derrota pero que no se han dado por vencidos y hay que mantener en cuarentena” (Loaeza, 1987).

derechos humanos sancionados a nivel internacional, en los que se incluye México. Es decir, se tiende a buscar fuera lo que falta dentro, lo que no es de extrañar; esto es, se reflexiona sobre el hecho de que ninguno de los proyectos de reforma de artículos de la Constitución como el 3 y el 130 hayan sido exitosos: desde los promovidos a finales de 1918 por Venustiano Carranza (Meyer, 1994; Ulloa Ortiz, 1976; Solana, 2001) hasta los apoyados por los católicos y la jerarquía eclesiástica al inicio de la guerra cristera (véase sobre todo el memorándum rechazado por la Cámara de Diputados en septiembre de 1926),² incluyendo en esta revisión también los proyectos de reforma cultivados discretamente por la Santa Sede en varias ocasiones desde 1917 hasta años más recientes.³

Fijar la vista más allá de las fronteras nacionales es por tanto una constante en la actitud del catolicismo mexicano, que después de haber mirado desde la década de 1910 a Estados Unidos y su modelo de libertad religiosa (Valvo, 2020c), comienza a mirar a finales de los años setenta con similar insistencia al contexto europeo. Mucho de este cambio en los horizontes geopolíticos se debe a Juan Pablo II, quien desde el inicio de su pontificado establece un vínculo muy especial con México, reconociendo varios puntos de contacto entre la experiencia histórica de nuestro país y la de Polonia, empezando por la centralidad del culto mariano y la persecución religiosa.

² *Diario de los Debates de la Cámara de Diputados de los Estados Unidos Mexicanos*, XXXII Legislatura, Primer año de ejercicio, primer periodo ordinario, diarios 12-13, 22-23 de septiembre de 1926 (Meyer, 1994, 296-297).

³ En los documentos vaticanos del pontificado de Pío XII –recientemente abiertos a consulta– hay mucho material de reflexión.

Juan Pablo II y la reactivación pública de un concepto

La figura de Wojtyła resulta fundamental. Para el tema de este ensayo lo es por reactivar la atención de la jerarquía eclesial mexicana sobre la ciudadanía como dimensión irrenunciable de la vida del cristiano que por vocación se considera ciudadano de la ciudad terrenal y celestial.

Las peculiaridades del escenario mexicano en el marco del catolicismo global

Es evidente que no estamos frente a un tema nuevo o particularmente original del catolicismo contemporáneo. Esta vocación a la ciudadanía puede aparecer como un hecho obvio en muchos catolicismos europeos y latinoamericanos. Véanse, por ejemplo, el caso italiano, en el que la iglesia católica ha podido obtener un reconocimiento público y legal (con el Concordato de 1929, confirmado por la Constitución republicana de 1948) y donde los católicos han sido protagonistas en el proceso de reconstrucción democrática después de la época totalitaria, y el caso de Polonia, en el que a pesar de la persecución comunista la religión católica siempre ha constituido un factor imprescindible de la identidad nacional.

Para el caso latinoamericano cabe destacar cómo la segunda Conferencia general del episcopado latinoamericano reunida en Medellín (1968) ha abogado en su documento conclusivo por “los derechos y libertades inalienables de los ciudadanos y el libre funcionamiento de las estructuras intermedias” (II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1968, I, párr. 16) señalando al mismo tiempo que “la acción pastoral de la Iglesia estimulará a todas las categorías de ciudadanos a colaborar en los planes constitutivos de los gobiernos y a contribuir, también por

medio de la crítica sana dentro de una oposición responsable, al progreso del bien común” (II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1968, VII, párr. 21). Todos son temas que la posterior Conferencia del episcopado latinoamericano en Puebla, la tercera de 1979, inaugurada por Juan Pablo II, retomará y profundizará, denunciando por ejemplo “el deterioro del cuadro político con grave detrimento de la participación ciudadana en la conducción de sus propios destinos” (III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, 1979, párr. 46) y al mismo tiempo afirmando “la igualdad de todos los ciudadanos con el derecho y el deber de participar en el destino de la sociedad, con las mismas oportunidades, contribuyendo a las cargas equitativamente distribuidas y obedeciendo las leyes legítimamente establecidas” y “el ejercicio de sus libertades, amparadas en instituciones fundamentales que aseguren el bien común, en el respeto a los derechos de las personas y asociaciones” (III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, 1979, párr. 503-504).

El caso de México, sin embargo, es diferente: aquí, de hecho, la reconciliación entre la fe católica y la participación cívica a lo largo del siglo XX ha tenido lugar a nivel individual y comunitario (incluso a través de las numerosas organizaciones que apoyaron el activismo cívico de los laicos mexicanos), pero en el marco de una esfera pública cultural y política, a menudo hostil o en todo caso indiferente con respecto a la dimensión religiosa.

Catolicismo y ciudadanía en el primer viaje de Wojtyła a México, 1979

En el transcurso de su periplo a México en enero de 1979 (el primer viaje internacional de su pontificado) el papa plantea explícitamente la cuestión ciudadana en al menos dos ocasiones, aparentemente fuera de la vista en comparación con las grandes

citas que enturbian el apretado programa del viaje, pero muy significativas (Pérez Rayón, 2013). El primero es el discurso que Wojtyla dirige a los miembros de la comunidad polaca de la Ciudad de México la tarde del 27 de enero de 1979. En este breve discurso, en el que el papa habla por primera vez en su magisterio público del vínculo espiritual que, según él, existe entre México y Polonia, Juan Pablo II se expresa en los siguientes términos:

Considero un hecho providencial el que mis primeros pasos fuera de Italia, fuera de Roma, durante mi pontificado, me han traído precisamente aquí, a esta tierra donde sus habitantes, ciudadanos cristianos y católicos, han sufrido tanto por Cristo; esto nos une con ellos; también ellos lo sienten y lo manifiestan (Juan Pablo II, 1979a).

No se puede pasar por alto el valor programático de la expresión elegida por el pontífice para referirse a los fieles mexicanos: la ciudadanía no es un mero elemento accidental de la biografía de nadie, sino un rasgo constitutivo, podríamos decir identitario, del creyente en Cristo. Por ello, no es posible separar completamente la dimensión de la fe del ámbito de la vida cívica. Una primera declinación operativa de este principio la ofrece el mismo Wojtyla en el segundo discurso que estamos considerando aquí, pronunciado el 30 de enero ante los estudiantes del Instituto Miguel Ángel de la Ciudad de México:

Las dificultades que las escuelas católicas en México han sabido superar en el cumplimiento de su misión, es un motivo más de mi reconocimiento al Señor y al mismo tiempo un estímulo para vuestra responsabilidad, a fin de que la escuela católica lleve a cabo la formación integral de los futuros ciudadanos sobre una base auténticamente humana y cristiana (Juan Pablo II, 1979b).

Con estas palabras, el papa –casi en voz baja– llega al corazón de uno de los temas más debatidos en la historia constitucional del México contemporáneo: La educación, regulada por el artículo 3 de la Constitución de 1917, con lo que propina un golpe a la idea dominante de que sólo la escuela estatal laica puede formar ciudadanía, al tiempo que reivindica que la educación católica tiene un papel irrenunciable en la cultura nacional.

El impacto del viaje papal en la reflexión de los obispos

Los efectos de las palabras y el testimonio público del pontífice en la iglesia mexicana van a ser casi inmediatos: exactamente una semana después de la salida de Wojtyła del país, el arzobispo de México, Ernesto Corripio Ahumada, en medio de los trabajos de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que se está celebrando en Puebla, declara:

Nosotros deseáramos que se nos reconocieran todos aquellos derechos de que gozan los ciudadanos mexicanos; esto no implicaría que nos olvidásemos, que por razón de nuestro ministerio tenemos que ver por todo el pueblo, y por lo mismo no participar en luchas particulares de los partidos políticos [...] Son muchos ya los gobiernos que han reconocido en forma oficial los derechos de los hombres de la Iglesia; ahora, todo gobierno tiene como función el salvaguardar que se respeten en forma íntegra los derechos de los ciudadanos, no veo por qué no se nos reconozcan a nosotros (Aranda Pedroza, 1979).

Es quizá la primera vez que el tema de la reforma constitucional, particularmente en lo que se refiere a los derechos civiles y políticos de los sacerdotes, aparece en el discurso público de un obispo, aunque Corripio siga siendo cauto al declarar que “eso ya les toca verlo a quienes corresponde estudiar estos

problemas dentro de la misma Constitución: nosotros no hacemos sino expresar aquellos [derechos] que nuestra dignidad de personas humanas nos está indicando” (Aranda Pedroza, 1979). Como antecedente hay que considerar la “Carta de Anenecuilco”, documento entregado por un grupo de laicos y sacerdotes de la diócesis de Cuernavaca junto con el obispo Sergio Méndez Arceo el 9 de junio de 1970 al candidato presidencial del PRI Luis Echeverría Álvarez (García, 1984, 399-403).

En 1970 Méndez Arceo había destacado la iniquidad de una situación en la que la Iglesia, para poder existir y funcionar de acuerdo con su misión, se veía obligada diariamente a violar el dictado constitucional, con la benevolente indulgencia de las autoridades civiles. Un concepto al que también volvió en una rueda de prensa con periodistas del Estado de Morelos el 27 de febrero de 1972, en la que, hablando del artículo 130 y de las frecuentes acusaciones contra la Iglesia de violar el precepto constitucional, dijo que “el sacerdote tiene que ser crítico, crítico de la situación, crítico de las instituciones, crítico de la vida social” (Videla, 1984, 64). Se debe considerar que mientras las declaraciones de Méndez Arceo fueron fruto de una reflexión autónoma, no consensuada con el resto del episcopado, puesto que el prelado ya estaba aislado por la radicalidad de algunas de sus posiciones en los ámbitos eclesial, social y político, las declaraciones de Corripio de febrero de 1979, netas de la continuidad sustancial de acentos, expresan la novedad de un marco eclesial donde la demanda de cambio legislativo, a diferencia del pasado, proviene ahora del centro jerárquico del catolicismo mexicano, con el apoyo de la Santa Sede.

Quizá sea útil subrayar que también aquí radica la raíz de esa polarización interna en el episcopado sobre el tema de la reforma constitucional posterior, que a partir del comienzo del sexenio

salinista verá a algunos obispos —a menudo entre los más presentes en las fronteras más delicadas de la pastoral social— criticar la dimensión verticalista asumida por las negociaciones entre el gobierno, la Conferencia Episcopal y la Delegación Apostólica, y denunciar el riesgo de que la Iglesia, en nombre de un necesario reconocimiento legal, asuma una actitud más complaciente y menos profética ante el equilibrio de poderes en el país.⁴

Otro eco de las palabras pronunciadas en México por el papa se puede escuchar también en el discurso que Corripio Ahumada (elevado al cardenalato en el consistorio del 30 de junio de 1979) pronuncia en su calidad de presidente de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) durante la apertura de los trabajos de la XXX asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal del 16 de noviembre de 1982 y en la que retoma amplios fragmentos de una homilía pronunciada durante la fiesta del *Corpus Christi* 1978 por el entonces arzobispo de Cracovia Karol Wojtyła, quien en aquella ocasión reivindicó el derecho de la iglesia polaca a ser considerada parte integrante de la nación y a no ser desatendida por el ordenamiento jurídico, veamos:

Queremos orar juntos para que la situación jurídica de la iglesia de Polonia quede definida de forma clara y regular. Puesto que somos

⁴ Al respecto, el entonces Obispo Emérito de Cuernavaca, en entrevista publicada en *Excelsior* el 17 de diciembre de 1988, argumenta —en consonancia con lo que ya se había planteado en la Carta de Anenecuilco— la necesidad de establecer una Comisión Mixta que pudiera “ir lanzando proposiciones a la discusión pública nacional para llegar finalmente a un tratamiento legislativo. Aún hoy sería éste un camino transitable a fin de alcanzar una participación de verdad popular. Para las iglesias sería una catequesis. Para el gobierno sería una gran escuela de civismo. Para la nación sería un bañarse de historia y de futuro. [...] No urge una relación a la vuelta de la esquina. Urge que todas las corrientes contribuyan. [...] Una Comisión tal impediría que amortiguado el interés público actual, continuasen las negociaciones cupulares irrefrenables psicológica [sic] y políticamente, y que de manos a boca el pueblo se toparse con soluciones no previstas” (Suárez, 1988).

una comunidad de amplias dimensiones, una comunidad tan grande casi como la propia nación, no podemos quedar fuera del derecho, fuera de las categorías jurídicas. Estas categorías han de quedar muy claras, ya que la definición del estatuto jurídico de la Iglesia define nuestra propia situación y nuestros derechos todos; todo lo que va incluido en el concepto de derecho a la libertad religiosa, derecho reconocido en todo el mundo y proclamado en los Documentos Internacionales (Conferencia del Episcopado Mexicano, 1982, 37).

A estas palabras le seguía la exaltación del valor de la patria y su historia como contenido de la identidad del pueblo polaco, una historia que los jóvenes tenían derecho a conocer en toda su verdad, dado que

Una nación vive de su propia verdad. Tiene derecho a su propia verdad. Tiene derecho a que se le dé su verdad. Sobre todo tiene derecho a esperarlo de quienes se dedican a la enseñanza, bien sea preescolar, escolar o universitaria [...] No traicionemos nuestro pasado. No se puede edificar el futuro si no es sobre este cimiento (Conferencia del Episcopado Mexicano, 1982, 38).

Para el cardenal Corripio, la conexión con la situación mexicana —en otra ocasión negada por el obispo de Cuernavaca Méndez Arceo—⁵ es inmediata:

Hermanos todos cuando releía este trozo de la homilía del arzobispo de Cracovia en la festividad del *Corpus* de 1978, ciertamente me preguntaba: ¿qué hemos hecho de nuestro pasado? Si somos también

⁵ Como él mismo afirma entrevistado por Gabriela Videla, “sólo una vez hablé con el Papa. Él me dijo que Polonia se parecía a México y yo le dije: Santísimo Padre, yo creo que no, hay una diferencia enorme” (Videla, 1984, 138).

nosotros una comunidad de amplias dimensiones, tan grande casi como la propia nación, no podemos quedar fuera del derecho, fuera de las categorías jurídicas. Y pensaba: no hemos sabido salir del estrecho rincón jurídico en que nos encerraron porque hemos dicho: no vayamos a perder lo que tenemos, hay que ir poco a poco, el Estado ha sido tolerante, la Iglesia y el Estado tienen buenas relaciones, etc... etc... [SIC]. Yo no quería ofender a nadie ni a mí mismo, pero la Iglesia lleva en México una vida vergonzante que no hemos podido salir de ella y para no salir hemos inventado fórmulas de pretexto para no tener actuaciones más vitales y exigentes, más osadas y evangélicas (Conferencia del Episcopado Mexicano, 1982, 38-39).

La XXX asamblea plenaria de la CEM, que precede en unos días al inicio oficial de la presidencia de Miguel de la Madrid Hurtado, supone un punto más de partida en una serie de reivindicaciones sistemáticas de derechos cívicos y políticos para el clero por parte de la jerarquía eclesial. Las declaraciones del nuevo presidente de la CEM, Sergio Obeso Rivera, al día siguiente de la finalización de la conferencia son emblemáticas: “la Iglesia utilizará todo su poder moral para cambiar la situación en México [...] y reformar la Constitución si es necesario para obtener el reconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia (AA.VV., *Nexos*, 1984).”⁶ En el mismo sentido son emblemáticas las palabras de los obispos de Ciudad Juárez, Ciudad Obregón y Mexicali: Manuel Talamás Camandari, Luis Reynoso Cervantes y Manuel Pérez Gil, quienes apoyan las razones para votar a los sacerdotes combinando consideraciones jurídicas

⁶ “Este artículo es un montaje hecho a partir de tres textos: ‘Tendencias y movimientos eclesiales’, de Oscar González Gari; ‘Crisis de liderazgo y cambio en la Iglesia Católica mexicana’, de Claude Pomerleau y un extenso reportaje de Víctor Avilés sobre la situación actual de la Iglesia mexicana.”

generales con comentarios más extemporáneos y no exentos de prejuicios clasistas:

Queremos votar; queremos que la Iglesia pueda tener bienes que le permitan desarrollar mejor el reino de Dios. La limitación que más nos perjudica es la negación de nuestro derecho a votar. Pagamos impuestos, somos ciudadanos como cualquiera, y creo que un sacerdote tiene más estudios y por tanto más capacidad de votar correctamente que un barrendero, y el barrendero vota. La Iglesia debe tener el estatus jurídico que le corresponde, para que no sea una Iglesia mendigante ni tolerada (Loeza, 1984).

Sin embargo, hay que subrayar que la reivindicación de los obispos de los plenos derechos de ciudadanía forma parte de una relación polifacética entre las dimensiones eclesial y cívica, cuyas premisas conceptuales se examinan a continuación.

Una premisa fundamental del discurso del episcopado: La iglesia como promotora de una ciudadanía responsable

Después de la Segunda Guerra Mundial, los obispos mexicanos se presentan en varias ocasiones como intérpretes de la necesidad de promover una ciudadanía responsable, especialmente en época de elecciones.

El llamado al ejercicio de los derechos políticos

Las invitaciones públicas de los obispos a los ciudadanos para que ejerzan sus derechos políticos con conocimiento de causa son cada vez más frecuentes. Con motivo de las elecciones municipales en el Estado de México, 1978, en las páginas de *El Universal*

se llega a afirmar que la invitación al voto de los párrocos del Estado es la única forma posible de contrarrestar el abstencionismo ya dominante.⁷ Cuatro años después, con motivo de las elecciones presidenciales en las que resulta electo el priista Miguel de la Madrid Hurtado, el arzobispo de Yucatán, Manuel Castro Ruiz declara enfáticamente que la CEM ha logrado su objetivo de desterrar el fantasma del abstencionismo en todo el país.⁸ Por su parte, el obispo de Cuernavaca también insiste en recomendar el voto a sus fieles, “a pesar de ser consciente de que muchos piensan en la abstención como un mejor lenguaje. Insisto en que no es lenguaje unívoco, es lenguaje muy ambiguo” (Videla, 1984, 61).

En el origen de la actitud proactiva del clero con respecto al voto —que aún a finales de los setenta (con muy pocas excepciones) no llega, sin embargo, a pedir el reconocimiento de los derechos políticos de los sacerdotes— hay una larga tradición de discursos públicos destinados a subrayar la perfecta compatibilidad

⁷ “Los partidos políticos, especialmente el Partido Revolucionario Institucional, no logran vencer ese muro de silencio que es el abstencionismo. Las recientes elecciones municipales en el estado de México fueron totalmente inventadas. El gobernador, Jorge Jiménez Cantú, y los delegados priistas presionaron a los empresarios para que llevaran a los obreros a votar, en columnas. Lo hicieron por escrito. En papel oficial del partido. No hay sino una manera de acabar con la resistencia pasiva de los electores, en su mayoría católicos. Cuando los párrocos les recuerden el cumplimiento de sus deberes cívicos, porque en ello va el bien de la comunidad nacional” (Ortega, 1992).

⁸ “Cumplió la C.E.M. para que los mexicanos ejercieran sus derechos”, *El Universal*, 13 de julio de 1982. Cabe subrayar al respecto que las elecciones presidenciales de 1982 y de 1994 tuvieron el nivel de abstencionismo más bajo en las décadas de los ochenta y noventa, respectivamente con un 33,13% (1982) y con un 24,15% (1994). En el mismo periodo el nivel más alto de abstencionismo fue alcanzado por las elecciones presidenciales de 1988 (de las que salió electo el candidato priista Carlos Salinas de Gortari), con un 52,58%. Después de las elecciones de 1994 —que fueron las primeras después de la reforma salinista en materia de libertad religiosa— el nivel de abstencionismo en el país con respecto a la elección del presidente ha ido creciendo, llegando a picos de 36,03 % (2000), 41,45 % (2006), 37,92 % (2012) y 36,9 % (2018).

entre ser buenos cristianos y buenos patriotas, que se remonta al menos a 1938 con el apoyo de los obispos a la expropiación petrolera del presidente Cárdenas (Comité Episcopal, 1938),⁹ se consolida en los años de la Segunda Guerra Mundial (que coinciden con el fundamental sexenio presidencial de Manuel Ávila Camacho, marcado con frecuencia por las intervenciones públicas progubernamentales del arzobispo de México y encargado de negocios de la Delegación apostólica Luis María Martínez y Rodríguez)¹⁰ y da su fruto más maduro en los años cincuenta, cuando, por ejemplo, el primado mexicano Miguel Darío Miranda, en 1956, exalta públicamente a los héroes de la independencia de México, afirmando así el deseo de la Iglesia de sentirse parte de la gran historia nacional también a nivel simbólico.¹¹

⁹ Véase también al respecto el intercambio de mensajes entre la Secretaría de Estado vaticano y el arzobispo de México Luis María Martínez y Rodríguez (mayo-julio de 1938), en Città del Vaticano, Archivio Storico della Segreteria di Stato - Sezione per i Rapporti con gli Stati (ASRS), Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari (AA.EE.SS.), Pio XI, Messico, pos. 593 (P.O.), fasc. 390.

¹⁰ Véanse —entre muchos posibles ejemplos— las declaraciones rendidas al periódico *Novedades* en diciembre de 1940, según las cuales “siempre ha enseñado la Iglesia que es un deber de los católicos, como ciudadanos, cooperar sincera y eficazmente con el Gobierno civil en todo lo que dicho Gobierno emprende encaminado al verdadero bien de la Nación” (recorte anexo a la carta de Martínez al secretario de Estado vaticano cardenal Luigi Maglione fechada 13 de diciembre de 1940, en ASRS, AA.EE.SS., Pio XII, Parte Prima (1939-1948), Messico, pos. 602 (P.O.), f. 26) y las aclaraciones hechas en julio de 1942 sobre la actitud del gobierno mexicano frente a la guerra: “el gobierno en forma legítima ha señalado a la nación una actitud definida en el actual conflicto internacional, y [...], siendo de su exclusiva competencia esta determinación, que no es, por otra parte, contraria, al menos evidentemente, a la conciencia católica, los católicos tienen el deber de respetar y apoyar la actitud del Gobierno civil” (extracto de la carta de Martínez a Maglione del 17 de julio de 1942, *ibid.*, ff. 78-79).

¹¹ Otras palabras de Miranda en el mismo sentido, con ocasión del primer centenario de la Constitución de 1857, van a ser, sin embargo, objeto de reflexiones y críticas en la Secretaría de Estado vaticana, según se desprende de la documentación hoy consultable en el Archivo Histórico de la Sección para las Relaciones con los Estados de la misma Secretaría de Estado. Cf. ASRS, AA.EE.SS., Pio XII, Parte Seconda (1949-1958), Messico, pos. 628 (p.o.), ff. 323-332.

Del postconcilio a los años ochenta: el fortalecimiento de la presencia pública de los obispos

En la época postconciliar, el activismo público de la jerarquía eclesiástica encuentra un momento de madurez en 1968 con la publicación de la oportuna *Carta pastoral del episcopado mexicano sobre el desarrollo e integración del país* (García, 1984, 381-383). Es necesario señalar en este sentido la importancia de 1968 como un año bisagra para la historia del México contemporáneo, con importantes repercusiones también en las relaciones entre el Estado y la Iglesia. Los signos cada vez más evidentes de la crisis del llamado “milagro mexicano”, los tumultuosos procesos de urbanización, la persistente corrupción del sistema político, que con motivo de las manifestaciones estudiantiles del otoño mostraría su cara más brutal y represiva, contribuyeron a crear las premisas para un renovado protagonismo de la Iglesia en la esfera pública. Esto se traduciría en los años siguientes en intervenciones públicas más frecuentes del episcopado, capaz de aprovechar las grietas del sistema económico y político mexicano para presentarse ante los ciudadanos como un referente de autoridad y llevar a cabo su propia agenda.

A lo largo de los años setenta —y aún más en los ochenta— los obispos mexicanos de hecho van a expresarse en la prensa nacional sobre una amplia gama de temas, desde la seguridad ciudadana hasta la pobreza, desde los desequilibrios socioeconómicos hasta la contaminación y el medio ambiente (García, 1984, 425-432). Se trata de una dinámica general, puesto que ya no son voces individuales más o menos aisladas de obispos incómodos (tanto desde el punto de vista gubernamental como eclesiástico), sino que adquiere las dimensiones de un fenómeno de costumbre, independientemente de las diferencias de temas y acentos que se desprenden de los distintos discursos públicos.

Desde esta perspectiva, el documento de trabajo para la tercera conferencia general del episcopado latinoamericano (publicado en diciembre de 1978) causará sensación en la prensa mexicana (Aranda Pedroza, 1978). Otras intervenciones destacables de la jerarquía católica nacional son por ejemplo el llamado (en diciembre de 1979) de los obispos de Chihuahua, Adalberto Almeida Merino, Papantla, Genaro Alamilla Arteaga y de Tabasco, Rafael García González “a las autoridades civiles para que la explotación petrolera en el país se realice con mayor planeación, tomando en cuenta al hombre y no pasando por encima de él, ya que criterios políticos y sindicalistas han llevado el vicio, el desequilibrio económico, la injusticia y la pobreza a regiones productoras como Tabasco y Veracruz” (Rebollo, 1992), y la declaración del secretario ejecutivo de la CEM, Ricardo Cuéllar Romo, sobre la necesidad de garantizar la seguridad ciudadana, denunciando la complicidad de parte de las fuerzas del orden con el crimen organizado (octubre de 1984).¹²

Hacia la reforma

A partir de estas premisas, los obispos se sienten plenamente justificados en reclamar para el clero el ejercicio de la plena ciudadanía política, desafiando los dictados constitucionales en vigencia e incluso promoviendo su superación. Las intervenciones de la jerarquía eclesiástica en este sentido, a partir del viaje de Juan Pablo II en 1979, se suceden casi sin pausa

¹² “Algunas de las personas que guardan el orden, se confabulan con gente que tiene intereses contrarios a la ciudadanía. [...] La falta de orden provoca los disturbios sociales, así como la desconfianza de la gente que auspicia el desequilibrio total de una sociedad. [...] Si la gente sigue desconfiando cada vez más de las instituciones que garantizan el orden, esto va a crear un desequilibrio mayor que podría desembocar en olas de violencia y eso es muy grave” (Rocha, 1992).

a lo largo de los años ochenta. En junio de 1983, por ejemplo, monseñor Talamás Camandari llega a hablar de una verdadera obligación del clero de participar en la vida política del país, al señalar que “los derechos ciudadanos del clero se encuentran totalmente anulados por la fracción de la Carta Magna mencionada [con el artículo 130] y es urgente revisarla para adecuarla a las actuales situaciones de la República”.¹³ En mayo de 1984, al margen de la XXXIII asamblea plenaria de la CEM, los obispos afirman además la necesidad de que la Iglesia sea reconocida con personalidad jurídica y de que en México esté vigente una democracia efectiva en lugar de un régimen de partido único.¹⁴

La reivindicación de los derechos políticos para el clero en los años ochenta

Un momento fundamental de síntesis de las narrativas adoptadas por varios obispos para apoyar la reinserción de la Iglesia en el sistema jurídico del país lo representa la XXXVI asamblea plenaria de la CEM (abril de 1985), en la que se explica la solicitud de reforma de los artículos 3, 27 y 130 constitucionales, la adecuación del sistema jurídico mexicano al derecho internacional en materia de derechos humanos, el reconocimiento de derechos políticos a los sacerdotes y el apoyo a una ciudadanía participativa. Resulta particularmente relevante lo expresado

¹³ “Tiene el clero la obligación de participar en política: Talamás”, *El Universal*, 23 de junio de 1983.

¹⁴ “El episcopado mexicano demandó encontrar una solución rápida y radical a la crisis para evitar brotes de violencia, subrayó que es necesario implantar en México una verdadera democracia. Dijo que no debe existir un partido oficial ni de derecha ni de izquierda; se pronunció por la desaparición de los subsidios financieros a los partidos políticos y pidió que se reconozca personalidad jurídica a la Iglesia” (Rocha, 1992).

por una serie de obispos a propósito de la Constitución a la que consideran “atrasada en relación con los derechos internacionales” (Ponce & Viurquis, 1992) además de “creada por un grupo de revolucionarios que no siempre representaron al pueblo”, así como al cambio observado “de un ciudadano participativo, a un mexicano que ejerce sus derechos y que ahora se expresa más, aunque todavía se siente frustrado por los fraudes en los procesos electorales, y el incumplimiento en la renovación moral de la sociedad, por la existencia de la corrupción”.

A estas declaraciones le seguirá, en octubre del mismo año, la afirmación contundente del secretario de la Comisión Episcopal de Comunicación Social, el jesuita Francisco Ramírez Mesa, de que los sacerdotes tienen lo necesario para gobernar el país y asumir cargos públicos, “como ocurre en Nicaragua” (Rocha, 1992). Es significativo que Ramírez Mesa utilice para justificar esta postura —que, se debe decir, no es compartida por la Santa Sede ni la Delegación apostólica—¹⁵ una declaración de Benito Juárez (a su vez proporcionada por el padre Manuel Olimón Nolasco) de 1867, según la cual los clérigos —que son ciudadanos como todos— no pueden ser privados de uno de los derechos fundamentales de la ciudadanía, como es el voto activo y pasivo.¹⁶ En este sentido, hay que destacar también la importancia política y simbólica de los terremotos del 19 y 20 de septiembre de 1985, que en cierto modo consagran el papel de la Iglesia

¹⁵ Véase al respecto la postura tomada por el delegado apostólico Girolamo Prigione el 20 de agosto de 1983 con ocasión de la ordenación de unos sacerdotes Legionarios de Cristo (De la Torre, 1992).

¹⁶ “Respecto de los eclesiásticos, siendo ciudadanos, no parecía justo privarlos de uno de los más importantes derechos de la ciudadanía. Además no parecía razón suficiente para privarlos de él, la presunción de que ejercieran una influencia ilegítima para hacerse nombrar diputados; ya porque necesariamente debe confiarse el acierto del nombramiento a la libertad y discreción de los electores; y ya porque

como actor público capaz de trabajar por el bien de los ciudadanos junto al gobierno y en algunos aspectos incluso con más eficacia que éste (Mutolo, 2016; Mutolo, 2019).

Otro hito en el complejo camino que conduce a la Reforma constitucional de 1992 son las elecciones estatales de Chihuahua (1986), en las que los obispos de la región –y particularmente el arzobispo Adalberto Almeida Merino– adoptan una postura especialmente dura contra el supuesto fraude del PRI, que va a causar la reacción de la Secretaría de Gobernación y su pedido (oficioso) a la Delegación apostólica para que aconseje prudencia y moderación a los obispos, que han anunciado una huelga del culto en todo el estado (Pérez Mendoza, 1986; Hinojosa, 1986 y Ai Camp, 1997, 60-67). Cabe señalar que la actuación de la Delegación apostólica en Chihuahua –y más en general en los casos de tensión entre autoridad civil y autoridad eclesiástica– será objeto de críticas por parte también de algunos obispos, entre ellos el de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz García.¹⁷ A la postura intransigente de los obispos de la

no se ha juzgado comúnmente tan peligrosa, ni ha solido presumirse tanto una influencia ilegítima de los eclesiásticos para hacerse elegir a sí mismos, como más bien para hacer elegir a personas de su confianza”. El texto –tomado por el *Diario Oficial* del Gobierno Supremo de la República”, tomo 1, número 1, 20 de agosto de 1867– es en realidad, según afirma Patricia Galeana, el de una circular de la Secretaría de Gobernación, redactada por Sebastián Lerdo de Tejada (Galeana, 2013, 90). En una carta a un opositor de esta medida liberalizadora –concebida por Juárez con ocasión del plebiscito ciudadano de 1867 (que al final no se llevará a cabo)– el mismo Juárez explica que “el voto activo lo tiene el clero por la misma Constitución [...] concederle el pasivo, es porque ha juzgado esa concesión como lógica, atendida la naturaleza de muchas doctrinas republicanas. Nosotros queremos la libertad completa de cultos; no queremos religión de estado y debemos, por lo mismo, considerar a los clérigos –sea cual fuere su credo religioso– como simples ciudadanos, con los derechos que tienen los demás” (Galeana, 2013, 91).

¹⁷ En su *Informe ad Limina* de 1988 el obispo va a señalar: “En nuestra Región pastoral Pacífico-Sur como fuera de ella, ha sido doloroso que la Delegación Apostólica haya tomado posiciones que, por no haber mediado una información menos unilateral

región norte le siguen intervenciones bastante agudas de políticos y líderes de opinión, que señalan los riesgos persistentes de que el clero interfiera en la vida política del país, presagizando así la reforma del artículo 343 del Código Federal Electoral, que efectivamente se llevará a cabo en los primeros meses de 1987 (Ai Camp, 1997, 66-67; Grayson, 1992, 60-61). Una de las voces católicas que defiende la actuación de los obispos en aquel entonces es la del presbítero Rafael Moya García, quien argumenta que las palabras de los obispos de la región norte se ajustan plenamente a la Constitución, a la luz del artículo 6 de la misma, que garantiza a todos los ciudadanos el derecho a la libertad de expresión. En todo caso, según Moya García, es el artículo 130 el que viola las disposiciones constitucionales del artículo 6.¹⁸ En enero de 1987, en un artículo titulado “Sí son ciudadanos los sacerdotes” publicado en *El Universal*, Moya García insiste en el absurdo de negar a los sacerdotes —ciudadanos como los demás— el derecho al voto garantizado al resto

ni un diálogo verdadero, fueron negativas para el pueblo de Dios y causaron razonable malestar en algunos Obispos. En lo particular nos apesadumbró la manera menos evangélica de proceder con los Obispos del Norte de la república. Más nos dolió ver el desprestigio posterior que esa intervención provocó para la Delegación Apostólica, la que apareció como un instrumento de presión en manos del Gobierno en el momento en que intervenía —aunque fuera involuntariamente— para apoyar al partido oficial (PRI) en unas elecciones que fueron calificadas públicamente como fraudulentas” (Meyer, 2000, 75).

¹⁸ “Yo diría que quien pretende violar el artículo 6° constitucional es el PRI de Guerrero, encabezado por Raúl Homero González Villalba, que se manifiesta ‘porque todo el rigor de la ley sea aplicado a los dirigentes del clero católico’ por haber expresado ideas cuya manifestación está garantizada por la Constitución. Yo diría que quienes están violando la Constitución, al menos en calidad de tentativa, son los columnistas que, en uso del derecho de libertad de opinión y expresión, quieren que el gobierno niegue ese mismo derecho al clero chihuahuense. Yo diría, para terminar, que el que está violando la Constitución desde hace ya bastante decenas de años es precisamente el artículo 130 constitucional, ya que al negar a los ministros de los diversos cultos religiosos la libertad de opinión y la manifestación de sus ideas hasta en reuniones privadas, viola el artículo 6° de nuestra Constitución” (Moya, 1992).

de la ciudadanía con edad para votar (Moya, 1992). En apoyo de su tesis, Moya cita las palabras pronunciadas por el jurista de la UNAM Ignacio Burgoa Orihuela en la asamblea extraordinaria de estudio promovida por la CEM a principios de 1985, según las cuales parece difícil, con base en un criterio democrático, privar al sacerdote, cuando éste posee la calificación de ciudadano mexicano, de su derecho a votar.¹⁹

En la introducción del volumen que publica las actas de la reunión de estudio de la CEM, el presidente de la CEM, Sergio Obeso Rivera, retoma conceptos similares, afirmando:

¹⁹ “El sacerdote es un ciudadano mexicano, cuando tiene la nacionalidad mexicana. Veamos lo que dice el artículo 35 ó el 30. El sacerdote mexicano cuando reúne esta cualidad; claro, hay sacerdotes extranjeros, pero no me voy a meter con ellos. Dice: ‘son mexicanos por nacimiento los que nazcan en territorio de la República, sea cual fuere la nacionalidad de sus padres; los que nazcan en el extranjero de padres mexicanos; padre o madre mexicanos; los que nazcan a bordo de embarcaciones o aeronaves mexicanas, sean de guerra o mercantes’. Esos son los mexicanos por nacimiento; creo que la mayoría de Obispos y sacerdotes que trabajan en México son mexicanos por nacimiento. Son ciudadanos también, ya verán: ‘son ciudadanos de la Republica los varones y mujeres que teniendo la calidad de mexicanos reúnan además los siguientes requisitos: haber cumplido 18 años’ —yo creo que ninguno de ellos es adolescente—; ‘tener un modo honesto de vivir’ —la honradez se presume, salvo prueba en lo contrario—. Es una presunción *iuris tantum*. Y nada más. Son ciudadanos. ¡Ah! Pero como ciudadanos mexicanos que son, están privados de los derechos fundamentales de todo ciudadano. No pueden votar, ni ser votados (con v, porque botados con b, hubo muchos casos de expulsión de ciudadanos y religiosos). Y esta imposibilidad la consigna también el Art. 130 de la Constitución, en uno de sus preceptos. Ahora me pregunto: ¿deben o no deben votar activamente los sacerdotes como ciudadanos mexicanos? Es una pregunta. La respuesta no es tan sencilla de formular; hay argumentos en pro y hay argumentos en contra. Desde un punto de vista acendradamente democrático la respuesta es afirmativa: deben votar porque son ciudadanos. Pero, desde el punto de vista lógico, yo me pregunto: ¿acaso el voto que emite un clérigo, un obispo, un sacerdote, no significa la intromisión en los asuntos del Estado? Porque está manifestado su parecer de que fulano de tal sea senador, diputado, regidor, gobernador. No voy a contestar sí o no. Pero en lo que sí no estoy de acuerdo es en que los sacerdotes puedan ser votados, porque ahí habría una intromisión de la Iglesia en el Estado. La primera pregunta queda sin respuesta categórica; a la segunda contesto negativamente” (Burgoa Orihuela, 1985, 453-454).

Es verdad que la iglesia mexicana no volverá al pasado y que no busca la unión con el Estado. Que no pretende tomar una vez más sobre sí lo que pertenece por competencia al poder civil. Sólo éste tiene capacidad administrativa, apoyado en sus recursos y su coacción. Pero la negación de personalidad jurídica a la Iglesia y la supresión de derechos universalmente reconocidos sigue clamando rectificación y justicia. No se ve motivo para que el sacerdote, o ministro de culto en general, se le tenga por ciudadano con derechos restringidos; pena que se aplica a los que en las cárceles purgan su condena. Ni es justo vivir toda la vida bajo la amenaza y el anatema (Obeso Rivera, 1985, 10).

El segundo viaje de Wojtyła a México

Con base en lo anterior, se puede destacar que las diferentes narrativas elaboradas antes y durante los años ochenta por varios obispos —y por otros actores relevantes del complejo mundo católico mexicano— a favor de la necesidad de reformar la Constitución van a contribuir a preparar el terreno para la histórica reforma apoyada por Salinas. Sin perder de vista el horizonte necesariamente internacional de la reivindicación de la libertad religiosa efectiva, hay que agregar que el trabajo sobre las categorías de ciudadanía y derechos ciudadanos, fundado en el reconocimiento de la contribución de la Iglesia a la formación de una ciudadanía más consciente y solidaria y en la relectura crítica del texto constitucional, desempeña un rol importante en la legitimación del papel social y cultural de la Iglesia.

Este es el sentido del mensaje que el propio Juan Pablo II, tras pisar por segunda vez el suelo mexicano, va a pronunciar en el aeropuerto de la capital ante la presencia del presidente Salinas el 6 de mayo de 1990:

[...] es necesario que el cristiano, el católico, tome mayor conciencia de sus propias responsabilidades y, de cara a Dios y a sus deberes ciudadanos, se empeñe con renovado entusiasmo en construir una sociedad más justa, fraterna y acogedora [...] La Iglesia, cumpliendo la misión que le es propia y con el debido respeto por el pluralismo, reafirma su vocación de servicio a las grandes causas del hombre, como ciudadano y como hijo de Dios. Los mismos principios cristianos que han informado [SIC] la vida de la nación mexicana tienen que infundir una sólida esperanza y un nuevo dinamismo, que lleven a este gran país a ocupar el puesto que le corresponde en el concierto de las naciones (Juan Pablo II, 1990a).

Las consecuencias del mensaje papal con respecto a la necesaria reforma del marco constitucional, va a sacarlas el propio pontífice unos días después, en el discurso al episcopado mexicano reunido el 12 de mayo de 1990:

Un tema que ciertamente [nos] preocupa, como pastores de la Iglesia en México, es el de la presente legislación civil en materia religiosa, por sus innegables y múltiples repercusiones en la vida de vuestras comunidades eclesiales. A este respecto, hago mías las palabras pronunciadas por monseñor Adolfo Suárez Rivera, arzobispo de Monterrey y Presidente de la Conferencia del Episcopado Mexicano, en su discurso inaugural de la última Asamblea Plenaria: “La Iglesia en México quiere ser considerada y tratada no como extraña, ni menos como enemiga a la que hay que afrontar y combatir, sino como una fuerza aliada a todo lo que es bueno, noble y bello”. Por otra parte, habéis reiterado con firmeza la enseñanza del Concilio Vaticano II, de que la Iglesia “no pone su esperanza en privilegios dados por el poder civil” (*Gaudium et spes*, 42), recordando además, a los clérigos la prohibición canónica de participar en el ejercicio de la potestad

civil (cf. Código de Derecho Canónico, can. 285, párr. 3). Asimismo, en un Estado de derecho, el reconocimiento pleno y efectivo de la libertad religiosa debe ser a la vez fruto y garantía de las demás libertades civiles. A este respecto cabe precisar que la libertad religiosa abarca mucho más que la simple libertad de creencia y de culto.

Por eso el Concilio, en el documento “*Dignitatis Humanae*”, puso de relieve “que la libertad religiosa se declara ya como derecho civil en muchas constituciones y se reconoce solemnemente en documentos internacionales” (*Dignitatis Humanae*, 15), y, a este respecto, aquella solemne asamblea ecuménica hizo un firme llamado para que “en todas partes la libertad religiosa sea protegida por una eficaz tutela jurídica y que se respeten los deberes y derechos supremos del hombre a desarrollar libremente su vida religiosa dentro de la sociedad” (*Ibid.*) (Juan Pablo II, 1990b).

Comentarios finales

Al término de este recorrido, que ha pretendido ahondar en la contribución de algunos exponentes del episcopado mexicano a la elaboración de un concepto más inclusivo de ciudadanía en el umbral del tercer milenio, quedan abiertos muchos interrogantes.

Cabe preguntarse, por ejemplo, hasta qué punto la liberalización introducida por la Reforma constitucional de 1991-92 –en la que tanto han trabajado los obispos, aunque partiendo de puntos de vista diferentes, y la Delegación apostólica– ha favorecido o no el protagonismo cívico de los católicos mexicanos, un protagonismo que –hay que recordarlo– nunca ha decaído durante el siglo XX, ni siquiera en tiempos de abierta persecución. Desde este punto de vista, el reconocimiento del derecho de voto activo de los sacerdotes –en sí mismo sacrosanto en una democracia occidental moderna– no agota ciertamente los

problemas y desafíos de la ciudadanía vivida desde una perspectiva católica. En este sentido, sería ciertamente útil analizar cómo el episcopado y el clero han tratado de educar a los católicos para un ejercicio consciente de la ciudadanía incluso en los años posteriores a 1992, marcados por la entrada definitiva del país en un sistema socioeconómico de tipo neoliberal. El estudio sistemático de los medios de comunicación católicos nacionales, diocesanos y parroquiales podría resultar importante en esta perspectiva.

En suma, se puede afirmar que durante el periodo considerado en este ensayo, el llamado de los obispos al reconocimiento de la igualdad de todos los ciudadanos –incluidos los ministros de culto– ante la ley, aunque en medio de muchas limitaciones y contradicciones, favoreció la apertura de espacios de reflexión que estuvieron lejos de ser irrelevantes en la opinión pública, contribuyendo a alimentar una visión menos maniquea del papel de la iglesia católica en el pasado y el presente de México.

BIBLIOGRAFÍA Y RECURSOS ELECTRÓNICOS

- AA.VV. (1983). “Tiene el clero la obligación de participar en política: Talamás”, *El Universal*, 23 de junio de 1983 en *Las Relaciones Iglesia Estado en México, 1916-1992: El acercamiento (1978-1988)* Vol. 2., México, El Universal.
- AA.VV. (1984). “Batallas en el reino de este mundo” en *Nexos*, junio 1984. <https://www.nexos.com.mx/?p=4349> [Fecha de consulta: 10-10-2023].
- Ai Camp, R. (1997). *Crossing Swords: Politics and Religion in Mexico*. Oxford University Press.
- Aranda Pedroza, E. (1992). “Renuncia la Iglesia a antiguos privilegios”, *El Universal*, 26 de diciembre de 1978 en *Las Relaciones Iglesia Estado en México, 1916-1992: El acercamiento (1978-1988)* Vol. 2., México, El Universal.
- _____ (1992). “Aunque sacerdotes, somos ciudadanos y tenemos derechos: Corripio”, *El Universal*, 7 de febrero de 1979 en *Las Relaciones Iglesia Estado en México, 1916-1992: El acercamiento (1978-1988)* Vol. 2., México, El Universal.
- Burgoa Orihuela, I. (1985). “El Derecho Constitucional del Estado con relación a la Iglesia. En Conferencia del Episcopado Mexicano” (pp. 437-457) en AA.VV. *Sociedad civil y sociedad religiosa: Compromiso recíproco al servicio del hombre y del bien del país, Conferencia del Episcopado Mexicano*, México, Librería Parroquial de Clavería.
- Chenau, Ph. (2020). “Chiesa e totalitarismi: le origini storiche della dichiarazione *Dignitatis humanae*” (pp. 183-194) en Valvo. P. (ed.), *La libertà religiosa in Messico*. Studium.
- Comité Episcopal (junio de 1938). “Los católicos y la deuda petrolera (1º de mayo de 1938)”, en *Christus*, vol. 31, 1938, p. 485.
- Conferencia del Episcopado Mexicano, (1982) Acta de la XXX Asamblea Plenaria, 16-19, copia consultada en el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (AHAG).
- II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1968). *Documentos finales de Medellín*. Fuente: https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf [Fecha de consulta: 10-10-2023].
- Documento de Puebla. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1979)*. https://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf [Fecha de consulta: 10-10-2023].

- De la Torre, C. (1992). “Ni en política ni en asuntos de los sindicatos, los sacerdotes”, *El Universal*, 21 de agosto de 1983 en *Las Relaciones Iglesia Estado en México, 1916-1992: El acercamiento (1978-1988)* Vol. 2., México, El Universal.
- Diario de los Debates de la Cámara de Diputados de los Estados Unidos Mexicanos*, XXXII Legislatura, Primer Año de Ejercicio, Primer periodo ordinario, Diario 12, 22 septiembre 1926. <https://cronica.diputados.gob.mx/DDebates/32/1er/Ord/19260922.html> [Fecha de consulta: 10-10-2023].
- Galeana, P. (2013). “El pensamiento laico de Benito Juárez”, en Capdevielle, P. y Salazar, P. (eds.), *Para entender y pensar la laicidad I. Colección Jorge Carpizo*, México, UNAM/ Miguel Ángel Porrúa.
- García, J. (1984). “La Iglesia mexicana desde 1962” (pp. 361-466), en *Historia general de la Iglesia en América Latina. V. México*, Ediciones Sígueme.
- Grayson, G.W. (1992). *The Church in Contemporary Mexico*, EE.UU, The Center for Strategic & International Studies.
- Hinojosa O. (1986). “Prigione, enlace de Bartlett para reprender a obispos críticos” en *Proceso*, 18 de agosto de 1986. Copia consultada en la Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada, Ciudad de México.
- Juan Pablo II (1979a). *Saludo a la colonia polaca de México*. Ciudad de México, 27 de enero de 1979. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790127_messico-polacchi.html [Fecha de consulta: 10-10-2023].
- _____ (1979b). *Discurso del Santo Padre a los estudiantes del “Instituto Miguel Ángel”*. Ciudad de México 30 de enero de 1979. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790130_messico-studenti-cattolici.html [Fecha de consulta: 10-10-2023].
- _____ (1990a). *Ceremonia de bienvenida. Discurso del Santo Padre*. Aeropuerto internacional de la Ciudad de México, 6 de mayo de 1990. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1990/may/documents/hf_jp-ii_spe_19900506_arrivo-messico.html [Fecha de consulta: 10-10-2023].
- _____ (1990b). *Discurso a los miembros de la Conferencia del Episcopado Mexicano*. Basilica de N.S. de Guadalupe. Ciudad de México, 12 de mayo de 1990. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1990/may/documents/hf_jp-ii_spe_19900512_guadalupe.html [Fecha de consulta: 10-10-2023].

- Loaeza, S. (1984). "La rebelión de la Iglesia" en *Nexos*, junio de 1984. <https://www.nexos.com.mx/?p=4357> [Fecha de consulta: 10-10-2023].
- (1987). "Iglesia/Estado" en *Nexos*, mayo de 1987. <https://www.nexos.com.mx/?p=4769> [Fecha de consulta: 10-10-2023].
- (1998). "La Iglesia y la educación en México. Una historia en episodios", (173-193) en P. Gonzalbo Aizpuru (ed.), *Historia y nación. Actas del Congreso en homenaje a Josefina Zoraida Vázquez*, El Colegio de México.
- Meyer, J. (1994). *La Cristiada Vol. 2. El conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929*, México, Siglo XXI.
- (2000). *Samuel Ruíz en San Cristóbal*, México, Tusquets.
- Moya García, R. (1992). "El clero no está violando la constitución", *El Universal*, 23 de julio de 1986 en *Las Relaciones Iglesia Estado en México, 1916-1992: El acercamiento (1978-1988)* Vol. 2., México, El Universal.
- (1992). "Sí son ciudadanos los sacerdotes", *El Universal*, 9 de enero de 1987 en *Las Relaciones Iglesia Estado en México, 1916-1992: El acercamiento (1978-1988)* Vol. 2., México, El Universal.
- Mutolo, A. (2016). "Hacia una conciliación entre la Iglesia católica y el Estado: el Arzobispado de México y el Departamento del Distrito Federal después del Sismo de 1985" (pp. 37-54), en *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*, Vol. 23, núm. 67.
- (2019). *Terremoto en la Iglesia católica. El Arzobispado de México y el sismo del 85 en la Ciudad de México*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Obeso Rivera, S. (1985). "Introducción" en A.A.VV. *Sociedad civil y sociedad religiosa: Compromiso recíproco al servicio del hombre y del bien del país, Conferencia del Episcopado Mexicano*, México, Librería Parroquial de Clavería.
- Ortega (1992). "Juan Pablo II debe venir a México", *El Universal*, 18 de diciembre de 1978 en *Las Relaciones Iglesia Estado en México, 1916-1992: El acercamiento (1978-1988)* Vol. 2., México, El Universal.
- Pérez Mendoza, J. (1986). "Por petición de Bartlett el Vaticano ordenó que hubiera misas en Chihuahua" en *Proceso*, 4 de agosto de 1986. Copia consultada en la Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada, Ciudad de México.
- Pérez Rayón, N. (2013). *Estado, Iglesia católica y anticlericalismo en México. La primera visita de Juan Pablo II en la prensa de opinión*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco-Almaqui Editores.
- Ponce, M. y Viurquis, J.G. (1992). "Nuestra Constitución, atrasada en relación con derechos internacionales", *El Universal*, 18 de abril de 1985 en *Las*

Relaciones Iglesia Estado en México, 1916-1992: El acercamiento (1978-1988) Vol. 2., México, El Universal.

- Rebollo Pinal, H. (1992). “Exhorta el Episcopado a explotar el petróleo sin perjudicar al hombre”, *El Universal*, 19 de diciembre de 1979 en *Las Relaciones Iglesia Estado en México, 1916-1992: El acercamiento (1978-1988)* Vol. 2., México, El Universal.
- Rocha Cadena, A. (1992). “Necesario, implantar una verdadera democracia; no debe existir un partido oficial: el Episcopado”, *El Universal*, 31 de mayo de 1984 en *Las Relaciones Iglesia Estado en México, 1916-1992: El acercamiento (1978-1988)* Vol. 2., México, El Universal.
- (1992). “Necesario que el gobierno elimine la inseguridad que se vive: el Episcopado”, *El Universal*, 24 de octubre de 1984 en *Las Relaciones Iglesia Estado en México, 1916-1992: El acercamiento (1978-1988)* Vol. 2., México, El Universal.
- (1992). “Tienen preparación para gobernar al país los sacerdotes y obispos”, *El Universal*, 18 de octubre de 1985 en *Las Relaciones Iglesia Estado en México, 1916-1992*. Vol 2. “El acercamiento (1978-1988)”, México, El Universal.
- Soberanes Fernández, J.L. (2001). *El derecho de libertad religiosa en México (Un ensayo)*, México, Porrúa.
- Solana, F. (2001). *Historia de la Educación Pública en México*. Secretaría de Educación Pública.
- Suárez, L. (1988). “Propone Méndez Arceo una comisión mixta entre la Iglesia y el Estado”. *Excelsior*, 17 de diciembre de 1988, pp. 1, 42-A.
- Ulloa Ortiz, M. (1976). *El Estado Educador*. Jus.
- Valvo, P. (2020a). “Entre historia nacional e historia global: narrativas católicas sobre libertad religiosa en el México del siglo XX”, en García-Pérez R. D. (ed.), *Narrativas en conflicto: libertad religiosa y relaciones Iglesia-Estado en los siglos XIX y XX*, Cizur Menor, Thomson Reuters Aranzadi.
- (2020b). “Libertà religiosa e rapporti Stato-Chiesa nella storia del Messico. Il dibattito intorno alla riforma costituzionale (1982-1992)” (pp. 195-227), en Valvo. P. (ed.), *La libertà religiosa in Messico*. Studium.
- (2020c). “Perspectivas vaticanas y estadounidenses acerca del catolicismo mexicano durante la Revolución”, (pp. 45-69) en Solis, Y.B.R., Butler, M. y Foulard, C. (Eds.), *Cruce de fronteras: La influencia de los Estados Unidos y América Latina en los proyectos de nación católicos en México, siglo XX*, México, UAM-Azcapotzalco/ Conacyt.
- Videla, G., (1984). *Sergio Méndez Arceo. Un señor obispo*, España, Nuevomar.



Desde 2008 Andrea Mutolo es profesor-investigador en la Academia de Historia y Sociedad Contemporánea de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Es Doctor en Historia Eclesiástica de la Pontificia Universidad Gregoriana. Ha publicado varios libros y artículos sobre las relaciones entre política y religión en México y en el exterior.

*Propter regnum Dei*¹. Los derechos humanos y el proyecto fracasado de reformas constitucionales del arzobispado de México, 1989-1994

ANDREA MUTOLO

Resumen

En este texto se analiza la acción de un importante actor eclesial, el arzobispado de México en la Reforma Constitucional de 1992 en materia religiosa. La diócesis ha intentado desarrollar un proyecto distinto respecto al principal interlocutor de la Iglesia católica con el gobierno mexicano, Girolamo Prigione. Este proyecto fracasado ha insistido mucho sobre la problemática de los derechos humanos relacionados con la libertad religiosa.

Palabras clave: Ernesto Corripio Ahumada, Girolamo Prigione, arzobispado de México, Reforma constitucional de 1992 en materia religiosa, derechos humanos.

¹ Por el reino de Dios.

Propter regnum Dei. **Human rights and the failed project of constitutional reforms of the archbishopric of Mexico, 1989–1994**

Abstract

This text analyzes the action of an important ecclesiastical actor, the Archbishopric of Mexico, is analyzed in the 1992 Constitutional Reform in religious matters. The diocese has tried to develop a different project with respect to the main interlocutor of the Catholic Church with the Mexican government, Girolamo Prigione. This failed project has insisted a lot on the problem of human rights related to religious freedom.

Keywords: Ernesto Corripio Ahumada, Girolamo Prigione, Archbishopric of Mexico, Constitutional reform of 1992 on religious matters, human rights.

Introducción

Son muchos los estudios jurídicos e históricos que retoman la Reforma constitucional de 1992 en materia religiosa.

Es importante subrayar que el contenido de esta transformación fue muy relevante. El 28 de enero de 1992 se publicó el “DECRETO por el que se reforman los artículos 3º, 5º, 24, 27, 130”.² El artículo 130 en el inciso A aclara que: “Las iglesias y las agrupaciones religiosas tendrán personalidad jurídica como asociaciones religiosas una vez que obtengan su correspondiente registro. La ley regulará dichas asociaciones y determinará las condiciones y requisitos para el registro constitutivo de las mismas”.³ Entonces, por primera vez en la historia contemporánea de México, se reconoce la existencia jurídica de las denominaciones religiosas.

Sucesivamente el 15 de julio de 1992 se publicó la “Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público”⁴ que reglamenta el Decreto de enero de 1992. En particular, se generó una Subsecretaría de Asuntos Religiosos para permitir a las denominaciones religiosas

² Decreto por el que se reforman los artículos 3, 5, 24, 27, 130 y se adiciona el artículo Decimoséptimo Transitorio de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. DOF, 28 de enero de 1992. En versión on-line: https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4646748&fecha=28/01/1992 [Fecha de consulta: 31-07-23].

³ Artículo 130: “El principio histórico de la separación del Estado y las iglesias orienta las normas contenidas en el presente artículo. Las iglesias y demás agrupaciones religiosas se sujetarán a la ley. Corresponde exclusivamente al Congreso de la Unión legislar en materia de culto público y de iglesias y agrupaciones religiosas. La ley reglamentaria respectiva, que será de orden público, desarrollará y concretará las disposiciones siguientes: a) Las iglesias y las agrupaciones religiosas tendrán personalidad jurídica como asociaciones religiosas una vez que obtengan su correspondiente registro. La ley regulará dichas asociaciones y determinará las condiciones y requisitos para el registro constitutivo de las mismas...” DOF, 28 de enero de 1992. En versión on-line: <https://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/articulos/130.pdf> [Fecha de consulta: 31-07-23].

⁴ Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, Nueva Ley publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 15 de julio de 1992. En versión on-line: https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24_171215.pdf [Fecha de consulta: 31-07-23].

registrarse ante la Secretaría de Gobernación: “La Secretaría de Gobernación organizará y mantendrá actualizados los registros de asociaciones religiosas y de bienes inmuebles que por cualquier título aquellos posean o administren”.⁵

Considerando la relevancia del contenido jurídico y el importante cambio histórico, las investigaciones sobre estas temáticas son numerosas. Todos los textos relacionados identifican claramente que, por parte de las denominaciones religiosas, el principal actor representante de la iglesia católica fue el delegado y sucesivamente nuncio apostólico Girolamo Prigione.⁶ Presumiblemente la historiografía no se ha equivocado en considerar, desde la propia Iglesia, el protagonismo de Prigione sobre la reforma, sin embargo, la situación fue más compleja, en particular con el grupo antagónico a la jerarquía liderada por el obispo italiano, porque el arzobispado de México fue autor de un proyecto de reforma, que nunca aterrizó.

Estado de la cuestión

Este trabajo se enfoca en el análisis de un actor que no logró consolidar su reforma constitucional y que, dentro de la propia Iglesia quedó derrotado. Como se explicó, el proyecto de reforma

⁵ Artículo 26 de la “Ley de Asociaciones y Culto Público”. Nueva Ley publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 15 de julio de 1992. En versión on-line: https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24_171215.pdf [Fecha de consulta: 31-07-23].

⁶ Girolamo Prigione (1921-2016). Nació en Castellazzo Bormida (Italia) en 1921. En 1944 fue ordenado sacerdote diocesano y sucesivamente entró en la Academia Eclesiástica Pontificia que es la escuela que forma los diplomáticos de la Santa Sede. A los 46 años fue elegido nuncio apostólico en El Salvador y Guatemala. En 1973 fue trasladado a Nigeria, donde permanece hasta su llegada a México, en 1978. Girolamo Prigione fue delegado apostólico hasta el restablecimiento formal de las relaciones con el gobierno mexicano en 1992. Sucesivamente hasta 1997 Prigione fue Nuncio Apostólico siempre en México.

constitucional que desarrolló el arzobispado de México, reconstruido en este texto mediante algunos testimonios, no fue exitoso, sin embargo, sería importante considerar que esta figura preponderante de la iglesia católica, tenía ideas claras sobre el contenido de la reforma, pero fue apartada de este proceso por las relaciones cupulares que el salinismo prefirió negociar con la delegación apostólica.

¿Cuáles fueron los ejes principales del proyecto del arzobispado?, ¿cuáles fueron las diferencias con la reforma que realmente se implementó?, ¿por qué se generó este conflicto?

Como hipótesis preliminar, podemos considerar que el contenido fue innovador y adelantó cambios jurídicos que se instrumentaron en el siglo XXI, por ejemplo, la insistencia sobre los derechos humanos anticipó dinámicas que fueron rescatadas décadas después de 1992. Para sustentar esta hipótesis deberíamos tomar en cuenta que fue hasta 2012 cuando se aprobó la reforma del artículo 24 de la Carta Magna que: “pretende instruir constitucionalmente la libertad religiosa” (Hernández, 2016, 235). Este punto, según los testimonios, fue debatido ampliamente en el proyecto de reforma constitucional de 1992 del arzobispado de México, sin embargo, no fue considerado por los actores que la instrumentaron, razón por la que el texto de 1992 no abarca realmente temáticas enlazadas con libertad religiosa. Así, se puede considerar que el principal actor que se investigará en este trabajo, el arzobispado de México, intentó crear una base importante para garantizar los derechos de la ciudadanía desde la perspectiva del respeto a las libertades religiosas.

Los estudios sobre la Reforma constitucional de 1992 en materia de culto son desiguales. Por lo general la historiografía se divide y hay textos cercanos a la iglesia católica que consideran la falta de legitimidad política del sistema priista, con el dudoso

resultado electoral de 1988, que, según estas interpretaciones, obligó al salinismo a un acercamiento hacia una fuerza que pudiera regresarle el prestigio perdido: la iglesia católica.

Mientras otros textos sostienen que el salinismo, después de las problemáticas elecciones en 1988, logró establecerse, legitimarse y consolidarse. Claramente podríamos considerar que estas interpretaciones sean dos caras de una misma moneda, en el sentido que, el programa modernizador del salinismo aterrizó plenamente con el cambio constitucional generado. En paralelo el gobierno, dialogando con la iglesia católica, se ganó un interlocutor relevante, que podía ulteriormente legitimar una estructura política que avanzaba tambaleante en los primeros años del sexenio.

Bajo esta lógica la Reforma de 1992 se movió más en el marco de los cambios neoliberales. Claramente la mayoría de estos estudios respaldan la perspectiva de que el proyecto económico empujado por el salinismo quedaba con lineamientos claros, mientras en materia de culto se avanzó bajo ejes no totalmente planeados desde el principio. La reforma se consolidó poco a poco mediante el diálogo entre iglesia católica y gobierno mexicano intensificado desde 1988 en adelante. Por esta razón, por ejemplo, la revista *Proceso* en la portada de diciembre de 1988 titula: “Se hace público el romance Iglesia-Estado” (Hinojosa, 1988, 6-12).

El primer grupo de historiadores, con la llegada del salinismo, desarrolló más de una perspectiva sobre una deslegitimación del sistema de poder priista y de una consecuente cercanía hacia la iglesia católica para recuperar el prestigio perdido. Por ejemplo, Marta Eugenia García Ugarte explica cómo, por medio del acercamiento entre Estado-iglesia católica, el PRI logró legitimarse porque “existía un interés político claro: utilizar la

supuesta presencia moral de los eclesiásticos para ganar electores y reconocimiento social” (García, 1993, 147).

Mientras José Miguel Romero de Solís subraya que el PRI, respecto a otros partidos como el PAN y el PRD, se retrasó en poner en práctica un cambio constitucional: “...antes de que Salinas de Gortari anunciara su propósito, ya dos partidos políticos de oposición –PAN y PRD, respectivamente– habían solicitado expresamente en la Cámara de Diputados la reforma...” (Romero, 2006, 551).

La historiografía cercana al catolicismo insiste sobre la falta de legitimación del sistema político debido a un posible fraude electoral en 1988 y también muchos acontecimientos que acumulados en los años anteriores deslegitimaron el sistema político (por ejemplo: la represión estudiantil en 1968, la guerra sucia, la ineficiencia y la corrupción en la reconstrucción del Distrito Federal después del sismo de 1985) y consecuentemente la necesidad del gobierno de acercamiento hacia la iglesia católica, considerada como una organización con fuerza moral. Por esta razón el sacerdote católico Jorge Luis Roque Pérez insistió:

La inestabilidad política creaba una situación caótica que se vivía en el tránsito de un modelo de nación a otro. Los riesgos eran muchos; entre ellos perder el poder que durante casi ocho decenios había mantenido el gobierno, mediante los principios revolucionarios. La anarquía se hacía patente en todos los órdenes. Había que hacer algo... El nuevo gobierno neoliberal, tuvo que concertar alianzas importantes, una de ellas era precisamente [con] la Iglesia (Roque, 2010, 174).

Otros historiadores ofrecen diferentes interpretaciones, como Soledad Loaeza, quien considera a la reforma como una política de modernización del salinismo, pero en general estos investigadores no insisten demasiado en la problemática derivada de

la deslegitimación política del PRI, como elemento considerable para justificar las modificaciones en la Carta Magna: “el origen de estos cambios [sobre la Reforma constitucional de 1992] parece haber sido un cálculo de naturaleza estrictamente política: se trataba de afianzar la imagen del presidente Carlos Salinas como un líder comprometido con la modernización política del país” (Loaeza, 2013, 193). También Edgar Danés Rojas subraya la necesidad, por parte del gobierno, de modernizar a México en materia religiosa. La problemática mayor es sobre la falta de una mirada clara hacia determinados objetivos:

El auténtico propósito del Presidente era establecer un nuevo pacto con la Iglesia, no con las iglesias, pero si el asunto se había planteado originalmente como una cuestión de modernidad entonces era imposible soslayar el resto de las confesiones religiosas sin el riesgo de caer en una contradicción. Aun así, el gobierno no tenía una idea clara de cómo negociar la modernización (Danés, 2008, 314).

Observemos que la historiografía se muestra polarizada: por un lado, considera la cercanía Iglesia-Estado como una problemática de deslegitimación del sistema político dominante y un consecuente acercamiento hacia el catolicismo para recuperar el prestigio perdido; por otro, hay historiadores que piensan en el cambio constitucional de 1992, como una reforma neoliberal enmarcada dentro de un gobierno que tenía la idea de reformular cambios sustanciales en el sector económico, político y social. Seguramente, como las investigaciones lo demuestran, el salinismo implementó un proyecto económico determinado con objetivos específicos una vez que empezó el sexenio, mientras en materia de culto el proyecto político no era totalmente claro. Fue mediante el diálogo con la iglesia católica (y sucesivamente con otras

denominaciones religiosas) cuando se desarrolló un proyecto de reforma constitucional, claramente el principal objetivo del gobierno era reconocer jurídicamente las religiones, encaminando el país hacia la modernización, incluso en este ámbito.

Son muchos los historiadores y juristas que han investigado esta temática, sin embargo, el alcance de estos estudios ha sido retomar el proyecto exitoso que concluyó en la reforma aquí analizada.

Bajo la lupa de la historiografía se ha observado el protagonismo de Prigione como un momento anómalo en la historia del catolicismo mexicano. En otras etapas históricas, fue en muchos casos el arzobispado de México y no la delegación apostólica, la entidad que, dentro del catolicismo, tenía las capacidades para la elaboración de proyectos o la fuerza política para transformarse en una referencia importante con las diócesis mexicanas menores. Mientras, en el caso específico de las tratativas para la reforma constitucional, el liderazgo de Prigione dentro del episcopado mexicano puso en la sombra al arzobispado de México, todo se transformó en un conflicto abierto entre la delegación apostólica y el arzobispado. Fue en este contexto, antes de la reforma constitucional, cuando la diócesis de la Ciudad de México implementó un proyecto de cambio jurídico que no aterrizó. El proyecto de reforma del arzobispado de México resultaba realmente interesante dado que, al parecer, algunos intelectuales cercanos a Ernesto Corripio Ahumada⁷ tenían ideas distintas y claras respecto al cambio constitucional en proceso.

⁷ Ernesto Corripio Ahumada (1919-2008) fue un cardenal mexicano, arzobispo primado que administró la Arquidiócesis Primada de México entre 1977 y 1994. Fue durante este periodo largo y complejo de su administración cuando la diócesis se transforma radicalmente. Fue elegido obispo auxiliar de su diócesis muy joven, en 1952, convirtiéndose en el obispo más joven del mundo; a partir de 1956 y hasta

Hasta el momento no hay antecedentes historiográficos del proyecto fracasado de reforma constitucional empujado por el arzobispado de México, por ende, reconstruir este asunto y el consecuente conflicto que produjo será el principal objetivo del trabajo. Deberíamos considerar que la relevancia de este intento es importante, dado que se exploran contenidos jurídicos sobre los derechos humanos, por ejemplo, que se toman en cuenta realmente para reformas jurídicas en el siglo XXI.

El proyecto fracasado

Conocemos bien el proyecto de reforma de culto en 1992, pero desconocemos por completo las ideas que consideraba el arzobispado de México y que, en alguna forma, históricamente fracasaron.

Para reconstruir este proceso utilizaré, sobre todo, fuentes orales. Hice algunas entrevistas a personajes que en los primeros años de la década de los noventa desempeñaban tareas relevantes dentro del arzobispado de México y claramente cercanas a Ernesto Corripio Ahumada.

Entonces, ¿por qué retomar este intento que finalmente no prosperó en 1992? Es un hecho que el balance historiográfico que tenemos hacia nuestros días retoma, sobre todo, las relaciones cupulares del poder entre el salinismo y la delegación apostólica. Tenemos que reconocer que la presidencia de Carlos

1967 es el obispo titular de su ciudad, el primer obispo tampiqueño de la historia. Entre 1967 y 1973 es presidente de la recién nacida Conferencia Episcopal Mexicana (CEM). En 1967 es promovido como arzobispo de Oaxaca. Después de hacer un paréntesis de su gestión en Puebla es designado arzobispo primado de México en 1977. En 1979 Juan Pablo II lo nombra Copresidente de la III Conferencia Episcopal de América Latina (CELAM) en Puebla. Ernesto Corripio Ahumada dirigió la Arquidiócesis Primada de México hasta que cumplió la edad canónica para jubilarse en 1994.

Salinas de Gortari fue un momento extraordinariamente difícil para la política nacional, pues en el escenario quedó la elección de 1988 con graves problemas políticos.

Dentro de este contexto conflictivo se hallaba la cuestión de posibles cambios constitucionales en materia de culto con problemáticas originadas desde el *Modus Vivendi*⁸ de las décadas de los treinta por una constante inaplicación de la ley en asuntos religiosos.

Para entender esta afirmación sería suficiente observar cómo se desarrolló la iglesia católica entre 1940 y 1970, periodo en el que el gobierno aplicó una especie de proteccionismo respecto a otras denominaciones religiosas. Los católicos tenían mucho margen de acción y, de alguna forma, disfrutaban de la libertad, por ejemplo, para realizar procesiones públicas, en un contexto donde el marco jurídico, que no se había modificado desde la Constitución de 1917, sólo en teoría, era represor con la iglesia católica, aunque, en la mayoría de los casos, no se aplicaba la ley en materia de culto, en tanto que diferentes denominaciones religiosas no gozaban de la misma

⁸ El *Modus Vivendi* fue un acuerdo informal entre gobierno mexicano y la iglesia católica que consistían en la no aplicación de los artículos constitucionales en materia de culto para el catolicismo. En pocas palabras, fue una relación de simulación que consistió en la no aplicación de la Constitución de Querétaro en materia religiosa, especialmente para el catolicismo. La Iglesia católica todavía no existía por la ley mexicana, pero podía utilizar prestanombres para comprar, vender, abrir cuentas corrientes y hacer inversiones. Durante las procesiones en áreas públicas, los gobiernos locales generalmente cerraban los ojos y permitían que el párroco o el obispo local realizaran funciones con absoluta libertad, durante los periodos litúrgicos preestablecidos. También en el sector educativo, se permitió a muchas órdenes religiosas fundar o desarrollar colegios y universidades en un contexto que facilitó el reconocimiento de sus calificaciones en la Secretaría de Educación Pública (SEP), por medio de la aplicación de exámenes específicos como los estudiantes de escuela particular. El *Modus Vivendi*, que empezó en 1938, se cerró definitivamente con la Reforma constitucional de 1992. Claramente como retomaremos en este artículo, en los ochenta el *Modus Vivendi* empezó a no aplicarse (Solís, 2016).

libertad ni de esa suerte de complicidad que el Estado mantuvo con el catolicismo.

Seguramente sería importante considerar que la Reforma de 1992 reflejó un proceso de fuerte transformación, realmente fue revolucionario el cambio en las estructuras de las denominaciones religiosas que tuvieron que reconfigurarse bajo un marco legal novedoso respecto al régimen anterior, donde las iglesias no tenían reconocimiento jurídico.

Deberíamos considerar que el grupo de colaboradores de Corripio supo utilizar para este proyecto distintas herramientas jurídicas, respecto a las que realmente se implementaron. En particular lograron tener una referencia importante, utilizando como ejemplo el marco legal de España, aprovechando una relación estricta con el canonista de la Universidad de Valencia Antonio Molina Meliá quien vivió por algunos años en la Ciudad de México, impartiendo clase en la Pontificia Universidad de México.

Precisamente la perspectiva jurídica de Molina, que alimentó el proyecto alternativo del arzobispado se aclara en los escritos del mismo autor:

El fundamento último de la laicidad abierta se encuentra en el reconocimiento del derecho inalienable de la conciencia personal para fijar el sentido de la propia vida, de la propia conducta, sea ésta de carácter religioso o de otro género. En efecto, el nuevo Estado de libertad religiosa opta por la libertad integral de sus ciudadanos, por el pluralismo, sin perjuicios (art. 3 II de la Constitución mexicana) ideológicos, culturales, religiosos y fanatismos de los poderes públicos (Molina, 1997, 196).

El modelo tenía como base los derechos humanos, en particular, el debate se desarrolló en un marco jurídico sobre la libertad

individual o colectiva. Se consideraban tres niveles: 1) el personal: el derecho de creer, no creer o cambiar de creencias; 2) el familiar: el derecho de poder comunicar mis creencias a mis hijos, por ejemplo; 3) el institucional: asociarse con otras personas y rendir culto a lo que sea.

El creyente necesita de la Iglesia. [Es] el resultado de la profesión de la fe que quiere vivirse sólo asociada con otros para satisfacer las necesidades e intereses religiosos de sus miembros... Y tampoco debe olvidarse que la libertad religiosa implica el derecho de cada persona a organizar su vida en consonancia, con sus convicciones religiosas o ateas, y ello en público y en privado, solo o asociado con otros (Molina, 1997, 176).

El arzobispado de México tenía una visión absolutamente diferente respecto a la que el gobierno —con el respaldo de la delegación apostólica— instrumentó. La idea de la diócesis estaba alineada con la problemática de los derechos humanos, esta visión consideraba la temática en el debate de las libertades que se desarrollaban individual o colectivamente.

El exsacerdote Alberto Athié Gallo,⁹ quien en años anteriores a la reforma constitucional fue un religioso muy cercano a Corripio, con cargos relevantes en la *Caritas* Nacional e Internacional; en una entrevista expuso que la visión de la diócesis era más amplia. Retomando la Reforma de 1992 aclaró cómo “el derecho a la creencia termina siendo algo que se le otorga o se

⁹ Alberto Athié Gallo nació en 1954 y fue por 20 años Sacerdote diocesano en el Arzobispado de México con cargos importantes en la *Caritas* Nacional. Sucesivamente, una vez dejado el sacerdocio, fue asesor externo en la Secretaría de Educación Pública (SEP), también miembro del Consejo Ciudadano que trabaja en el Desarrollo Integral de la Familia (DIF).

le deniega a uno, mientras es un derecho humano y por lo tanto tiene que depender de la persona y no del Estado”.¹⁰

La propuesta que Corripio respaldó consistía en ver la libertad de religión, inicialmente, como un derecho individual de cada persona y no como algo que el Estado podía conceder, esta visión proveniente del canonista Antonio Molina Meliá se difundió entre los principales colaboradores de Corripio. El notario y, sucesivamente bajo la administración de Norberto Rivera Carrera, apoderado legal del arzobispado de México, Horacio Aguilar Álvarez de Alba¹¹ aclaró: “Nos dio la visión jurídica, amplia y plural de la libertad religiosa. Desde este momento entendimos que la libertad religiosa es un derecho universal, no solamente reservado a monjas y curas, sino a las personas en su estructura antropológica fundamental. Entonces empezamos la tarea de defensa de esta libertad religiosa con esta visión”.¹²

En particular Horacio Aguilar, que siendo diácono, es ministro de culto y especifica que:

Ni en la ley ni en la constitución debe aparecer el ministro de culto. ¿En qué parte de la constitución se habla de los ingenieros o de los contadores? No hay por qué hablar del ministro de culto. La legislación actual plantea el régimen más antidemocrático para el ministro del culto. No pueden ser votados, en caso de que quisieran ser votados, para poder acceder a un puesto de elección popular tienen que haber abandonado, renunciado –dice la ley en el catorce– de

¹⁰ Entrevista con Alberto Athié Gallo, Ciudad de México, 3 de junio de 2009.

¹¹ Horacio Aguilar Álvarez de Alba nació en la Ciudad de México en 1953, es diácono permanente del arzobispado de México y notario en el Estado de México.

¹² Entrevista con Horacio Aguilar Álvarez de Alba. Estado de México, 27 de mayo de 2009.

forma absoluta, formal y material al ministerio cinco años antes. El derecho canónico me obliga *propter regnum dei*. Y no va a ser el estado, el gobierno, el brazo ejecutor de la norma canónica.¹³

El problema es que la reforma era, según el grupo cercano al cardenal Corripio, discriminatoria: la legislación plantea un régimen antidemocrático para el ministro de culto.

La crítica que se implementó respecto a la reforma fue fuerte; según ellos, los cambios constitucionales fallaron porque no retomaban la problemática relacionada a la libertad religiosa, sino que limitaba por medio de una legislación específica las Asociaciones Religiosas (AR) y los actos de culto, y cuando analizaba las AR, según estos testigos, le confería muy pocos derechos y gran cantidad de obligaciones, por ejemplo: “establecer muchas inhibiciones declaratorias de procedencia para incorporar un bien inmueble al patrimonio de la asociación religiosa; en el artículo 20 dice que el encargado del templo se convierte en un servidor público no remunerado”.¹⁴

La idea común que prevaleció dentro de la diócesis fue que en la Reforma constitucional de 1992 se sometían las AR al Estado. El planteamiento era que la iglesia católica o los judíos tenían mucha más antigüedad que el Estado mexicano, que surgió en 1821, entonces:

Sería importante explicar que el Estado mexicano, posterior en el tiempo a la iglesia católica, otorga un reconocimiento a la personalidad jurídica de esta última. Aquí la pregunta sería ¿y al Estado Mexicano, quién le dio reconocimiento jurídico a su personalidad?

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Ibidem.*

Esta pregunta excede a los límites de este trabajo, por lo cual lo reservamos para los estudiosos del derecho internacional público, entre otros (Aguilar, 1996, 283).

Otro problema que se debatió mucho en el arzobispado fue sobre la inscripción de las iglesias en un registro de Gobernación como asociaciones religiosas, temática que protagonizó el periodo del conflicto religioso porque jerarquía y militantes católicos no querían en lo absoluto registrar a los ministros de culto y los templos en la Secretaría de Gobernación; por muchos años todo esto fue considerado una sumisión de la Iglesia hacia un gobierno persecutor.

Sobre el tema de la libertad religiosa, en la Ciudad de México se creó una sinergia donde se consolidó un espacio privilegiado de reflexión entre el obispo auxiliar Abelardo Alvarado Alcántara,¹⁵ en ese momento obispo auxiliar del arzobispado de México, el cardenal Corripio, el sacerdote Antonio Roqueñi¹⁶ y el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC), encabezado por Manuel Gómez Granados.¹⁷

¹⁵ Abelardo Alvarado Alcántara, 1933-2021. Desde 1985 fue obispo Auxiliar de la Arquidiócesis de México. Fungió como secretario de la Conferencia Episcopal Mexicana. Fue obispo emérito desde 2008.

¹⁶ Antonio Roqueñi Ornelas nació en 1934 y murió en 2006. Sacerdote de la prelatura del *Opus Dei* en México, sucesivamente sacerdote diocesano en el arzobispado de México. Juez en el tribunal del arzobispado de México, apoderado legal de la Diócesis y en la última etapa de su vida, entre 1995 y 2006, trabajó en la Fundación Luz Saviñón. Fue amigo de Manuel Bartlett –secretario de Gobernación en el sexenio de Miguel de la Madrid (1982-88)– desde que estudiaron en la UNAM y mantuvo un papel de enlace entre el arzobispado de México y Gobernación. También fue el primero en ocuparse del problema de los abusos sexuales del fundador de los legionarios, asesorando al naciente grupo de víctimas del padre Marcial Maciel Degollado.

¹⁷ Manuel Gómez Granados fue director general y miembro fundador de IMDOSOC, así como vicepresidente de la Fundación León XIII. Es también analista, escribe en distintos periódicos y se ha mostrado siempre muy atento y puntual en la descripción

En general, el arzobispado de México tenía un planteamiento que prefiguraba cambios en materia constitucional, con leyes más amplias de las que se hicieron. Su apoderado legal, por ejemplo, defendió mucho la propuesta de que el patrimonio de la iglesia católica debería ser reconocido por derecho propio y no depender de una estricta normatividad que dificulta el trabajo pastoral del catolicismo:

La Iglesia por derecho propio puede adquirir, retener, administrar y enajenar los bienes temporales para alcanzar los fines propios... Mientras el Gobierno Federal o nación es el dueño de los templos nacionales en los que se hayan celebrado actos de culto hasta el 15 de julio de 1992... En la práctica ocurre que la nación detenta la propiedad de los templos, en tanto que las Iglesias tienen una posesión delegada, por lo que las obras de conservación y mantenimiento de los templos no se llevan a cabo, en virtud de ese estado de cosas en el que los templos están en tierra de nadie y nadie realiza las obras de conservación y mantenimiento (Aguilar, 1996, 304-310).

El conflicto con Prigione

Antes de adentrarnos en el conflicto señalado, sería importante contextualizar el cambio que generó la llegada de Ernesto Corripio Ahumada, una vez, que fue elegido arzobispo de México, en 1977. En los ochenta, en el ámbito pastoral, el nuevo arzobispo promovió políticas de transformación de la diócesis, dando personalidad jurídica dentro del derecho canónico a zonas pastorales que no tenían un obispo encargado, sino delegados.

de la complicada coyuntura política, social y cultural de México. Fue uno de los laicos más prominentes, en el contexto católico mexicano de los años ochenta y noventa.

El análisis del sacerdote encargado de desarrollar estos cambios, Manuel Zubillaga,¹⁸ se enfocaba mucho en la ciencia social: las megalópolis en los años ochenta contaban con más de ocho millones de habitantes. Fue la primera diócesis que empezó con la elección de obispos auxiliares, reconfigurando totalmente su trabajo pastoral; este modelo se retomó por otras grandes diócesis. No olvidemos que entre 1980 y 1983 Corripio fue nuevamente elegido presidente de la Conferencia Episcopal Mexicana, considerando que anteriormente como obispo de Tampico y arzobispo de Oaxaca fue presidente de la CEM por dos periodos entre 1964 hasta 1972 (Soriano, 2020, 120).

En pocas palabras, la persona y el carisma de Corripio, lo transformaron en una referencia importante para todo el episcopado de México, sobre todo una vez que llegó a ser elegido arzobispo primado de México, sus ideas y sus proyectos fueron nacionalmente relevantes, incluso internamente para la iglesia católica y para las relaciones con el gobierno.

Pero la llegada y el fortalecimiento de Girolamo Prigione al país empezó a generar atritos entre un poder consolidado, arzobispado de México, y otro poder emergente que normal e históricamente, en otras etapas, era de bajo perfil, la delegación apostólica.

Desde la perspectiva de las relaciones Estado-iglesia católica el acercamiento que se produjo, por ejemplo, en la etapa de reconstrucción después del sismo de 1985 en la Ciudad de México entre el arzobispado de México y el gobierno federal o el

¹⁸ Manuel Zubillaga nació en Ciudad de México, el 5 de junio de 1947, es sacerdote diocesano del arzobispado de México, fue el presidente de *Caritas* Diocesana en el arzobispado de México desde su nuevo nacimiento en 1995 hasta toda la primera década del siglo XXI.

Departamento del Distrito Federal (DDF) fue seguramente relevante. Estado-Iglesia lograron casi mantener relaciones formales antes de la Reforma de 1992.¹⁹ Sin embargo, con el salinismo el protagonismo de la diócesis en mantener las relaciones con el gobierno fue reemplazado por la delegación apostólica.

En este sentido no hubo continuidad dado que el grupo del arzobispado de México empujó esta cercanía en el contexto del sismo y sucesivamente fue reemplazado por el activismo de Girolamo Prigione. El proceso no pareció sencillo para el gobierno, en algunos casos los interlocutores eclesiósticos se solaparon, sin embargo, el grupo que se fortaleció con el trabajo de reconstrucción después del sismo fue el mismo que promovió un proyecto de reforma que fracasó. Aunque Prigione ganó la batalla:

En conclusión, los grandes ganadores con la reforma al 130 constitucional y su Ley Reglamentaria fueron el papa Juan Pablo II y el representante del Vaticano en México, Girolamo Prigione, quien está llamado a convertirse en nuncio o pro-nuncio en nuestro país. Porque los curitas mexicanos perdieron mucho más de lo que ganaron con el reconocimiento jurídico... (Fuentes, 1992, 191).

Tradicionalmente el arzobispado de México estaba acostumbrado a desempeñar un papel privilegiado en las relaciones con el gobierno, también de importante referencia respecto a diócesis más periféricas, pero hasta el final de la década de los ochenta

¹⁹ La estructura del arzobispado de México, por medio de la Fundación para el Apoyo a la Comunidad (FAC), fue utilizada para la reconstrucción de la ciudad, gobierno y jerarquía católica que dejaron esa histórica competencia y se integraron en un trabajo común. La respuesta de la Iglesia al Estado fue eficaz y organizada, lo cual creó un antecedente importante para los cambios en materia religiosa de 1992 (Mutolo, 2016, 37-54).

y en los primeros años de la década de los noventa, podemos observar cómo Ernesto Corripio Ahumada y su curia diocesana fueron rebasados por la delegación apostólica en las relaciones con el gobierno mexicano. En este contexto Corripio intentó mantener una perspectiva crítica hacia un cambio jurídico que no se concretó y presumiblemente la problemática involucró a todo el episcopado, sin embargo, como ya se explicó hubo una agrupación de obispos incondicional hacia Prigione, por lo que la diócesis más poderosa en México fue con toda probabilidad la más afectada en esta competencia con el representante del papa.

En particular con la instrumentación del Swap Social se crearon relaciones formales de naturaleza financiera con el mismo gobierno federal.

La palabra swap significa simplemente intercambio. Técnicamente se emplea esta palabra desde hace poco para referirse al pago selectivo, por parte del gobierno deudor, de una cierta cantidad de deuda, a cambio de que ese dinero sea invertido en el país, y que el pago se haga en moneda nacional. Lo que el gobierno da a cambio al inversionista que invierte en moneda extranjera, es aceptar en su valor original los pagarés que éste le presente (esto se negocia con anterioridad), y la ventaja del inversionista es que él puede comprar esos pagarés a los bancos acreedores a un precio menor que el original, o sea, al valor que se ofrezca la deuda en el llamado mercado secundario.²⁰

En pocas palabras, el swap es la autorización del gobierno en la compra de deuda por parte del arzobispado de México en

²⁰ Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM), Fondo Base Cancillería, caja 284, exp.81, Cuadernos de Divulgación y Análisis 2. *Una experiencia de Swap Social en México 1989-1991*, Faprode, 1992, p. 25.

descuento respecto al valor nominal. El mecanismo consiste en adquirir deuda del gobierno mexicano a 70-80% de su valor y sucesivamente el gobierno tiene la obligación de monetizarla en su valor nominal (100%). Sin embargo, esta temporada muy provechosa para la diócesis durante los años ochenta e inicios de los noventa, coincidía con relaciones muy estrechas entre el salinismo y la delegación apostólica por la reforma constitucional.

Terminada la reforma, el diferendo entre el arzobispado y Prigione empezó a ser directo; un problema que desencadenó el conflicto fue precisamente la primera Asociación Religiosa (AR), registrada en la nueva subsecretaría de asuntos religiosos. Fue Antonio Roqueñí, primer apoderado legal del arzobispado de México, y su diócesis quien inscribió esta entidad en el número uno del registro de las AR. Esto generó una problemática con la delegación apostólica que deseaba fuertemente quedarse con el registro número uno cambiando de estatus y transformándose en nunciatura apostólica, forma que tienen las representaciones vaticanas reconocidas por los gobiernos.

El 22 de diciembre de 1992 el gobierno entregaba el registro constitutivo número uno y se lo daba nada menos que a Girolamo Prigione. El cardenal Corripio, mediante sus abogados, fue el primero en cumplir los requisitos y solicitar el registro correspondiente y, de acuerdo a derecho, debía recibir el registro número uno, pero no fue así. De hecho, ese asunto generó un conflicto interno; es más, se obligó a todos los obispos de la CEM a que se adhirieran a la solicitud del nuncio (Álvarez, 2008).

El conflicto público empezó desde ese momento, pero las diferencias entre el arzobispado de México y la nunciatura apostólica se habían manifestado desde antes. Toda la problemática

reconstruida aquí sobre la inconformidad del arzobispado de México respecto al proyecto constitucional que aterrizó en 1992 no fue pública, no salió en la prensa y la recuperé en este texto por medio de entrevistas. El enfrentamiento sobre el registro número uno evidenció ante la opinión pública el asunto de fondo, es decir: un problema de liderazgo dentro de la jerarquía católica mexicana.

Es muy interesante considerar que alrededor de esta problemática se desencadenó ulteriormente el conflicto con Prigione, pero en una etapa donde los medios se involucran. Creo que, por primera vez en el México contemporáneo, una diferencia interna en la iglesia católica fue reportada por la prensa.

Sucesivamente otro acontecimiento que generó escándalo fue el famoso: “Señor Nuncio ya váyanse”, en particular Antonio Roqueñi se presentó con la prensa a la nunciatura apostólica en México para invitar a Prigione a dejar el país, considerando que estaba desempeñando un papel de liderazgo interno a la iglesia católica que no era una tarea propia de su cargo, como representante del papa en México.

“¡Basta! ¡Ya váyase! ¡Déjenos en paz! Déjenos actuar a nosotros como mexicanos y católicos mayores de edad. No necesitamos su tutela”, le dijo Antonio Roqueñi Ornelas, apoderado legal de la Arquidiócesis de México, a Jerónimo Prigione, nuncio apostólico en México. Nervioso, Prigione replicó: —No me voy. Esperaré la indicación de mis superiores. Seguiré trabajando aquí hasta que mis superiores me remuevan (Robles y Vera, 1994).

Presumiblemente fue el episodio más relevante, sin embargo, hacia diciembre de 1993, Corripio en un escrito dirigido al papa Juan Pablo II había denunciado abiertamente a Prigione, todo

aparece en la carta que la revista *Proceso* reveló veinte años después, en 2013. La problemática principal ya no se movía alrededor de la reforma constitucional, sino que era para la elección de nuevos obispos y la influencia que tenía Prigione, en particular, involucraba al mismo arzobispado de México, considerando que, como escribe Corripio, pronto el arzobispo primado de México se estaba acercando a la edad canónica para dejar su cargo.

Beatísimo Padre: ...me permito señalar humildemente como deber de conciencia sometiéndolo directamente a la benévola atención de Su Santidad que: a) El actual nuncio apostólico S.E. Mons. Jerónimo Prigione sea sustituido por otra figura de representante pontificio más ponderado y aceptable. b) Que la provisión de las 6 arquidiócesis y de las diócesis vacantes en la actualidad se suspenda hasta que el nuevo nuncio, con calma y serenidad pueda haber tomado conocimiento de la situación, para no perjudicar a nuestra Iglesia con nombramientos apresurados... (Vera, 2013).

En pocas palabras, la llegada al país de Girolamo Prigione en principio no generó problemas, sin embargo, con el pasar de los años, el delegado apostólico influyó en la elección de los nuevos obispos y creó una agrupación de jerarcas que simpatizaban con él: en la década de los noventa, esta agrupación se llamó “Club de Roma”.

Todo esto, en alguna forma, cambió los equilibrios internos de la jerarquía católica. Repentinamente el representante del papa, que normalmente tenía un bajo perfil, empezó a desempeñar un papel activo en la vida interna del catolicismo mexicano.

Claramente como nuestras fuentes lo demuestran, Prigione logró prorrogar su cargo en México porque la Secretaría de Estado Vaticana estaba interesada en un posible cambio legislativo

que pudiera reconocer jurídicamente a la iglesia católica. Con la llegada del salinismo se produjo una cercanía entre Prigione y el gobierno federal, por esta razón, el mismo Ángel Sodano, secretario de Estado de la Santa Sede, estableció prorrogar la administración de Prigione.

Dicho proceso novedoso en los equilibrios internos del catolicismo mexicano generó problemas con la creación de una fuerte polarización interna en la jerarquía mexicana. No olvidamos que después del sismo de 1985 se había intensificado muchísimo la relación entre el Distrito Federal y el arzobispado de México. Por medio del swap social, Enrique González Torres, uno de los principales operadores de Corripio, implementó cierta relación con la Secretaría de Hacienda de Pedro Aspe Armella.²¹

Posteriormente, una vez solucionada la problemática de la reforma, Prigione fue premiado por el Vaticano y promovido nuncio apostólico, logrando eliminar un amplio sector del bando opositor de obispos, así que aprovechó la edad canónica y Corripio fue sustituido por Norberto Carrera Rivera, un obispo cercano al nuncio apostólico.

Comentarios finales

Como hemos explicado, muchas diócesis no tenían la capacidad para contrarrestar la política de Prigione y eran casi obligadas a someterse a su voluntad. No fue así para el arzobispado

²¹ Pedro Carlos Aspe Armella nació en la Ciudad de México el 7 de julio de 1950. Fue secretario de Hacienda y Crédito Público durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari. Destacó en su periodo la renegociación de la deuda pública con el exterior, una mayor autonomía del Banco de México y la puesta en práctica de una masiva política de privatizaciones.

de México que tenía la tradición y la fuerza para quedarse in-conforme con las políticas del delegado apostólico.

Una vez que Girolamo Prigione rompió estos equilibrios quedándose casi dos décadas, el arzobispado de México, a diferencia de muchas otras diócesis que no lograron contrarrestar la política de la delegación y sucesivamente la nunciatura apostólica, desarrolló los medios, la capacidad y la tradición para equilibrar las fuerzas.

La realización de la Reforma de 1992 y el papel protagónico de la delegación apostólica marca el momento más álgido de este desencuentro, proceso que fortaleció ulteriormente el poder de Prigione, mientras el arzobispado, que tenía un proyecto alternativo, no consiguió ningún resultado. El desenlace que se generó representó algo anómalo en la historia del catolicismo mexicano.

El proyecto que el arzobispado de México intentó desarrollar tenía una naturaleza totalmente distinta respecto al contenido de la reforma aprobada con Salinas. Es interesante observar si el arzobispado hubiera logrado aterrizar en el proyecto, seguramente dinámicas que se crearon sucesivamente en el siglo XXI como el vínculo entre las denominaciones religiosas y los derechos humanos, no se habrían presentado con esta tardanza. En algún sentido el proyecto fracasado era innovador, desarrollando un marco jurídico totalmente distinto respecto de lo generado tras la reforma del 92.

En este contexto es importante hacer una reflexión sobre las ideas que desarrolló el arzobispado de México, considerando que fue un proyecto relevante con perspectivas sobre las libertades religiosas. En particular, el canonista español Molina influyó en esta agrupación que adelantó opiniones relevantes en términos de libertades individuales o colectivas que realmente aterrizaron o se debatieron algunas décadas después, en el siglo XXI. En

última medida, se desarrolló una ruta crítica hacia la instrumentación de la reforma que, según esta lógica, tenía candados que limitan las libertades de los ciudadanos en sus creencias. La idea principal, era que el catolicismo existía antes de la fundación del Estado mexicano, entonces por derecho propio podía actuar sin necesariamente pedir la autorización a la nación con un determinado registro de la Secretaría de Gobernación. La perspectiva era de una libertad absoluta en la cual el derecho individual o colectivo a la creencia no podía ser vinculado a un apóposito registro, que el gobierno podía denegar. Bajo esta lógica, hacia la construcción de un marco legal en defensa de los derechos de los ciudadanos en ejercer sus creencias, un ministro de culto de una determinada denominación religiosa no tenía que aparecer en la ley con limitaciones que podían contener sus acciones, por ejemplo, en expresarse sobre determinados contenidos políticos.

Si consideramos estas distintas miradas, el desencuentro generado entre el arzobispado de México y otras agrupaciones enlazadas a Prigione, no fue más que la cima de un *iceberg* de un conflicto más amplio todavía. La Reforma de 1992 fue una pieza relevante de un engranaje que, dentro del catolicismo, generó una pérdida de poder para algunos actores, mientras otras agrupaciones se fortalecieron.

Independientemente de la polarización interna en el episcopado mexicano, la reforma permitió un avance considerable de amplios sectores católicos que se integraron formalmente a las dinámicas ciudadanas. La reglamentación de la iglesia católica en muchas AR creó espacios de oportunidad, abriendo un diálogo formal, y fortaleciendo una ciudadanía católica con extensas capacidades de participación con actores políticos, sociales, culturales y religiosos. Retomando la hipótesis inicial,

se puede considerar que este intento de potenciar los derechos ciudadanos en el marco de la libertad religiosa no fracasó del todo, en el sentido que la Reforma de 1992 fue un punto inicial de un largo proceso que siguió hasta el siglo XXI con la Reforma de 2012.

BIBLIOGRAFÍA Y RECURSOS ELECTRÓNICOS

- Aguilar Álvarez de Alba, Horacio (1996). “El régimen patrimonial de las Asociaciones Religiosas”, en Antonio Molina Meliá (Coord.), *Las libertades religiosas. Derecho Eclesiástico mexicano* (281-323), México, Universidad Pontificia de México.
- Álvarez, F. (14 de abril de 2008). “Ernesto Corripio Ahumada, una historia de 18 años al frente de la Arquidiócesis Primada de México”, en *Milenio Semanal*, núm. 548.
- Danés Rojas, Edgard. (2008). *Noticias del edén. La iglesia católica y la Constitución mexicana*, México, Miguel Ángel Porrúa.
- Fuentes, F. (11 de julio de 1992). “Ganadores: el Papa y Prigione” en *El Universal*, recopilación de artículos *Las relaciones Iglesia-Estado en México, 1916-1992*, vol. 3, p. 191.
- García Ugarte, Marta Eugenia (1993). *La nueva relación Iglesia-Estado en México. Un análisis de la problemática actual*, México, Nueva Imagen.
- Hernández Vicencio, Tania (2016) “De la libertad de cultos a la libertad religiosa”, en Hernández, T. (Coord.) *Estampas sobre la secularización y laicidad en México del siglo XVI al XXI*, México, INAH.
- Hinojosa, Óscar (12 de diciembre de 1988). “Dejarán de ser en la noche los encuentros con funcionarios mexicanos: Prigione” en *Proceso*, núm. 632, pp. 6-12.
- Loaeza, Soledad (2013). *La restauración de la Iglesia católica en la transición mexicana*, México, COLMEX.
- Molina Meliá, Antonio (1997). “La libertad religiosa en el Estado Laico”, en *Escriva. Revista del Colegio de Notarios del Estado de México*, 1 (1), verano, pp. 155-214.
- Mutolo, Andrea (2016). “Hacia una conciliación entre el Iglesia católica y el Estado: el Arzobispado de México y el Departamento del Distrito Federal después del Sismo de 1985” en *Revista Cuicuilco*, 23 (67), pp. 37-54.
- Robles, M. y Vera, Rodrigo (domingo, 23 de enero de 1994). Parte de la jerarquía católica lo cuestiona: “‘Señor nuncio, ¡ya váyase!’, Prigione, acusado de entorpecer la paz en Chiapas y de desplazar a los jesuitas en la Tarahumara”, en *Proceso*, núm. 899.
- Romero de Solís, José Miguel (2006). *El agujón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México, (1892-1992)*, México, IMDOSOC.

Roque Pérez, Jorge Luis (2010). *La Santa Sede y el Estado Ciudad del Vaticano en el contexto internacional de las naciones y el naciente derecho eclesiástico del Estado mexicano*, México, Universidad Pontificia de México.

Soriano-Núñez, R., (2020) “Convergencias y divergencias entre la Conferencia del Episcopado Mexicano y la Arquidiócesis Primada de México, 1977-2019” en *Revista Cuicuilco*, 27 (79), septiembre-diciembre, pp. 97-128.

Vera, Rodrigo (viernes 13 de abril de 2013). “Sustituya a Prigione, clamaba Corripio a Juan Pablo II” en *Proceso*.

TESIS

Solis Nicot, Yves (2016). *El Vaticano y los Estados Unidos en la solución del conflicto religioso en México. La génesis del Modus Vivendi real: México 1929-1938*, Tesis doctoral. Cuernavaca, Morelos. Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Relación de fotografías

Fotografía de portada:
“Vista interior de la cúpula
de El Vaticano”, S/F.
Fondo Particular A. Carrillo.







Fotografía de la página 6:
“Mujeres en peregrinación”,
S/F. Fondo Particular A. Carrillo.

| | |
|--|--|
|  <p>¡EL QUE NO CUM- PLE EL BOYCOTT ES REMORA Y LASTRE DE LA CAUSA CATOLICA!</p> |  <p>DIME: ¿QUE RAZON HAY PARA PROHI- BIR EN MEXICO LOS CONVENTOS. ASI- LOS, MONASTERIO, ETC. ?</p> |
|  <p>México se sa- crificará mu- cho, ¡pero Mé- xico SERA LIBRE!</p> |  <p>¿QUISIERAS TENER UN HIJO SIN DIOS? ¡¡ EVITALO !! !TU ARMA ES EL BOYCOTT!!</p> |
|  <p>La Cámara de Dipu- tados no es la repre- sentación Nacional. ¡ES LA VER GUENZA DE MEXICO!</p> |  <p>Dime: ¿con qué dere- cho te impiden que eduques Cristiana- mente a tus hijos? ¡NO TE DEJES, TU ARMA ES EL BOYCOTT</p> |
|  <p>¡Mientras el pueblo su- fre y muere por una inicua ley, en las CAMARAS SE PIERDE EL TIEMPO!</p> |  <p>Dime: ¿a quién moles- tas con salir en pere- grinación por las ca- lles? ¡No te dejes! TU! ARMA ES EL BOYCOTT!</p> |
|  <p>¿HABRA SIQUIERA UN DIPUTADO QUE HAYA SIDO REAL- MENTE ELECTO POR EL PUEBLO?</p> |  <p>No <i>hagas</i> caso a la CROM sino cuando te garanticen que tie- nes ¡OTRA ALMA QUE SALVAR!!</p> |

Fotografía de la página 44:

“Propaganda de la Liga de Defensa
de las Libertades Religiosas”,
autor: Casasola, Archivo Casasola, c. a. 1926,
número de inventario 462890.
Secretaría de Cultura. INAH-SINAFO/F.N.-MEX.
Reproducción autorizada por el Instituto
Nacional de Antropología e Historia.



Fotografía de la página 84:

“Manifestación ciudadana en el Zócalo capitalino, en apoyo a la expropiación petrolera”, 18 de marzo de 1938. Fondo Particular A. Carrillo.



Fotografía de la página 126:
“Prácticas tipo Pentatlón”, autor no identificado, c. a.
1930–1940, Fondo Salud Pública, número de inventario
462890. Secretaría de Cultura. INAH-SINAFO/F. N.–MEX.
Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de
Antropología e Historia.



Fotografía de la página 166:
“Visita de Juan Pablo II a México”, 1990.
Fondo Particular A. Carrillo.



Fotografía de la página 198:
“Girolamo Prigione y Ernesto Corripio
Ahumada”, S/F.
Archivo Gabriel López Quijada.
Original en color.



Fotografía de “Juan Pablo II y Girolamo Prigione en la nunciatura apostólica”, 1992.
Archivo Gabriel López Quijada.

Si desea adquirir la versión impresa del libro *Derechas católicas y cultura ciudadana en tres momentos del siglo XX mexicano* impreso en el mes de julio de 2024 con un tiraje de 500 ejemplares más sobrantes para reposición puede solicitarlo en:

<https://casadelibrosabiertos.uam.mx>



DERECHAS CATÓLICAS Y CULTURA CIUDADANA
EN TRES MOMENTOS DEL SIGLO XX MEXICANO

LA APASIONANTE HISTORIA DEL SIGLO XX MEXICANO tiene aún muchos episodios y procesos poco abordados. Uno de ellos es la relación de una parte de la jerarquía de la iglesia católica y algunos grupos militantes con el Estado mexicano postrevolucionario que este libro explora en tres momentos. El proyecto jurídico de 1928 del conflicto cristero; el acercamiento mediante el llamado *Modus Vivendi* de finales de los años treinta que pone fin a la simulación y los dos proyectos de reforma constitucional de 1992.

Paradojas y sorpresas deparan la lectura de estos textos –que esperamos sirvan de incentivo para muchos más– en los que la ciudadanía mexicana va acrisolándose con la tensión del conflicto entre posturas divergentes, intrigas y luchas auténticas por la reivindicación de derechos conculcados.

Cinco capítulos y tres momentos, abordados con serena maestría, describen a los actores y los movimientos sociales y religiosos en su tiempo, con diferentes condiciones históricas, creencias y poderes.

Las autoras y autores de este libro, expertos agudos, iluminan el conflicto y sus contradicciones para comprender nuestro presente.

DR. PABLO ROMO CEDANO

Profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

