

Fernando M. González
Mario Ramírez Rancaño
Yves Bernardo Roger Solís Nicot
Coordinadores

Militancias católicas en el México contemporáneo

Clandestinidad,
secrecía y partidismo



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Instituto de Investigaciones Sociales

**Comité Editorial de Libros
Instituto de Investigaciones Sociales
Universidad Nacional Autónoma de México**

Presidente

Miguel Armando López Leyva • IISUNAM

Secretario

Hubert C. de Grammont • IISUNAM

Miembros

María Alejandra Armesto • FLACSO

Margarita Camarena Luhrs • IISUNAM

Virginia Careaga Covarrubias • IISUNAM

José Gandarilla Salgado • CEIICH

Fernando M. González • IISUNAM

Fiorella Mancini • IISUNAM

Adriana Olvera Hernández • IISUNAM

Catherine Vézina • CIDE

Militancias católicas
en el México contemporáneo
Clandestinidad,
secrecía y partidismo

Fernando M. González
Mario Ramírez Rancaño
Yves Bernardo Roger Solís Nicot
Coordinadores



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Instituto de Investigaciones Sociales
Ciudad de México, 2022

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información

Nombres: González, Fernando M., editor. | Ramírez Rancaño, Mario, editor. | Solis Nicot, Yves Bernardo Roger, editor.

Título: Militancias católicas en el México contemporáneo : clandestinidad, secrecía y partidismo / Fernando M. González, Mario Ramírez Rancaño, Yves Bernardo Roger Solis Nicot, coordinadores.

Descripción: Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2022.

Identificadores: LIBRUNAM 2172016 | ISBN 9786073065917.

Temas: Sociedades secretas -- Aspectos religiosos -- Iglesia Católica. | Sociedades secretas -- México -- Historia -- Siglo XX. | Iglesia y Estado -- México -- Historia -- Siglo XX.

Clasificación: LCC HS164.M55 2022 | DDC 366.10972—dc23

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por académicos externos al Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, de acuerdo con las normas establecidas por el Comité Editorial de Libros del Instituto.



Esta obra está bajo la licencia CC BY-NC-SA 4.0. Para ver una copia de esta licencia, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Primera edición: Octubre de 2022

D. R. © 2022, Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Sociales
Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México

Coordinación editorial: Virginia Careaga Covarrubias
Cuidado de la edición: Adriana Guadarrama Olivera
Diseño de portada y tratamiento de imágenes: Cynthia Trigos Suzán
Formación de textos: Ignacio Cortés Santiago

Impreso y hecho en México

ISBN: 978-607-30-6591-7

Índice

- 7 Introducción
- 25 “Cuando fallaron los partidos”: la U como alternativa no democrática y secreta a la participación política de los católicos: 1915-1921
Yves Bernardo Roger Solis Nicot
- 53 Oración y acción: el trabajo de las Brigadas Femeninas Santa Juana de Arco durante la Cristiada
Edith Trujillo Martínez
- 89 Un secreto imputado: la denuncia católica contra *la conjura del silencio*, 1926-1929
Ariadna Guerrero Medina
- 129 Monjas disfrazadas de enfermeras. Conventos clandestinos y religiosas ante la justicia mexicana posrevolucionaria, 1926-1938
Gibrán Eduardo Monterrubio García
- 185 Reflexiones sobre el extraño intento de asesinato de Pascual Díaz y Barreto
Mario Ramírez Rancaño
- 223 La genealogía del Partido Acción Nacional en Jalisco al margen de las sociedades secretas
Laura Alarcón Menchaca

- 265 Un grupo combativo dentro de la Universidad Nacional: Los Conejos
María Martha Pacheco Hinojosa
- 293 El secreto: desdoblamientos y fracturas. Militancia católica
reservada, investigación periodística y vigilancia eclesiástica
y gubernamental en México, 1915-1970
Mario Virgilio Santiago Jiménez
- 319 Conclusiones
- 325 Epílogo. Inmunología política y complot en las sociedades secretas
y clandestinas a la luz del virus SARS-COV-2
Fernando M. González
- 363 Siglario

Introducción

Amigo lector, el libro que tienes en tus manos es el resultado de un proceso de reflexión hecho entre varios colegas quienes, desde 2013, nos hemos juntado para intercambiar puntos de vista en torno a la cultura conspirativa católica de las sociedades secretas y reservadas en México durante el siglo xx.

En recientes congresos de historiadores celebrados en las ciudades de Oporto, Portugal; Berlín, Alemania, y Salamanca, España, varios colegas de distintas nacionalidades e instituciones académicas, sin conocernos previamente, abordamos una temática hasta cierto punto olvidada o desconocida. Nos referimos a las sociedades reservadas y grupos secretos católicos que operaron la centuria pasada. Entre todos intercambiamos puntos de vista, lo cual nos permitió comprobar que dichos temas eran comunes en varios países de América Latina. Entre paréntesis, y como anécdota, queremos señalar que cada uno supuso que había sido el descubridor de esa cuestión y que el “gran” hallazgo nos cubriría de gloria; pero, para nuestra sorpresa, no fue así: somos varios los interesados en esta temática.

A raíz de ello, en 2018, un grupo de académicos mexicanos conversamos sobre el asunto y acordamos reunirnos para abordarlo con mayor profundidad. Realizamos una primera obra colectiva titulada *Sociedades secretas clericales y no clericales en México en el siglo xx*, coordinada por Yves Bernardo Roger Solís Nicot y publicada por la Universidad Iberoamericana. Esta primera obra no resultó suficiente, así que decidimos organizar un seminario institucional permanente llamado “Sociedades reservadas y grupos secretos católicos en los siglos xx y

xxi”, cuya sede fue el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), ya que dos investigadores pertenecen a la citada institución, y un tercero, a la Prepa Ibero. Así pues, este libro es el resultado de un proceso de reflexión hecho por quienes nos reunimos mensualmente en dicho seminario. El escenario principal es México y el periodo analizado va desde la segunda década hasta los años setenta del siglo xx. Los investigadores Fernando M. González y González, Mario Ramírez Rancaño e Yves Bernardo Roger Solis Nicot, son los animadores del seminario y tuvieron a su cargo la presente edición.

Estos artículos permiten que el lector entienda las lógicas y los mecanismos de acción que usaron algunos sectores de la Iglesia católica para oponerse o aliarse con el Estado mexicano durante el periodo analizado. La Iglesia –en tanto actor institucional–, a través de diversos grupos de laicos, ha tenido un papel preponderante en los tres contextos en los cuales se sitúan los trabajos compilados en este libro: 1) el del final de la Revolución y la inmediata posrevolución; 2) aquel surgido a partir del denominado *modus vivendi* que puso fin a la rebelión cristera y, finalmente, 3) el de la inmediata posguerra mundial y el inicio de la guerra fría.

En los tres contextos citados se conformaron diversas sociedades secretas católicas, lo cual implica que una cultura de las “catacumbas” se fue consolidando y transmitiendo a pesar de las cambiantes circunstancias. Cultura que consideraba que había que permanecer a la defensiva y agazapados para poder salvaguardar el proyecto católico ante la embestida de los revolucionarios muy pronto institucionales. Cultura que exigía el juramento de guardar secreta a la institución, a sus miembros y a sus fines; sus integrantes realizaban un conjunto de rituales de inserción y de organización, que en parte tomaba prestados, pero con otros propósitos, de aquellos engendrados por la maso-

nería. Trabajaban con base en el supuesto de que sólo se puede vencer al enemigo usando medios semejantes.¹

En el primer contexto citado, las relaciones entre la Iglesia y sus organizaciones desembocaron en una lucha armada contra el gobierno de la República. Durante este periodo se crearon al menos tres sociedades secretas que resultaron determinantes en la lucha armada: la Unión de Católicos Mexicanos –mejor conocida como la U–, las Brigadas Femeninas Santa Juana de Arco (BB) y la Suástica. En el siguiente, conocido como la poscristiada, si bien en los inicios se dio un nuevo recrudecimiento del conflicto, éste ocurrió a partir de una diferencia sustancial en el tipo de política aplicada por la cúpula eclesiástica, aquella de renunciar a cualquier veleidad de apoyar pasiva o activamente una nueva rebelión armada. Sin embargo, en la medida en que la institución eclesiástica no hacía política a partir de una sola vía en este nuevo contexto, la producción de sociedades secretas no dejó de incrementarse una vez que menguaron aquellas del periodo anterior: La Base, las Legiones, la Causa de la Fe, Los Conejos, Los Tecos, Justicia y Acción, de las cuales en este texto se trabajan propiamente las tres últimas.

Fue durante la presidencia de Lázaro Cárdenas que, paradójicamente, se dio un acercamiento entre la Iglesia católica y el Estado revolucionario. Tras un recrudecimiento del conflicto abierto entre ambas instancias, por la denominada “educación socialista”, el sexenio cardenista fue visto por una parte de los católicos como la quinta columna del comunismo.² No obstante, gracias al apoyo que le ofreció la jerarquía a la expropiación petrolera y a la buena relación en-

¹ A la manera de Georg Simmel (2010), en donde se consideran como elementos básicos aquellos de la jerarquía con sus consiguientes relaciones de poder, los ritos de iniciación, los filtros, los signos de reconocimiento, los seudónimos, las dobles identidades, las palabras clave, la compartimentación, el compromiso afectivo, etcétera.

² Por cierto, no era la primera vez que aparecía como amenaza porque, ya desde finales de la segunda década del siglo XX, con el triunfo de la Revolución rusa, hizo una de sus estentóreas apariciones en México. Y si retrocedemos aún más, también ocurrió con el escrito fundamental del cristianismo social y de la tercera vía: la *Rerum novarum* de León XIII.

tre dos michoacanos: el presidente Lázaro Cárdenas y el arzobispo de México que fue consagrado en 1937, monseñor Luis María Martínez, la situación cambió. El arribo a la presidencia de Manuel Ávila Camacho y luego de Miguel Alemán terminó casi de distender las cosas.

En la posguerra y ya de lleno en el contexto de la guerra fría, de nueva cuenta se reconfiguraron las relaciones y las posibilidades de negociación entre ambas instancias. Esta vez podría decirse que la geopolítica instaurada entre el gobierno de los Estados Unidos y el Vaticano impactó, en buena medida, tanto al gobierno mexicano como a los del resto de América Latina. Geopolítica que en uno de sus elementos centrales implicaba la lucha frontal contra cualquier intento de implantación comunista; de este acuerdo deriva una serie de estrategias anticomunistas que tendrían como uno de sus momentos críticos culminantes la crisis provocada por el alineamiento de la Revolución cubana con el bloque opositor. En consecuencia, apareció en México una sociedad secreta articulada a grupos públicos con doble fondo: El Yunque-Orquesta y sus grupos públicos del Frente Universitario Anticomunista (FUA) y del Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO), etcétera. Muy pronto, los miembros de dicha sociedad, durante las décadas de los sesenta y setenta, consideraron pertinente insertarse en organizaciones empresariales y partidos políticos, e incluso, internacionalizarse. Moraleja: no importan los contextos cambiantes, la aludida cultura del secreto no desaparece, sólo se transforma.

Y aquí viene a cuento Georg Simmel y su aportación a la cultura del secreto, como bien lo recuerda Pierre Nora. Simmel –afirma Nora–, en los inicios del siglo xx, se “divierte lanzando la idea que la cantidad de secreto del cual una sociedad necesita permanece constante” (Nora, 2011: 87). Más aún, Nora añade una especie de paradoja al respecto cuando remata diciendo que:

Es un hecho que la Europa del siglo xx ha conocido al mismo tiempo un formidable movimiento democrático en el sentido de Tocqueville y una ola de sociedades secretas. Fenómeno paradójico porque ellas proliferan en

una época en la cual los principios que sostenían las habrían dispensado de sumergirse en el secreto. [Por ejemplo] la conquista misma de la democracia como esa franco-masonería de la IIIa República que ligaba estrechamente el anticlericalismo, el culto de la ciencia y aquel de la patria, [...] una tal asociación debería haberla vuelto inútil si consentía en ir hasta el final de sus principios. [...] La modernidad no ha terminado nunca de secretar el secreto (Nora, 2011: 87-89).

Sin embargo, a la par de esta cultura de las catacumbas, prosperaron en paralelo otras alternativas católicas; por ejemplo, la del Partido Acción Nacional (PAN), que logró en parte hacer el duelo de la cultura integralista católica y, por lo tanto, de no querer restaurar un orden social cristiano homogéneo idealizado en el pasado, ni admitir que operaran embozados. Además, estuvieron dispuestos a relacionarse con individuos que no compartían su fe, pero sí los principios del liberalismo democrático.³

Hablar de sociedades secretas católicas es aludir a agrupaciones transversalizadas por la Iglesia institucional, es decir, no cerradas totalmente sobre sí mismas, lo que les otorga un doble estatuto: secretas para unos y “reservadas” o “discretas” para otros.⁴ En este segundo caso, para aquellos del aparato eclesiástico que saben de ellas e incluso las apoyan o al menos las dejan prosperar,⁵ que es una de sus características singulares.

Ahora bien, el investigar a estas sociedades secretas implica atravesar una serie de obstáculos; el primero depende del momento en

³ Hacemos referencia a las tensiones entre al menos dos corrientes del catolicismo que han marcado desde los inicios a este partido, mediante la resignificación de las contradicciones según los periodos. Contradicciones que escenifican un nuevo episodio con la visita a México del presidente de Vox, Santiago Abascal, recibido por un conjunto de senadores panistas y dos priistas, el mes de septiembre de 2021.

⁴ Estas dos últimas acepciones son las utilizadas por los miembros del aparato eclesiástico.

⁵ Pero algunas tampoco han evitado entrar en conflagración con dichas autoridades en ciertos momentos.

que se inicia la investigación que determina, en buena medida, el acceso a las fuentes. Los retos a los que se enfrenta el investigador van desde la posibilidad de consultar archivos públicos y privados, pasando por lo irremediablemente perdido, ya que muchas de las órdenes pasaron sólo por la voz y únicamente quedaron en la oralidad y en el testimonio de los actores, no fueron escritas. Además, la censura franca propició la desaparición/destrucción de numerosas pruebas. La consecuencia es que nos encontraremos con un material compuesto irremediablemente de lagunas.

En el objeto que aquí se estudia, la entrevista oral, cuando es posible realizarla, es fundamental para acceder a una parte de la información y a veces es casi la única opción. No debemos obviar que el testimonio vuelve a recrear o a resignificar los hechos cuando se emite en diferentes momentos, incluso en lo dicho por una misma persona. Pero, además, si la sociedad secreta sigue operando la dificultad aumenta, y el acceso a ésta depende de aquellos que ya la abandonaron y están dispuestos a hablar sin temer represalias por parte de sus antiguos camaradas.

En años recientes, uno de los actores institucionales principales, la Iglesia católica, abrió sus archivos a los investigadores. Los Archivos Apostólicos Vaticanos permitieron a los estudiosos consultar documentos de los fondos de Pío XII; en otras palabras, ya están disponibles al escrutinio informes producidos hasta antes de 1958. En la Santa Sede, varios de los investigadores de la presente obra consultaron los fondos del Archivo della Congregazione per Gli Affari Ecclesiastici Straordinari (AA. EE. SS) y los fondos de la Delegación Apostólica. En el ámbito nacional, los documentos analizados provienen del Archivo de la Acción Católica Mexicana, del Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (AHAG), del Archivo Histórico de la Arquidiócesis de México (AHAM), del Archivo General de las Hermanas Josefinas (AGHJ) y de los más conocidos y consultados fondos resguardados en el Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México (AHUNAM), del Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación (IISUE): Fondo Liga Nacional De-

fensora de la Libertad Religiosa (LNDLR), VITA-México, Fondo Unión Internacional de Todos los Amigos de la LNDLR de México y el Fondo Miguel Palomar y Vizcarra, sección LNDLR, así como el Archivo General de la Nación (AGN).

Aludir al secreto es tener en cuenta, como señala Michel Foucault, que

No hay que hacer una división binaria entre eso que se dice y aquello que no se dice: habría que tratar de determinar las diferentes maneras de no decir las. [...] Porque no hay uno sino muchos silencios, y ellos forman parte integral de las estrategias que subtienden y atraviesan los discursos. [...] Lo característico de los mecanismos de la censura es que ella liga, lo inexistente, lo ilícito y lo informable (Foucault, 1976: 38 y 111).

Y es por esta razón que no todo secreto produce una sociedad secreta, así como también hay que considerar las diferentes formas de llevar a cabo los tipos de clandestinidad que se dan, puesto que tampoco todos están ligados a un secreto con juramento incluido, como ocurre en los estudiados aquí. Habría incluso que considerar las relaciones entre instituciones que juegan de manera abierta y los tipos de infiltraciones que sufren respecto de las sociedades secretas.

Es cierto que existen muchos trabajos sobre la relación entre la Iglesia y el Estado; sin embargo, a pesar del gran número de investigaciones hechas, muy pocos analistas han tocado el papel de las sociedades secretas y reservadas, respaldadas por la Iglesia católica en México.

Esta historia empieza con la U: Unión de Católicos Mexicanos o Asociación del Espíritu Santo, fundada en 1915 por Luis María Martínez y desaparecida a raíz de los arreglos entre la jerarquía católica mexicana y el Estado posrevolucionario. Paradójicamente, la desaparición de la U provocó la creación de múltiples sociedades secretas vinculadas a la Iglesia católica durante el resto del siglo xx en el país. Como ejemplo, durante los años treinta, un exmiembro de la U y de la

Liga Nacional Defensora de Libertad Religiosa (LNDR), Manuel Romo de Alba –oriundo de San Juan de los Lagos, Jalisco– creó una sociedad reservada con pretensiones de acción directa: las Legiones (que no tratamos en esta obra). Otras organizaciones secretas se fueron gestando también con el propósito de eliminar a jerarcas de la propia Iglesia católica; fue el caso de la organización Justicia y Acción, que amenazó con asesinar al arzobispo Pascual Díaz y Barreto. Otros grupos, en el límite entre la clandestinidad y la secrecía, fueron animados por mujeres, como las Brigadas Femeninas Santa Juana de Arco.

Esta obra permite entender el contexto de fundación de varias de esas agrupaciones, así como sus procesos de propagación y mutación, como ocurrió con las Legiones. De nuevo es ilustrativo el caso de Manuel Romo de Alba, quien se mudó de Jalisco a la Ciudad de México e informó del plan a tres jesuitas: Carlos Heredia, Eduardo Iglesias y otro de quien se ignora su nombre; ellos lograron anular el proyecto de acción directa y favorecieron en su lugar la organización secreta, conocida como La Base del Movimiento Nacional Sinarquista.

Los nueve capítulos de este libro se presentan de manera cronológica para ayudar al lector a adentrarse en este mundo de las organizaciones reservadas y secretas; estos arrancan con la victoria de la Revolución mexicana y la participación abierta de los católicos en la elección de Francisco I. Madero, y terminan con una reflexión en torno al secreto y el rumor en 2020, en el contexto de la pandemia del SARS-COV-2, la enfermedad COVID-19, el famoso coronavirus.

El primer capítulo, escrito por Yves Solis, aborda un suceso contrastante: la entrada en escena del Partido Católico Nacional en 1911 y su extinción en 1914. Su aparición y actuación fue pública y abierta, pero existen elementos que oscurecieron su corta vida: la participación de algunos de sus miembros en el gabinete de Victoriano Huerta. A raíz de la referida extinción, Solis muestra que casi de inmediato un grupo de católicos optó por organizarse de forma distinta, vía la creación de una sociedad reservada llamada la Unión de Católicos Mexicanos (U), la cual fue desconocida por el grueso de la población. Su promotor fue el mencionado canónigo Luis María Martínez.

Es probable que la estrategia de fundar una sociedad secreta haya sido motivada porque varios de los caudillos constitucionalistas se distinguieron por un marcado anticlericalismo, que hicieron patente en las zonas por las que transitaron.

La habilidad de Luis María Martínez para extender la cobertura de la U fue tal que, para 1921, tenía más de dos mil socios dispersos en casi toda la República y abarcaba media docena de arquidiócesis: México, Michoacán, Guadalajara, Linares, Puebla y Yucatán. A ellas habría que sumar una decena de diócesis: Aguascalientes, Zamora, León, Querétaro, Saltillo, Tamaulipas, Zacatecas, Colima, Tepic y Tacámbaro. Asimismo, penetró en la Orden de los Caballeros de Colón y en la Asociación Nacional de Padres de Familia. Al estallar la lucha armada en 1926, la U se sumó a la LNDLR, lo cual provocó serias fricciones porque sus miembros siguieron operando bajo la más estricta secrecía, lo que ignoraba el resto de los combatientes.

En el segundo capítulo podemos ver cómo la creación y la acción de las Brigadas Femeninas Santa Juana de Arco (BB) –fundadas por un miembro de la U– marcaron un hito en la historia de México. Edith Trujillo Martínez aborda la entrada en acción de un grupo de mujeres jóvenes que participaron activamente durante el movimiento cristero entre 1927 y 1929. Su misión: el acopio de armas, dinero, alimentos, vigilancia, así como la atención médica de los heridos. De formación católica, sus promotoras se inspiraron en la francesa de 14 años, Juana de Arco, quien se unió al ejército francés para recuperar los territorios ocupados por los ingleses en la Guerra de los Cien Años (1337-1453). Para evitar ser detectadas, las jóvenes mexicanas operaron bajo el esquema de una sociedad secreta, juramentada, y su cobertura de acción llegó a ser tan amplia que rebasó la zona del Bajío. Trujillo Martínez asegura que, para 1929, las citadas BB contaban con más de 25 mil adeptas, cuya presencia se extendía a Jalisco, la Ciudad de México, Aguascalientes, Colima, Durango, Guanajuato, Michoacán, Nayarit, Oaxaca, San Luis Potosí, Sinaloa y Zacatecas, donde estaban agrupadas en comités regionales. Viajar de un lugar a otro para transportar armamento implicaba correr demasiados riesgos,

pero ese peligro no las amedrentó. Recorrían diversas ciudades para recoger el material recopilado por las organizaciones católicas, incluso hasta diversificaron sus fuentes de aprovisionamiento al grado de que no vacilaron en adquirirlo entre miembros del ejército federal. La historia registra que se convirtieron en un firme engranaje de la LNDLR. Sin duda, el texto deja algo en claro: sin armamento suficiente, el ejército cristero nunca estuvo en condiciones de vencer al ejército federal, por lo que el gobierno de Plutarco Elías Calles siempre tuvo todas las de ganar.

El tercer capítulo de nuestra compilación, escrito por Ariadna Guerrero Medina, utiliza una categoría original llamada la “conjura del silencio” para abordar un hecho similar al ocurrido durante la Revolución mexicana. Sobre ese caso en particular, la prensa estuvo tapizada de noticias sobre los triunfos militares del ejército constitucionalista, pero sobre la suerte de los perdedores, el silencio fue total; así que, para conocer su suerte, la persona interesada debe consultar la prensa de los Estados Unidos y de La Habana. Durante el movimiento cristero, la mecánica se repitió, así que Guerrero Medina utiliza acertadamente la categoría llamada “conjura del silencio”, ya que el gobierno callista instruyó al equipo consular para difundir por todo el mundo las razones de su lucha y para denostar la rebelión de los católicos. Ante esta situación, los católicos se vieron obligados a defenderse. Con los medios a su alcance, buscaron mostrar en diversos países europeos la otra cara de la moneda. Fue así que, hasta cierto punto, lograron romper dicha conjura. A raíz de ello, el papa Pío XI, escritores y periodistas franceses, alemanes, belgas e italianos, entre otros, denunciaron la mencionada conjura orquestada por el gobierno mexicano. A su labor también se sumaron algunos sacerdotes y prelados mexicanos. Si bien existen algunos trabajos pioneros sobre el tema, el estudio de Ariadna Guerrero resulta básico para entender de manera nítida la versión de la Iglesia católica y el eco que ésta tuvo en Europa.

El cuarto capítulo, titulado “Monjas disfrazadas de enfermeras. Conventos clandestinos y religiosas ante la justicia mexicana posre-

volucionaria, 1926-1938”, de Gibrán Eduardo Monterrubio García, nos introduce en la cuestión de la clandestinidad como estrategia de sobrevivencia, aunque no es aquella elegida propositivamente por las sociedades secretas con rituales y juramentación incluida; es decir, como señalamos, existen diversas maneras de aludir a la cuestión de la clandestinidad y éste es un caso. El título del escrito que se refiere a las “monjas disfrazadas” se toma de un oficio de la Agencia del Ministerio Público Federal –con fecha de enero de 1935–, en el que se le ordenaba al presidente municipal de Tlaquepaque buscar en su municipio un hospital en el cual se encontraban “monjas disfrazadas de enfermeras”, como si para esta autoridad el trabajo de enfermera sólo fuera un disfraz que ocultaría la verdadera identidad y lo bifásico fuera inasimilable. Las monjas, en principio, partían de dos identidades que no aspiraban a situarse como clandestinas, pero que las condiciones de enfrentamiento entre la Iglesia católica y el Estado mexicano, desde mediados del siglo XIX, con “oscilaciones entre el beneplácito y la persecución y diversas experiencias de supresión y continuidad”, las llevaron a vivir la vida conventual de una manera no pública. En este caso se trata de religiosas josefinas insertas en el Hospital del Refugio en Tlaquepaque, Jalisco, que, en efecto, además eran enfermeras o maestras y desde ese rostro civil mostraban su “fachada legítima”. Monjas que ocultaban su identidad religiosa no con fines “combativos”, pero que las condiciones de persecución terminaron por convertir a los conventos en lugares clandestinos y a la actividad civil de sus integrantes en un “disfraz”. Conventos ligados muchas veces a escuelas u hospitales, pero que, al pasar de uno a otro espacio, provocaba que las condiciones de presentación y las prácticas cambiaran sustancialmente.

El quinto capítulo, “Reflexiones sobre el extraño intento de asesinato de Pascual Díaz y Barreto”, del doctor Mario Ramírez Rancaño, está armado como un *thriller* que sigue pormenorizada y exhaustivamente la pista en los archivos, libros y periódicos de la época. Si durante la Cristiada encontramos casos de asesinatos fallidos llevados a cabo de manera efectiva o intentos abortados en el último momento,

así como otros más perpetrados por grupos católicos pertenecientes a sociedades secretas, como la U o las BB, en este caso nos topamos –en la inmediata poscristiada– con un suceso de otro orden, porque nunca se pudo probar que fuera más allá de las palabras, ya sea escritas en un panfleto, en el cual se anunciaba la voluntad de asesinar al arzobispo de México, Pascual Díaz y Barreto, y a una serie de autoridades civiles y políticas del gobierno de México, o proferidas en vivo y en directo por uno de los supuestos complotistas, de nombre Jorge Núñez Prida, en las oficinas de la Haceduría del Cabildo. En otras palabras, se trata de una pretensión que nunca pasó de ser una amenaza. Acerca de este sorprendente caso, el autor que hace la denuncia es el historiador Alberto María Carreño, secretario del arzobispo amenazado, quien creyó necesario llamar la atención de dicho prelado. Digamos que se podría enmarcar quizá como una amenaza de “asesinato preventivo”, es decir, ni siquiera fallido o impedido, lo cual le añade otra posibilidad a este tipo de actos en esa turbulenta época. Lo interesante es que este amago supuestamente estaba concebido por una organización secreta denominada Justicia y Acción, la cual tampoco se encarnó más que en palabras.

En el sexto capítulo volvemos a Jalisco. El contexto que nos presenta Laura Alarcón Menchaca tiene un desenlace diferente: la formación del Partido Acción Nacional (PAN), fundado en septiembre de 1939 por Manuel Gómez Morin, quien fuera uno de los hombres que más aportara a la construcción del México contemporáneo, y por Efraín González Luna. La reunión de estas dos personalidades le dio al partido una singularidad que coadyuvó a la construcción lenta de la democracia en México. Alarcón Menchaca escribe sobre la importancia del estado de Jalisco en la formación de este partido, mostrando cómo el PAN vino a ofrecer una alternativa pública, abierta y ciudadana a la lucha política católica. Durante los difíciles años treinta y la segunda guerra cristera, la gestión del PAN marca un cambio del quehacer político católico que no se había visto desde 1911, cuando se fundó el Partido Católico Nacional. Los protagonistas del mundo católico juegan un papel claramente, pero la autora hace hincapié en las

condiciones que propiciaron la construcción de este partido en Jalisco. Hablar de la genealogía y no del origen del PAN en esta entidad, al estilo de Michel Foucault, es el objetivo de este texto que retoma las perspectivas teóricas y los postulados del filósofo francés. El capítulo retoma en su construcción esta búsqueda “arqueológica” del investigador que plantea primero las condiciones que permitieron que en Jalisco naciera –con peculiaridades notorias– esta propuesta de partido explícitamente “no confesional”, pero alineado de manera clara con los ideales del catolicismo social. En un segundo punto, la autora hace evidente cómo la propuesta del PAN manifestó la tensión existente entre la radicalidad de la militancia de algunos jóvenes en sociedades secretas o reservadas y la opción institucional de la nueva Acción Católica, promovida y reformada a raíz de los arreglos de 1929. Finalmente, la fundación del PAN, a finales de los años treinta, se inserta en un proceso de distensión entre el Estado mexicano, la jerarquía católica mexicana y la Santa Sede.

En el séptimo capítulo viajamos de nuevo a la Ciudad de México. María Martha Pacheco Hinojosa nos plantea la historia de una organización política organizada por estudiantes, en el texto “Un grupo combativo dentro de la Universidad Nacional: Los Conejos”. Los Conejos fue un grupo estudiantil masculino secreto y católico que actuó en la UNAM a lo largo de casi quince años. El escrito empieza desde la fundación de las actividades del grupo en la primera mitad de la década de los treinta y termina cuando el grupo se disuelve en 1948. Es un tema que representa muchos retos para la investigadora, pues, como bien menciona, “la misma secrecía del grupo dificulta su investigación y la hace depender básicamente de la memoria de algunos de sus protagonistas”. Las fuentes principales en las cuales se basa Pacheco Hinojosa son justamente las entrevistas hechas en un gran ejercicio de historia oral y es consciente de la importancia del material que obtuvo, así como también de sus limitaciones, pues las memorias provienen de quienes tuvieron una posición de mando dentro de la organización, ya que no se han podido obtener testimonios de militantes, investigación que queda pendiente. En el grupo Los Conejos

participaron algunos exalumnos de maristas y también laicos radicales, como Oswaldo Robles, fundador de la todavía enigmática Suástica (Blanco Ribera, 2002: 43), un brazo radical de la U. Los Conejos respondían a las ideologías anticomunistas del momento: franquistas, falangistas, hispanistas, que seducían a un sector del catolicismo. Los miembros de la organización secreta eran jóvenes católicos cuya militancia, en la mayoría de los casos, había empezado desde la niñez; incluso sus padres también habían sido militantes católicos y habían presenciado o sufrido en su infancia y primera juventud la persecución religiosa de los años veinte y treinta.

El texto titulado “El secreto: desdoblamientos y fracturas. Militancia católica reservada, investigación periodística y vigilancia eclesial gubernamental en México, 1915-1970”, es el octavo capítulo de este libro. Mario Virgilio Santiago Jiménez postula un interesante modelo de análisis “polivalente” y contextual acerca del secreto que rompe de tajo con cualquier posición dicotómica al respecto, lo que le permite desarrollar cuatro tipos de circuitos y procesos respecto a los usos, fracturas, protecciones, nuevas aperturas y nuevos cierres del secreto. El autor hace una propuesta metacognitiva que resalta la contribución de los propios académicos que pretenden estudiar ese secreto a la secrecía misma, postura que no deja de ser paradójica porque se supone que éstos intervienen para tratar de hacer luz sobre esa compleja zona. Es como si no pudieran desprenderse del tipo de objeto de estudio que han elegido, dadas las específicas características que conlleva la obtención de datos en este caso. Su análisis se basa en el tipo de militancias en las sociedades secretas católicas, que han generado un tipo de tradición y cultura que se ha ido transmitiendo a lo largo del siglo xx (aunque no sólo en éste), sin que necesariamente la mayoría de las organizaciones se lo hubieran propuesto de manera explícita; esto implica un ideario conspirativo que se va transformando, así como mecanismos de organización y reclutamiento, repertorios de acción, juramentos y secretos de fidelidad organizacional, etcétera. De ahí, Santiago Jiménez pasa a informes generados en la prensa y se enfoca en el caso específico de la revista *Crucero*, en la cual dos

periodistas católicos deciden explicitar información secreta del grupo MURO –procedente de El Yunque–, revelación que lleva a una reacción violenta por parte de ese grupo hacia los periodistas. El autor afirma que las fracturas del secreto reserva, que “dan origen al secreto confidencial de los informes eclesiásticos”, terminaron por “nutrir” el segundo circuito, aquel de la prensa y el periodismo de investigación, que no tenía la misma lógica de los eclesiásticos, ya que estos últimos estaban más preocupados por la autonomía y la desobediencia, mientras que los periodistas pretendían más bien transparentar el tipo de secreto impropio de una sociedad con aspiraciones democráticas.⁶ Esto, a su vez, fue aprovechado por el tercer circuito: el de los informes policiacos, lo cual remata en el ya aludido cuarto circuito, aquel que le permite a nuestro investigador obtener los datos que nos ofrece.

Cerramos esta obra con la reflexión aguda de Fernando M. González y González, “Inmunología política y complot en las sociedades secretas y clandestinas a la luz del virus SARS-COV-2”. En este texto, que no forma propiamente parte de la secuencia de los anteriores y que se puede considerar como un epílogo, su autor ofrece una reflexión que se renueva a raíz del confinamiento y las diferentes “agresiones” mediáticas en torno al virus, desde las equivocaciones comunicativas de los organismos internacionales a cargo de la “gestión” de la crisis sanitaria, pasando por los diferentes grupos que encontraron en la pandemia un terreno fértil para propagar teorías conspiracionistas. Como lo afirma González, la constitución de un espacio exento de infiltraciones o con suficientes filtros –anticuerpos, el equivalente médico sanitario de las infecciones– es una condición necesaria para que puedan operar cierto tipo de organizaciones: socie-

⁶ Por cierto, el doctor Mario Virgilio Santiago señala que el director de la revista *Cruce-ro*, Manuel Buendía, tenía una relación privilegiada con la Dirección Federal de Seguridad, lo cual, por si faltara añadir complejidad al asunto, podría implicar que quienes intentaban transparentar la información obtenida, partiendo de una opción democrática, era plausible que recibieran parte de ella de dicha Dirección e incluso la compartieran; entonces, en ese caso, las fronteras entre los tres circuitos analizados se vuelven “porosas” y/o francamente fluidas, dependiendo de momentos, situaciones, parciales y del tipo de relaciones tejidas.

dades secretas, grupos guerrilleros, terroristas y de espionaje. Éstas llevan al límite los controles entre el exterior y el interior, aspecto que las diferencia de otras organizaciones de la sociedad. Debido a que los umbrales y los pasajes entre el exterior y el interior revisten la máxima importancia, producen socializaciones específicas que implican, entre otras cosas, la conformación de dobles vidas.

El autor orienta su reflexión inicial desde el contexto de la biopolítica, incorporando los temas de inmunización, infiltración y el temor a una especie de panóptico diseminado como control total de las sociedades, en un juego permanente entre la situación sanitaria que se vivió a raíz del descubrimiento de una nueva enfermedad de las vías respiratorias en 2019 –y para la cual la mayor parte de la humanidad no tenía anticuerpos–, y una irrupción de las vivencias de las grandes pandemias del pasado, cuya última gran expresión, la influenza española, había sido casi borrada de la historiografía. González retoma las organizaciones analizadas por los otros investigadores del seminario y ofrece un nuevo análisis a la luz de la tragedia humana vivida en estos momentos de contagio y resguardo. El SARS-COV2 –presentado como enemigo invisible– se vuelve no sólo una fuente de tragedia de vida, sino que alimenta los relatos conspiratorios más diversos, nutridos por las *fake news* y las *deepfake*. De acuerdo con el autor, puede decirse que las relaciones entre lo visible y lo invisible han sufrido nuevas torsiones y han abierto nuevas posibilidades para todos aquellos que no soportan carecer de elementos seguros que los protejan de la insoportable incertidumbre y de cualquier interrogación o duda. La producción de complots y del “gobierno invisible” tiene un porvenir radiante en esta nueva situación histórica. El SARS-COV-2 ha servido para continuar el uso “científico” del complot, articulado a la geopolítica actual, y rebasa a las posturas difundidas desde el catolicismo más radical que promovió durante muchos años la existencia de un complot judeo-masónico que quería terminar con los valores cristianos y la Iglesia católica.

Esperamos que los capítulos incluidos en este libro te permitan entender mejor las dinámicas y motivaciones de sectores organizados

en sociedades reservadas y secretas para defender los valores de su fe. Podemos coincidir o no con este actuar de algunos católicos y católicas, pero, en todo caso, el análisis nos permite entender mejor la participación política de este sector, sus militancias, que en ocasiones se presentan como homogéneas y monolíticas. Si bien no es una mirada exhaustiva de este tipo de sociedades, cuando menos ofrece una perspectiva de algunas de las más significativas del ámbito católico en México, con excepción de las Legiones y La Base. Podemos decir que, por medio de este estudio, tú –como lector– tienes el mismo acceso que cualquiera de los iniciados que participaron en dichos movimientos.

FUENTES CONSULTADAS

- Blanco Ribera, Carlos (2002). *Mi contribución a la epopeya cristera. Una época temible y tormentosa*. Guadalajara: Ediciones Asociación Pro-Cultura Occidental.
- Foucault, Michel (1976). *La voluntad de saber*. París: Gallimard.
- Nora, Pierre (2011). *Présent, nation, mémoire*. París: Gallimard.
- Simmel, George (2010). *El secreto y las sociedades secretas*. Madrid: Sequitur.

“Cuando fallaron los partidos”: la U como alternativa no democrática y secreta a la participación política de los católicos: 1915-1921

*Yves Bernardo Roger Solis Nicot*¹

Después de la victoria de las fuerzas liberales, tras la caída del segundo imperio mexicano, el peso político y el ataque moral contra el extinto Partido Conservador provocó, en algunos sectores católicos, una serie de problemas para encontrar un espacio político abierto adecuado para llevar a cabo sus propuestas y modificar las leyes liberales, plasmadas en la Constitución de 1857, las cuales se mantuvieron durante los gobiernos de Benito Juárez, Sebastián Lerdo de Tejada, Porfirio Díaz, Manuel González y nuevamente de Porfirio Díaz. Uno de los intentos exitosos de aglutinación de las fuerzas católicas fue el Círculo Católico Social (Ceballos Ramírez, 1991: 447; Adame Goddard, 1981), organización apolítica que precedió a la fundación, en mayo de 1911, del Partido Católico Nacional (PCN) (O’Dogherty Madrazo, 2001: 15), con el respaldo de algunos miembros de la jerarquía eclesiástica mexicana y la protección clara del arzobispo de México, José Mora y del Río (O’Dogherty Madrazo, 1998: 197-198; Cannelli, 2015: 185-186).

¹ Prepa Ibero, Ciudad de México.

Tras las elecciones presidenciales y la victoria de Francisco I. Madero, empezaron a generarse tensiones entre el Partido Católico Nacional y otras agrupaciones políticas que apoyaban al nuevo presidente de la República. Después del golpe de Estado contra Madero, varias acusaciones fueron lanzadas al arzobispo de México, ya que algunos miembros del PCN participaron de las políticas del general golpista Victoriano Huerta, lo que causó más tensión entre los revolucionarios liberales y los dirigentes de dicho partido. Esta tensión provocó la desaparición del PCN en julio de 1914.

Consciente de esta experiencia y de las dificultades de tener en una organización pública un contrapeso a las fuerzas revolucionarias, el sacerdote Luis María Martínez decidió fundar en el Pentecostés de 1915 una nueva organización para defender a la Iglesia y a los católicos, basada en cuatro principios básicos: el secreto, la disciplina, la caridad y la acción. Esta organización recibió varios nombres. El nombre oficial, no público, era el de Unión del Espíritu Santo. Dentro del mundo católico recibió el nombre de Unión de Católicos Mexicanos (UCM); para los no iniciados o cuando se refería a la agrupación en público se hacía mención a la Unión Comercial Mutualista, mientras que para los iniciados, simpatizantes o enemigos era conocida como la U. Esta Unión buscaba la implantación del orden social cristiano en todo el país para consolidar la independencia y la soberanía de México con base en un sistema piramidal de obediencia ciega y una cultura del secreto basada en un esquema de iniciación gradual.²

² Existen en Roma tres fondos diferentes para consultar los documentos relativos a la fundación de la U. El que consulté primero fue el Archivo Segreto Vaticano. *Affari Ecclesiastici Straordinari*, circa una *Associazione Cattolica Segreta* (Asv, 1922a). Al mismo tiempo, Stephen Andes consultó otro fondo que tiene, además del reporte de sessioni, la correspondencia entre el secretario de Estado, Pietro Gasparri y el delegado apostólico sobre la asociación: *Archivio degli Affari Ecclesiastici Straordinari* (Asv, 1922e). En este folleto, aparte de nuestro tema: la asociación fundada por un sacerdote de Morelia, viene también un reporte sobre el actuar de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) y, en particular, de su líder, René Capistrán Garza, sobre el Congreso Obrero de Guadalajara y la Confederación Mexicana del Trabajo. Finalmente, el último repositorio es el de la Delegación Apostólica en México, en el reporte político de Ernesto Filippi a la Santa Sede; reporte muy amplio y

El presente capítulo³ se inserta en una reflexión de largo aliento en torno a la U (Solis, 2016: 117-128).⁴ El enfoque primordial de este escrito será presentar a esta organización como una alternativa a la propuesta que representó el Partido Católico Nacional y, a través de esta experiencia, el modelo abierto de participación en partidos para los católicos interesados en una intervención más política de su fe, inspirados por una nueva doctrina social cristiana –promovida desde León XIII– para enfrentar la modernidad. El texto seguirá básicamente dos momentos: primero, un acercamiento a algunas de las fuentes resguardadas en el Vaticano en torno a un balance del PCN; segundo, una presentación del pensamiento político expresado en los estatutos mismos de la U y la postura de los obispos y religiosos cuestionados sobre la asociación, en 1922, por el entonces delegado apostólico, monseñor Ernesto Filippi.

LA DESILUSIÓN EN TORNO AL PROYECTO DEL PARTIDO CATÓLICO NACIONAL

Es importante detenernos en el concepto mismo de democracia cristiana, el cual tiene que ser situado en su contexto para no hacer análisis impropios al momento de usarlo en la explicación. El concepto tiene que ser entendido en el marco de la doctrina social de la Igle-

que tiene más documentación sin relación con el tema: Archivo Delegazione Messico (ASV, 1922-1924). En este mismo fascículo 134 viene también todo el asunto de la expulsión del delegado apostólico, en 1923, que sería objeto de otra sesión especial en la Santa Sede.

³ Esta reflexión ha sido presentada originalmente en la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP) en un congreso en torno al Partido Nacional Católico. Las actas de este congreso han sido publicadas por Ana María Peregrina Ruiz y Sigrid María Louvier Nava (2018).

⁴ Entre 2008 y 2014 se publicó una serie de estudios relativos a la U; véase Andes, 2010; Solis, 2008a: 121-137; 2008b: 25-38; Solis, 2010a: 321-333; 2010b: 346-360; 2010c: 105-139; Solis, 2011: 43-78. Estos estudios de corte académico me permitieron entender mejor el funcionamiento de la U desde la perspectiva de los archivos eclesiaísticos. En 2001, Fernando M. González y González, en su libro *Matar y morir por Cristo Rey*, había retomado ya algunos testimonios de antiguos miembros de la U, como José G. Gutiérrez Gutiérrez (1975/1976). *Mis recuerdos de la gesta cristera*, o Manuel Romo de Alba (1986). *El gobernador de las estrellas*.

sia, promovida especialmente durante el pontificado de León XIII. En este caso, la inspiración de Luis María Martínez y de otros sacerdotes y católicos mexicanos está ampliamente vinculada al pensamiento político de León XIII y, en particular, a la carta encíclica *Graves de communi re*, de 1901, sobre la democracia cristiana. En esta encíclica, el papa hace referencia a dos conceptos clave: la acción cristiana popular y la democracia cristiana; se insiste en el hecho de la promoción de las virtudes de justicia y caridad y la importancia de que los cristianos actúen en unión de espíritu, de voluntad y de acción. Es en este sentido que se tiene que entender a la U como una propuesta no democrática porque, si bien promueve la unión de acción, de espíritu y de voluntad, lo logra a través de un esquema piramidal de obediencia ciega basado en la cultura del secreto. Al optar por la clandestinidad, la U se mantuvo al margen de la construcción de un régimen de instituciones abiertas y opción democrática en México. El propio PCN tenía una estructura de funcionamiento piramidal, propio de los partidos de élite. Lo antidemocrático de la U proviene entonces del esquema de autoridad, desconocida para la mayoría de los miembros de la organización, pues sólo se conocía públicamente al vocero del grupo y no a los directivos.

La unión, sin embargo, fue un concepto clave de la U, que usaba como su lema “La Unión hace la fuerza” y por ello optaron por un esquema de organización secreta, para poder unificar a aquellos católicos que no compartían forzosamente espíritu y voluntad. El concepto de democracia fue objeto de reflexión del papa, porque muchos católicos temían que dicha palabra disimulara mal el gobierno popular o indicara una preferencia sobre otras formas de gobierno. Existía, según el papa, un temor de que la virtud de la religión cristiana pareciera estar restringida a los intereses del pueblo, quedando de alguna manera excluidas las demás clases de la sociedad o que se escondiera algún designio para denunciar cualquier tipo de poder legítimo, ya sea civil o sagrado. Para el papa, la democracia cristiana se puede entender como una acción que busca el bien común, que no favorece a ningún partido ni opción política. Esta carta encíclica –publicada en

Roma a principios del siglo xx- abrió la puerta a la participación política explícita de los católicos.

En México, a pesar de las recomendaciones del santo padre, los católicos optaron por la creación del Partido Católico Nacional, convocado inicialmente por José Mora y del Río;⁵ este partido tuvo una vida fugaz, pero fue fundamental para entender la participación política de los católicos en México: marcó la primera iniciativa de los católicos en el siglo xx para organizarse y formar un partido capaz de contender con las otras fuerzas políticas de la nación (O’Dogherty Madrazo, 2001: 197, 223).⁶

El tema de la Iglesia católica y la Revolución mexicana ha sido del interés de la Santa Sede por la persecución de la que fueron objeto los obispos mexicanos durante ese periodo. En 1914, de los 30 obispados que se encontraban en México, sólo dos tuvieron por algún tiempo a sus pastores; dos obispos más se localizaban en la Ciudad de México, lejos de su sede episcopal, exiliados en territorio propio, y los otros 26 estaban en el exilio, la mayoría en los Estados Unidos, algunos en Cuba y otros en Europa.⁷

La causa principal de este exilio fue la participación política de dichos obispos, varios formados en el colegio Pío Latino.⁸ En este contexto, tras la partida de Tommaso Pio Boggiani, delegado apostólico desde 1912, a Europa en 1914, la Santa Sede no tuvo interlocutor gu-

⁵ Laura O’Dogherty retoma en este sentido el testimonio que le dio Palomar y Vizcarra a la historiadora Alicia Olivera de Bonfil: *Miguel Palomar y Vizcarra y su interpretación del conflicto religioso de 1926*, citado por O’Dogherty Madrazo (2001: 15).

⁶ La obra colectiva en la cual se inserta esta reflexión tratará ampliamente lo que representó el Partido Católico Nacional como contrapeso de las diferentes fuerzas políticas de México. Por ello, el presente capítulo retomará más bien algunas posturas de sus miembros que permitan entender cómo la opción de la democracia y la participación por medio de las urnas dejó de aparecer como un medio real para una participación política. Los fraudes electorales y las imposiciones marcaron desde temprano la vida del Partido Católico Nacional.

⁷ Sobre esta temática se recomienda leer a O’Dogherty Madrazo (2015: 257-281); a González Morfín (2016: 139-166), y a García Ugarte (2011).

⁸ Para profundizar sobre el tema, se pueden consultar las obras de Aguirre Cristiani (2012: 1-29) y García Ugarte (2011), publicadas al inicio de la segunda década del siglo XXI.

bernamental para poder mandar a un nuevo delegado y fue hasta el nombramiento de Ernesto Filippi que un representante pontifical fue asignado a la delegación apostólica en México (Alejos, 2014: 403-431; Savarino, 2017: 21-41). Durante el periodo de 1914 a 1921, Giovanni Bonzano, quien se encontraba en Washington, fungió como responsable de los asuntos mexicanos.⁹ Debido a su lejanía del país, Bonzano tuvo que recurrir a varios informadores para entender las razones de la persecución contra los obispos mexicanos, así como a un documento sobre la Iglesia católica y la Revolución (ASV, 1915-1921: núm. 31, fasc. 107, p. 1).¹⁰ Otra causa de las tensiones con el gobierno fue la participación y el apoyo de los obispos a la propuesta del Partido Católico Nacional (PCN), así como las acusaciones por parte de los carrancistas del apoyo de este partido a Huerta. En este expediente sobre la Iglesia católica y la Revolución en México, la Secretaría de Estado de la Santa Sede indicaba lo siguiente:

Decir que el Clero se alió a la dictadura del general Porfirio Díaz o a la del general Victoriano Huerta y que las sostuvo, y decir que esas dictaduras fueron clericales, es aseverar una falsedad con el objeto patente de cargar al clero con la odiosidad que han suscitado esas dictaduras dentro y fuera del país. La única concesión del general Díaz a la Iglesia consistió en disimular que vivieran reunidas las congregaciones religiosas, aplicándoles, de cuando en cuando, la ley de exclaustración para que supusieran que había concluido la era de las persecuciones religiosas y satisfacer así a los demagogos. En contra de esa intermitente tolerancia, los actos to-

⁹ Giovanni Bonzano (1867-1927) fue cardenal y delegado apostólico en los Estados Unidos entre 1912 y 1922; entre 1915 y 1921 fue nombrado delegado *ad interim* por México. Bonzano ocupó este cargo desde la mitad de 1914, cuando comenzaron las primeras expulsiones de religiosos norteamericanos de México y los primeros arzobispos, obispos, sacerdotes y regulares de México llegaron a los Estados Unidos (ASV, 1914).

¹⁰ De acuerdo con una conversación particular sostenida el 17 de junio de 2017 con la doctora Laura O'Dogherty, es muy probable que este largo informe sea autoría de Félix Zepeda, superior de los claretianos.

dos de su gobierno tuvieron por objetivo descatalizar a la nación (ASV, 1915-1921: núm. 31, fasc. 107, p. 1).

Esos argumentos no convencieron a los revolucionarios. El desencuentro entre revolucionarios y católicos se encuentra también en las memorias de uno de los líderes del Partido Católico Nacional, Eduardo J. Correa. La postura de Correa, quien afirmaba que no fueron “los católicos”, “el clero”, “los obispos”, sino algunos de los dirigentes nacionales del PCN, no fue suficiente para cambiar la postura de los opositores a Huerta (Correa, 1991). El dolor que se ve reflejado en los testimonios (Correa, 1991; Banegas Galván, 1960) es claro porque los ideales y las esperanzas que albergaba el partido eran altos. En el expediente sobre el PCN, Giovanni Bonzano afirmaba que:

La revolución que derrocó la dictadura del General Porfirio Díaz, ofrece al país una completa libertad para elegir gobernante y para procurar el establecimiento de un régimen democrático. Fiados en esa promesa, muchos ciudadanos organizaron agrupaciones políticas a mediados de 1911 y varios católicos, a su vez, iniciaron y llevaron a cabo la formación del grupo político que llamaron Partido Católico Nacional, al que dieron un programa que demuestra claramente la tendencia a armonizar todas las aspiraciones nacionales, a satisfacer las necesidades reales de todas las clases sociales en la manera que las condiciones especiales de cada una lo requiere, y a volver a la normalidad de la vida civilizada, sin emplear medio violento alguno para disipar los errores reinantes, ni para deshacer perjuicios y sin pretender festinar el advenimiento de ese resurgimiento de la paz, de la justicia y de la confraternidad (ASV, 1915-1921: núm. 31, fasc. 108).

Como lo demostró el ya clásico estudio de Laura O’Dogherty, “El Partido Católico, fundado a la sombra de las promesas de respeto al sufragio y a la participación política de los católicos, sufriría el mismo sino de Madero: la imposibilidad de llevar adelante una reforma política en un contexto revolucionario” (2001: 253). Las pretensiones ca-

tólicas de promover un partido católico, en la línea de la democracia cristiana, no era tan fácil en México como en Europa. La inestabilidad de las instituciones y la imposibilidad de respetar el sufragio efectivo impedían la promoción de una democracia efectiva. El periodo revolucionario estaba marcado más por el poder de los caciques que por el respeto de la decisión popular en las urnas.

De acuerdo con el delegado apostólico Giovanni Bonzano, hubo un problema también con la opción por promover un partido confesional. Según el prelado, uno de los temas problemáticos fue el alto costo que tuvieron que pagar por haber escogido el adjetivo de católico.

Si el Partido Católico adoptó tal denominación, no fue para prevalecerse del sentimiento religioso como elemento de presión a las conciencias de los católicos ni para obligarlos a afiliarse al partido y a apoyarlo en sus trabajos políticos sino para indicar que era una agrupación nueva, sin ligas con cualquiera otra en el presente o en el pasado, y para indicar también cuál era el criterio y cuáles las leyes sociológicas y morales a que sujetaría su conducta, porque así como los partidos nacidos de la revolución francesa se llaman liberales para poner de manifiesto que sostienen los principios políticos y sociales de la filosofía del siglo XVIII, así los católicos mexicanos adoptaron un distintivo que manifiesta claramente cuáles son las normas fundamentales del partido, esto es, las contenidas en las encíclicas de León XIII y de Pío XI, no había lugar a equívoco alguno puesto que ese nombre ya había sido usado hacía muchos años por un partido en Bélgica (ASV, 1915-1921: núm. 31, fasc. 108).

En lugar de beneficiar al partido, este adjetivo le afectó tanto a él como a la propia Iglesia institución. El problema era doble. El partido no era la única expresión política de los católicos, pues varios no se sentían reconocidos en las decisiones que se tomaban y, por lo tanto, éste no podía pretender aglutinar a todas las fuerzas católicas de México. Por otra parte, al nombrarse católico, los enemigos de la Iglesia institucional aprovecharon para condenar y criticar en bloque el actuar de los miembros del PCN, haciendo una amalgama entre ellos y los

obispos, además de utilizar el adjetivo para generalizar las críticas y mostrar la voluntad clerical de control de las mentes y de las masas, tema álgido de los debates de 1857 y que lo seguiría siendo en gran parte del siglo xx.

Más aún, se cuestionaba también el asunto de la sumisión del partido a la Iglesia institución: “El partido es enteramente libre para dirigir y conducir su acción política, sometido únicamente a la censura del Episcopado acerca de la licitud o ilicitud de sus actos, como lo están individualmente todos los católicos en los actos de su vida” (ASV, 1915-1921: núm. 31, fasc. 108). Sin embargo, no bastaban esas declaraciones para quitar el estigma de ser un partido de reacción o retroceso. Bonzano, en su informe sobre el PCN, afirmaba:

El Partido Católico no es un partido de reacción, ni de retroceso, ni tiende al predominio de las clases superiores ni a la injerencia de la Iglesia en el gobierno temporal. Acepta la forma de gobierno que rige en el país y no provocará perturbación alguna en el orden existente por cualquiera causa que sea, sino que procurará infundir en el ánimo de sus enemigos la convicción de que, además de ser injustas las leyes de excepción que oprimen a los católicos, son inútiles para los propósitos del credo liberal y estorban el advenimiento de la paz entre los ciudadanos, a fin de que cuando adquieran tal convicción pacífica y naturalmente concluyan las exclusiones a que ha estado sujeta la mayoría de los habitantes del país, nacionales y extranjeros, si son católicos (ASV, 1915-1921: núm. 31, fasc. 108).

Las denuncias no iban sólo en torno a la participación política de algunos católicos prominentes en el gobierno de Huerta, sino también una acusación de que el PCN, al aceptar contender contra Huerta en las elecciones de 1913, legitimó su elección. En efecto, en 1913, Federico Gamboa participó en las elecciones como candidato del PCN, junto con el general Eugenio Gascón como vicepresidente.

Es conveniente dar a conocer los motivos que tuvo el partido para concurrir a las elecciones del 26 de octubre de 1913. Expedida la convocato-

ria para elección de Presidente y de Vicepresidente de la República por el Congreso formado durante la administración del Señor Madero, el Partido Católico reunido en convención a principios de 1913 resolvió aplazar cualquier resolución sobre si participaría o no en las elecciones, convencido de que no es una dictadura el régimen favorable para el ejercicio de los derechos políticos (ASV, 1915-1921: núm. 31, fasc. 108).

Esta visión continúa presentándose en los análisis de algunos sectores que, todavía en el siglo XXI, siguen interpretando la participación del PCN en las elecciones como parte de la legitimación del régimen de Huerta.¹¹ En sus alegatos para demostrar su buen actuar, no mostraban únicamente la cercanía con el régimen de Huerta,¹² sino de manera explícita y abierta asumían las injerencias de los Estados Unidos en los procesos políticos de México, aun cuando a nivel discursivo afirmaban que actuaban en nombre del patriotismo, como lo podemos ver en el siguiente informe de la delegación apostólica:

Después del golpe de Estado del 10 de octubre, reconsideró el partido el asunto para resolver en vista de un cambio tan completo en la situación política del país, y aun cuando conocía que sería inútil mantener la postulación presidencial y presentar candidatos a diputados, acordó continuar

¹¹ Como ejemplo de ello está una publicación de Nancy Cázares. “EFEMÉRIDES. Federico Gamboa, precursor del naturalismo y de la novela mexicana”. La Izquierda Diario, 14 de agosto de 2017. Disponible en <<https://www.laizquierdadiario.mx/Federico-Gamboa-precursor-del-naturalismo-y-de-la-novela-mexicana>>. El doctor Manuel Ceballos Ramírez es más prudente en su lectura del evento. En una conferencia de 2014 explicaba lo siguiente: “Ya en 1913, después de los eventos de febrero, Huerta intenta elegirse constitucionalmente como presidente y propone elecciones esperando apoyo del Partido Católico, pero éste lanza como candidato a Federico Gamboa, autor de *Santa*, y al General Eugenio Rascón como vicepresidente, y con esto se gana la enemistad de Huerta; al proponer un candidato independiente, los carrancistas se disgustaron debido a que vieron el hecho como una legitimación del gobierno de Huerta”. Disponible en <<https://www.colef.mx/noticia/partido-catolico-nacional-historia-de-continuidad-y-contradiccion/>>.

¹² Para la cuestión del papel jugado por algunos fieles católicos y obispos durante el periodo de Huerta, se puede consultar a Aguirre Cristiani (2008), a García Ugarte (2011) y la conferencia de Ceballos Ramírez (2014).

por el sendero emprendido en consideración a las notas nuevamente presentadas por la embajada americana, de las cuales tuvo el partido oportuno conocimiento. Y por la misma razón de patriotismo, para no dar al gobierno americano elementos de convicción en contra del General Huerta, y para demostrar a este que el Partido Católico no aceptaría la candidatura Huerta-Blanquet, decidió continuar la campaña electoral después de que recibió copias fidedignas de las instrucciones dadas por el gobierno federal a los gobernadores de los Estados para frustrar las elecciones (ASV, 1915-1921: núm. 31, fasc. 108).

El problema no era sólo de intenciones, sino más bien de cómo el actuar de los miembros del PCN daba argumentos a sus opositores políticos para poder juzgar los actos de sus agremiados. La visión que compartía Bonzano, con base en los testimonios de los propios líderes del PCN, en su informe era la siguiente:

El Partido Católico no concurrió a las elecciones para ayudar al General Huerta en su torpe juego sino para evitar una vergüenza al país y para demostrar que el único medio pacífico de volver al orden es sustituir a los malos gobernantes con otros por medio del sufragio público. Después hechos muy significativos acreditan la tirantez de relaciones entre el General Huerta y el Partido Católico al que no perdonó la postulación que hizo:

- La suspensión del periódico órgano del partido en el mes de diciembre último.
- La supresión del mismo periódico y la aprehensión de su director y del jefe del partido en el mes de enero de este año.
- La persecución al jefe del partido hasta hacerlo salir del país (ASV, 1915-1921: núm. 31, fasc. 108).

Aunado a ello, es importante agregar que por parte de algunos de sus miembros existía claramente un resentimiento hacia las políticas de Madero y una desilusión total en torno al sistema electoral de México. Rafael Martínez del Campo, secretario del Centro General, afirmaba en torno al periodo final del PCN lo siguiente:

La caída de esta y el empuje de la revolución encabezada por el iluso y estrafalario sedicente demócrata don Francisco Madero (cuya trágica muerte fuimos los primeros en condenar ya que, en todo caso, debió haberse juzgado en regla, pero nunca sacrificado en la bárbara forma en que lo fue) y las reiteradas promesas de libertad electoral a que su misma propaganda revolucionaria lo forzó para ganarse prosélitos, acabaron de determinar la aparición franca del Partido Católico, saludada por el mismo caudillo liberal con frases de aliento, al parecer sinceras, toda vez que al hablar del programa publicado por aquel, razonó los elogios que le merecía en todos sus puntos, con excepción de alguno, por cierto de secundaria importancia que confesó no haber aun estimado detenidamente (ASV, 1922c).

Después de tomar en cuenta las dificultades del Partido Católico Nacional, las imperfecciones de sus diferentes miembros, los ataques personales entre ellos y el problema de sus trayectorias y decisiones públicas, Luis María Martínez decidió reunir a hombres de buena voluntad y crear una asociación de carácter reservado, es decir, secreto para todos los que no fueran miembros de la misma, a excepción de los obispos mexicanos, quienes tenían acceso a su constitución y podían nombrar a un asistente eclesiástico, quien les daría cuenta de los avances de la organización (ASV, 1922a).

No he encontrado datos para rastrear el origen del pensamiento de Luis María Martínez en su archivo privado, pero los testimonios presentes en Roma y la publicación de textos en contra de la masonería desde esa ciudad, en particular la encíclica *Humanum genus*, generaron una especie de fascinación/condena que podrían explicar por qué, tras el fracaso del PCN, Martínez optó por una organización menos abierta: la U. Lo que me queda claro es que Luis María Martínez conocía el pensamiento de León XIII. Mi hipótesis es que la experiencia del PCN le sirvió para darse cuenta de que una contienda abierta y transparente en el campo político nacional no era posible. Las luchas armadas, el no respeto a los sufragios emitidos, la debilidad de las instituciones electorales y de gobierno no favorecían una sociedad plu-

ral. El sentir político de los católicos organizados no podía expresarse libremente. Las decisiones políticas se tomaban a niveles populares y la inestabilidad política les daba a los jefes militares locales un control sobre la sociedad civil. Su experiencia en Michoacán, con los diferentes jefes de zona y los villistas, debió haber fortalecido en él la idea de que era mejor favorecer una acción clandestina, no personalizar el poder, favorecer una sociedad política secreta que buscara, más allá de los deseos de protagonismos de algunos líderes católicos, el bien común, aun si ello significaría tomar el control y manipular de manera reservada, secreta, el destino de otras obras católicas.

UNA PROPUESTA NO DEMOCRÁTICA PERO EFICAZ: LA U

El tema de la U es complejo tanto para el investigador como para los integrantes del mismo grupo. En efecto, al basarse en un esquema piramidal, el anonimato de sus líderes y la cultura del secreto, la asociación tenía diferentes naturalezas de acuerdo con el grado de iniciación de sus miembros.¹³ La U tuvo también diferentes momentos: el grupo que nació “el día de Pentecostés de 1915 en la capilla del Seminario de Morelia [...] como un Círculo de Estudios Sociales en cuyos estatutos estaba previsto que a tiempo oportuno se convirtiera en un centro de acción. De esta forma continuó hasta el día de Pentecostés de 1917, en que tomó la forma definitiva que ahora tiene” (ASV, 1922d: 24).

El secreto y la disciplina eran los dos pilares de la organización: “[...] Se está formando una formidable organización nacional que descansa sobre tres bases firmísimas: 1ª un secreto absoluto, 2ª una disci-

¹³ Es importante mencionar aquí que la U no es la única organización católica en seguir este esquema propio de la masonería. La famosa organización de los Caballeros de Colón sigue un mismo ejemplo de iniciación de miembros y tiene también cuatro grados. Esta fue una de las razones por las cuales no se permitió en México, durante la década de 1910 a 1920, el establecimiento oficial de los Caballeros de Colón, debido a la secrecía y el carácter extranjero de la organización (en este caso, norteamericano), ni el respaldo abierto por parte de los obispos hacia ellos (ASV, 1919). En el caso de la U se creó un quinto grado que no aparece en las constituciones, pero sí en los intercambios epistolares sobre la organización.

plina perfecta, 3ª el verdadero espíritu de caridad llevado a la práctica” (ASV, 1922d: 17). En unos estatutos resguardados en el fondo del Archivo de Luis María Martínez, en el Archivo Histórico del Arzobispado de México, con fecha del 27 de mayo de 1907, aparece que “la Unión de Católicos Mexicanos es una sociedad de carácter meramente social, en contraposición a una sociedad puramente política o religiosa, que tiene por fines la defensa de los derechos de los católicos mexicanos, como tales y la implementación del orden social cristiano en la República de México enteramente libre y autónoma”.¹⁴

Sin embargo, cuando revisé los documentos enviados a Roma para que la Santa Sede tomara una decisión en torno a la asociación creada por el sacerdote michoacano, queda claro que la finalidad no se puede limitar al carácter social, que sí tiene:

Acción. Basada sobre estos fundamentos la U.C.M puede ejercer eficazmente su acción que como proporcionada a sus fines es de tres clases; 1ª. Defensiva que es actualmente tan necesaria entre nosotros ya que a cada paso somos víctimas de los peores atentados en todos los órdenes. El anhelo de la U.C.M es repeler todo ataque a los derechos de la Iglesia, de los católicos y de los ciudadanos con la debida prudencia, pero con la necesaria energía aprovechando para esto las inmensas ventajas de la organización, de tal suerte que cuando en cualquiera parte de la República se cometa un atentado, toda la República se conmueva sacudida por nuestras fuertes e impalpables redes. [...] *Acción nacional o política.* Carecerían de base las obras sociales de nuestra patria si no se trabajara por dárseles muy firme en el terreno político. La injusticia increíble de nuestras leyes y los caprichos sectarios de nuestros gobernantes son la espada de Damocles suspendida siempre sobre toda obra católica, sea escuela, sindicato, periódico, hospital, etc. Si alguna de estas obras subsiste es por nuestra audacia y por alguna condescendencia de los enemigos, fruto de

¹⁴ La fecha no corresponde a la realidad; por cuestiones de seguridad fue cambiada en caso de que los estatutos fueran descubiertos (AHAM, 1907 [sic]).

su temor o de algún resto de vergüenza. Es preciso que tarde o temprano cambien nuestras leyes y nuestros gobiernos y esto será imposible si los católicos no entran en el terreno político, ni podrán entrar con probabilidades de éxito si no forman una organización suficientemente poderosa y oculta (ASV, 1922d: 18-19).

Más aún, para los fundadores de la U no podía volverse a cometer el error que se había cometido con el Partido Católico Nacional: “Por eso la U. C. M. entra resueltamente en política, no para enlazar su suerte con ningún partido ni para hacer política menuda, sino para lograr que se respeten si posible es, por todos, los principios católicos y los derechos de la Iglesia [...]” (ASV, 1922d: 19). De hecho, las formas de acción promovidas por el fundador de la organización abonaban también a lograr de manera eficaz lo propuesto por la misma: tomar el control de las diferentes asociaciones sociales y políticas existentes. En los estatutos de la organización, el fundador de la U expresaba la importancia de las formas de acción: “Aunque la acción personal de los socios es poderosísima, ya que cada uno de ellos es un apóstol que difunde ideas, forma atmósfera y ejerce influjo en todos los órdenes; aunque la U echa mano de todos los recursos lícitos y eficaces en el campo de la acción como prensa, conferencias, etc.; Su forma característica de obra es ejercer *control* en toda clase de agrupaciones ya sociales, ya políticas” (ASV, 1922d: 19-20).

Por tal motivo, no era necesario que todos los miembros de la U fueran líderes de esos grupos, sino que formaran una minoría bien organizada dentro de cada agrupación para llevar a sus directores hacia donde la U quería. Justamente no se buscaba que los miembros de la U se lucieran de manera abierta, sino, al contrario, que desde la secrecía y la anonimidad transformaran la sociedad. En dichos estatutos se establece lo siguiente:

La cohesión que existe entre los vínculos que los unen, les permiten que aun en el caso de que forman minoría dentro de una agrupación puedan ejercer en ella influjo preponderante, ya que una minoría organizada

vence de ordinario a las mayorías no unificadas. La uniformidad de sus opiniones y el influjo que cada uno de ellos puede ejercer en los extraños hacen que nuestros socios se apoderen fácilmente de las Directivas y marquen el rumbo a la agrupación que *controlan*. Este mismo sistema tiene una ventaja, entre nosotros preciosísima. Consta por la experiencia lo difícil que es unificar las distintas asociaciones y lo que se pierde de energía dispersa por esta falta de unidad (ASV, 1922d: 20).

Aquí reside toda la transformación en cuanto al modo de proceder de la organización: mientras los Círculos Católicos, los operarios guadalupanos, el Partido Católico Nacional velan cada uno por sus intereses, la U busca un objetivo común: controlar a todas las asociaciones y que nadie sepa que existe. Es decir, al no buscar visibilidad ni reconocimiento alguno, no cae en los debates en torno a la voluntad de sobresalir o aparecer como el promotor de un movimiento magno. No hay necesidad de que algún socio quiera aparecer como el reformador o el transformador. Todo lo contrario. Este punto es fundamental y resulta muy complejo de entender.¹⁵ En otras palabras, que esta especie de apostolado, clandestino, en la visión de Luis María Martínez, no debería buscar el reconocimiento de los demás. Ello no significa que no exista el deseo de ser una especie de transformador o héroe anónimo que se entrega a la causa y que incluso se sacrifica por ella. La invisibilidad de este apostolado tuvo cierto éxito, pues –como lo comentaban en los propios estatutos de la U–, al no conocer quién estaba en control, disminuían las rencillas personales y se favorecía un espíritu de unión entre las organizaciones católicas que, de lo contrario, podían entrar en conflicto y mostrarse más vulnerables frente a fuerzas contrarias: “La U. C. M. controlando a todas las agrupaciones de una ciudad o de una región las unifica sin trabajo y sin peligro. Todas caminan juntas sin que sospechen siquiera el motivo de su unidad. Sal-

¹⁵ Me permito aquí retomar parte de la reflexión del dictaminador de esta obra en torno al capítulo. Al tratarse de una apreciación confidencial, no sé quién haya sido el revisor del capítulo. A pesar de la secrecía del proceso, quiero agradecer la reflexión.

tan a la vista las ventajas que puede tener esta acción de conjunto y es de advertir que en estos casos es cuando la U debe hacer uso del control dejando de ordinario a todas las agrupaciones en la plena libertad que les es debida” (ASV, 1922d: 20).

Por tal motivo era tan importante que el primer pilar y la base de la organización permanecieran en secreto:

El secreto de la U. C. M. es tan riguroso que todos los socios y aun todos aquellos a quienes por algún motivo se les da a conocer la asociación se comprometen por un grave juramento que obliga hasta la muerte a no revelar ni explícita ni implícitamente a los que no conste que sean socios cosa alguna relativa a la *existencia*, fines, organización, funcionamiento, número y nombre de todos los socios de la U. C. M. [...] Con excepción de los Prelados de la Iglesia a nadie se comunica cosa alguna referente a la Unión sin un juramento previo de secreto, juramento que debe renovar de una manera solemne cuando interiorizado de lo que es la U. acepte pertenecer a ella (ASV, 1922d: 17-18).

Así pues, también por estos motivos era tan importante la obediencia absoluta, el segundo pilar de la organización:

Como las órdenes militares de la Edad Media, la U. C. M. forma un ejército valeroso y compacto que en los combates modernos luce con denuedo por la Iglesia y por la Patria; debe, por consiguiente, como todo ejército poseer una disciplina perfecta; deben los socios una obediencia pronta e incondicional a las constituciones y a las órdenes de los superiores. Sin duda que estos no dispondrán nada de ordinario sin sondear antes la opinión de los socios que por razón del secreto, se manifiesta franca y sin velos en las juntas generales; pero una vez *dada* una disposición todos deben obedecerla sin titubear sin murmurar (ASV, 1922d: 18).

De esta manera se entiende por qué, cuando Salvador Abascal fue con su padre a preguntarle de la existencia de la U, tras haber conocido al obispo Echavarría, quien le preguntó si era hijo de Adalberto Abascal

y le contó de la organización, este último se enojara tanto (Abascal, 1980: 142; González y González, 2001: 32).

Para Luis María Martínez, el secreto y la obediencia eran fundamentales, representaban el “nervio de la U”. Era importante cuidar esos pilares para lograr la eficacia de la organización y llevar a cabo con éxito la acción planteada. No se trataba de volver a provocar las crisis que había ocasionado la creación del Partido Católico Nacional, el actuar de sus dirigentes ni dividir las fuerzas católicas. Así pues, no nos debe sorprender que fuera en el Pentecostés de 1917, durante el periodo entre la promulgación de la nueva Constitución y su entrada en vigor, que la U tomara su carácter determinante político.

Por ello también es que la Santa Sede tenía tanto miedo de que el grupo fuera descubierto, en primer lugar, por el temor que tenía a los propios fieles católicos, poco dados a la discreción y a la eficacia. Durante el periodo de fundación de la U, varios obispos mexicanos, entre quienes se encontraba el arzobispo de Michoacán, monseñor Leopoldo Ruiz y Flores, estaban en el exilio, lo que permitió al delegado apostólico en los Estados Unidos, Giovanni Bonzano, encargado *ad interim* de la cuestión mexicana, conocerlos de cerca. “Me parece extraño que esos obispos, por temor real o aparente, deban quedar aquí de manera indefinida, lejos de sus diócesis. La impresión que me han causado, tras tratar con algunos de esos obispos es que son personas buenas y dignas, que hablan mucho, pero con poca iniciativa y coraje” (ASV, 1916). En segundo lugar, por los peligros que veían en que el gobierno descubriera la existencia de este grupo. En abril de 1921, el delegado apostólico en México, Ernesto Filippi, le presentaba al papa el caso:

A finales de la semana pasada me han informado en la delegación que un canónigo de Morelia, en la arquidiócesis de Michoacán ha fundado una asociación que tiene como fin único, o al menos primario, la organización de las fuerzas católicas con vistas a los procesos electorales. La asociación en sí parece buena y loable. Sin embargo, es completamente distorsionada y peligrosa ya que presenta *de facto* todas las características de una sociedad

secreta. La admisión de los socios, el modo de funcionamiento, la vida misma de la sociedad está envuelta de un velo de misterio y de simbolismo a tal grado que algunos se atreven a presentarla como nuestra masonería. [...] Si el gobierno descubre tarde o temprano la existencia de esta asociación que tiene todo de una verdadera secta, se desatará contra nosotros una persecución peor que la que ya hemos pasado (ASV, 1922b).

Lo que no vieron y que fue parte de la problemática durante la guerra cristera, era el temor y enojo hacia la U, no por parte del gobierno, sino de los propios católicos. Cuando algunos líderes de agrupaciones católicas se dieron cuenta de la existencia de la U, del poder y el control que tenía sobre organizaciones que ellos pensaban controlar y dirigir, pidieron que se suprimiese la organización (González y González, 2001: 31-39; AHUNAM, 1928: fs. 9439rv-9340, citado en Andes, 2010: 91).

Los propios jerarcas de la Iglesia católica estaban conscientes de este carácter tan común entre los mexicanos. En una carta posterior, Leopoldo Lara y Torres, obispo de Tacámbaro desde 1920, indicaba, con un fuerte sentido racista, lo siguiente:

Por otra parte, aunque nos duela confesarlo, debemos también tomar en cuenta nuestra falta de carácter, en parte de origen racial y en parte debido a [la] deficiente *cultura y desarrollo populares*; porque una vez que nos acomodáramos a un *Modus Vivendi* en que disfrutáramos de alguna holgura y libertad, fácilmente nos acomodáramos a él y temeríamos después entrar de nuevo en acción, por no despertar la fiera, como pasó a los católicos después de promulgar las leyes de 57 y de Reforma, cuando cayó herido de muerte en el cerro de las Campanas el Partido Conservador. Con el narcótico de [esta] tolerancia se adormecieron para que la fiera viniera después a despertarnos en plena revolución socialista (ASV, 1928).¹⁶

¹⁶ Esta cita es extraída de un documento posterior, enviado en 1928 por Leopoldo Lara, donde retoma este punto fundamental de una autocrítica hacia el carácter de los mexicanos. Este documento nos permite ilustrar el porqué era tan importante para Luis

Es importante resaltar que en múltiples documentos he visto este autodesprecio por parte de obispos mexicanos, de fieles laicos y de espectadores extranjeros. No quiero aquí juzgar ni tomar una postura frente al hecho, sino solamente usarlo para explicar la importancia que representaban la obediencia ciega y la cultura del secreto para Luis María Martínez.

Sin embargo, la U se fue fortaleciendo y dejó de ser una sola iniciativa regional. Tras su refundación hacia una organización sumamente imbuida en la acción nacional o política, la U empezó en 1919 a difundirse primero en toda la arquidiócesis de Michoacán, con la venia del vicario general, Juan de D. Laurel, quien en la ausencia del arzobispo Ruiz y Flores llevaba a cabo los asuntos de la arquidiócesis.¹⁷ Una vez que regresaron los preladados a sus diócesis a partir de 1920, varios de ellos fueron permitiendo la creación de algunos centros locales de la U. El 10 de octubre de ese mismo año, aprovechando que 20 de los 30 obispos mexicanos se reunieron en la Ciudad de México, con motivo del 25° aniversario de la coronación de la Virgen de Guadalupe, los obispos mexicanos aprobaron y bendijeron la Unión de Católicos Mexicanos (ASV, 1922d: 22-25).

La U tenía en 1921 más de dos mil socios y presencia en las arquidiócesis de México, Michoacán, Guadalajara, Linares, Puebla y Yucatán,¹⁸ así como en las diócesis de Aguascalientes, Zamora, León, Querétaro, Saltillo, Tamaulipas, Zacatecas, Colima, Tepic y Tacámbaro. Su acción siguió durante los años del conflicto religioso y, tras un momento de dificultad entre la U y la Liga, sus líderes hicieron mayor

María Martínez lograr secreto y obediencia. [La firma no aparece en el documento original porque tiene arrancada esta parte].

¹⁷ Michoacán no era la excepción. Durante todo el periodo del exilio de los obispos, entre 1914 y 1919, los vicarios generales fueron encargados por parte de los pastores mexicanos de llevar a cabo las gestiones adecuadas y ser el eco de las declaraciones e instrucciones que desde su lugar de destierro les mandaban sus obispos. Leopoldo Ruiz y Flores, junto con Francisco Plancarte y Navarrete y Francisco Orozco y Jiménez, fue de los últimos en obtener la autorización de regresar a México en la segunda mitad de 1919 (ASV, 1919b).

¹⁸ Es decir, sólo en las arquidiócesis de Durango y Oaxaca no había participación de la U.

hincapié para unir esfuerzos (AHAM, s.f.), pero al haberse perdido la secrecía, las rivalidades entre personas que había querido evitar Luis María Martínez, resultaron difíciles de sortear.¹⁹ El golpe brutal para la U sería cuando, en julio de 1928, tras el asesinato de Obregón, apareciera públicamente nominada la organización y fuera denunciado el complot católico orquestado por la U, de acuerdo con los periódicos.²⁰

REFLEXIONES FINALES

La creación, desarrollo y dificultades encontradas con la fundación del Partido Católico Nacional, llevaron a la búsqueda de alternativas políticas menos democráticas por parte de algunos sectores del catolicismo. Esas alternativas no fueron creadas de inmediato a raíz de la desaparición del partido. Por caso, la U se creó más de un año después de la desaparición del Partido Católico Nacional. Esta organización surgió como una estrategia que pretendía dar continuidad al activismo católico, pero con otro perfil, otra misión y otras estrategias que las que ofrecían los partidos políticos.

Conscientes de que el sistema político no permitía una contienda “justa” y de los límites de una propuesta única de partido católico, el rector del seminario de Morelia, Luis María Martínez, creó una organización regional que se volvió nacional, pragmática. Pensada en 1915 como un círculo de estudio, la U se convirtió en 1917 en un centro de acción. La Unión de Católicos Mexicanos muestra un análisis concreto de la realidad política de México que prefiere desarrollar un siste-

¹⁹ Como lo habíamos mencionado, Palomar y Vizcarra se quejaba de las injerencias de la U entre las tropas de los cristeros en 1928 (Andes, 2010: 91).

²⁰ El 22 de agosto de 1928 apareció en *El Universal* la información en torno a la U, averiguaciones que obtuvo la policía a través de las declaraciones de Fernando Amor, quien implicaba a Joaquín Navarro. La U de Luis María Martínez, quien como obispo auxiliar de Leopoldo Ruiz y Flores estaba al tanto del avance de las negociaciones para pacificar a México y permitir la reanudación del culto y reforma de las leyes, no hubiera promovido el asesinato del general Obregón. Sin embargo, el nombre de la organización salió a la luz pública. Los historiadores Mario Ramírez Rancaño (2014) y Enrique Guerra Manzo (2014), por su parte, defienden la tesis del complot organizado.

ma clientelar en lugar de seguir la apuesta por una vía democrática electoral. Esta masonería católica, como la llamaban algunos de sus miembros, representó un proyecto político, social, cultural, que permitió contrarrestar los principales problemas que se habían generado en torno al actuar de los dirigentes del Partido Católico Nacional. Es un ejemplo también alterno a las nuevas vías del activismo católico orquestado desde la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) por el padre francés Bernardo Bergöend o los congresos católicos organizados por los obispos desde inicios del siglo xx y que tendrían su máxima expresión en el Congreso Eucarístico Nacional de 1924.

La U era, como muchas de las organizaciones católicas promovidas por élites, una organización piramidal. Su carácter era antidemocrático porque lo que buscaba era la eficacia de la organización sobre la participación horizontal de los agremiados, que se conocían a nivel local, pero sin saber quiénes eran los líderes ni quiénes tomaban las decisiones, las cuales se acataban sin cuestionarse. Sólo existían dos figuras identificadas públicamente: el asistente eclesiástico y el canciller. A pesar de conocer los ideales promovidos por León XIII, Luis María Martínez optó por formar una organización capaz de luchar contra el Estado revolucionario, secularizante, que se oponía a una propuesta de república católica y que promovía un marco legal anticlerical y anticatólico. Podemos inferir que, para Martínez, al menos en un primer momento, esta radicalidad era esencial, ya que por medio de partidos y elecciones no era posible, al menos en el mediano plazo. Además, la U no contribuyó al desarrollo de la dimensión política de la democracia cristiana, aspecto que sí procuraron los católicos que formaron el Partido Católico Nacional.

La U jugó un papel en el ámbito nacional y logró controlar a varias organizaciones sin que ellas lo supieran, como lo fue la Orden de los Caballeros de Colón, en su capítulo México, o la Asociación Nacional de Padres de Familia. Esta asociación, presente durante el conflicto religioso de 1926-1929, entró en conflicto con la Liga Nacional para la Defensa de la Libertad Religiosa (LNDLR). En 1928, la existencia de la U rebasó el marco católico y la organización secreta dejó de serlo

al ser acusada en los periódicos de haber orquestado el asesinato de Álvaro Obregón. Esos últimos acontecimientos y el papel de la U durante el conflicto cristero, merecen todavía ser esclarecidos por parte de los historiadores, apoyados por los documentos resguardados tanto en Roma como en México.

FUENTES CONSULTADAS

Archivos

Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM).

AHAM (s. f.). Base Luis María Martínez, carpeta 79, instituciones II, letra U y V, caja 24, exp. 7.

AHAM (1907[sic]). Base Luis María Martínez. Unión de Católicos de Salvatierra, 27 de mayo, carpeta 24, exp. 6.

Archivo Segreto Vaticano (ASV).

ASV (1914). Delegazione Apostolica negli Stati Uniti D'America. V. (Affari esteri). Messico. 60/1. Questione messicana.

ASV (1915). Archivio Congregatio Pro Episcopis. Messico. Positiones 1. Nomina a Nunzio Apostolico: e facultá del nuovo Delegato Apostolico interino nella persona di S. E. Mons. Giovanni Bonzano. Prot. núm. 641.

ASV (1915-1921). Expediente sobre el Partido Católico Nacional. “Sobre la Iglesia católica y la Revolución en México”. Nunziatura Apostolica in Messico. Mons. Giovanni Bonzano, núm. 31, fasc. 107, p. 1, núm. 31, fasc. 108.

ASV (1916). “Reporte 53 del delegado apostólico Giovanni Bonzano al cardenal Gaetano de Lai, secretario de la Sagrada Congregación Consistorial, circa le condizioni religiose del Messico”, 16 de abril. Congregatio Pro Episcopis. Messico. Positiones 1. Nomina a Nunzio Apostolico: e facultá del nuovo Delegato Apostolico interino nella persona di S. E. Mons. Giovanni Bonzano. Prot. núm. 641/1915.

ASV (1919a). Archivio Congregatio Pro Episcopis. Messico. Positiones 1, circa i Cavalieri di Colombo, núm. 79/19.

ASV (1919b). “Carta de Francisco Orozco y Jiménez, arzobispo de Guadalajara, a Giovanni Bonzano”, 7 de junio. Nunziatura Apostolica in Messico. Mons. Giovanni Bonzano, núm. 31, fasc. 107.

ASV (1922a). Archivio Affari Ecclesiastici Straordinari, circa una Associazione Cattolica Segreta, junio, sessione 1252, stampa 1094. AES, rapporti sessioni, núm. 75.

- ASV (1922b). “Carta de Ernesto Filippi, delegado apostolico, a Pietro Gasparri, segretario di Stato. México, 27 de diciembre de 1921”. Archivio degli Affari Ecclesiastici Straordinari (AA.EE.SS.). Rapporti della Delegazione Apostolica sulle Associazioni Cattoliche del Messico, ff. 4v, 4r, 5v.
- ASV (1922c). “El Partido Católico Nacional de México. Breves reflexiones sobre su pasado, su presente y su porvenir”, por el Lic. Rafael Martínez del Campo, secretario del Centro General. Archivio Delegazione Messico, busta 36, fasc. 134, rapporti politici.
- ASV (1922d). “Extracto de los Estatutos de la Unión de Católicos Mexicanos”. Affari Ecclesiastici Straordinari, circa una Associazione Cattolica Segreta, junio, sessione 1252, stampa 1094. AES, rapporti sessioni, núm. 75.
- ASV (1922e). Archivio degli Affari Ecclesiastici Straordinari (AA.EE.SS.). Messico, periodo IV, pos. 484. fasc. 5. Rapporti della Delegazione Apostolica sulle Associazioni Cattoliche del Messico.
- ASV (1922-1924). Archivio Delegazione Messico, busta 36, fasc. 134, rapporti politici.
- ASV (1928). “Contestación al señor Secretario del Subcomité episcopal. Leopoldo Lara”. [La firma no aparece en el documento original que tiene arrancada esta parte]. Archivio Delegación Apostólica en México. Mons. Mauro Caruana, busta 48, fasc. 249. Affari vari.
- Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México (AHUNAM). AHUNAM (1928). Archivio Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación. “Palomar y Vizcarra a José Serrano Orozco”, sin lugar, 16 de marzo. Fondo Miguel Palomar y Vizcarra, sección Organizaciones Católicas, serie LNDLR, fs. 9439rv-9340.

Bibliografía

- Abascal, Salvador (1980). *Mis recuerdos. Sinarquismo y colonia María Auxiliadora*. México: Tradición.
- Adame Goddard, Jorge (1981). *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*. México: UNAM.
- Aguirre Cristiani, María Gabriela (2008). *¿Una historia compartida? Revolución mexicana y catolicismo social, 1913-1924*. México: IMDOSOC/ITAM/UAM-Xochimilco.
- Aguirre Cristiani, María Gabriela (2012). “Una jerarquía en transición: el asalto de los ‘piolatinos’ al episcopado nacional, 1920-1924”. *Intersticios Sociales*, núm. 4, septiembre-febrero, pp. 1-29. Zapopan: El Colegio de Jalisco.

- Aguirre Cristiani, María Gabriela (2017). “La jerarquía católica en el exilio frente al nuevo marco jurídico revolucionario de 1917”. *Política y Cultura*, núm. 48, pp. 151-176. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco.
- Alejos, Carmen José (2014). “Pío XI y Álvaro Obregón. Relaciones a través de la delegación apostólica de México (1921-1923)”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 23, pp. 403-431. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Andes, Stephen (2010). “El Vaticano y la identidad religiosa en el México posrevolucionario, 1920-1940”. *Estudios*, núm. 95, v. VIII (invierno): 67-85. México: Instituto Tecnológico Autónomo de México.
- Banegas Galván, Francisco (1960). *El porqué del Partido Católico Nacional*. México: Jus.
- Cannelli, Riccardo (2015). “El Vaticano y México: del porfiriato a la Revolución”. En *Otras miradas de las revoluciones mexicanas (1810-1910)*, editado por Massimo de Giuseppe, Hilda Iparraguirre y Ana María González Luna. México: ENAH.
- Cázares, Nancy (2017). “EFEMÉRIDES. Federico Gamboa, precursor del naturalismo y de la novela mexicana”. *La Izquierda Diario*, 14 de agosto. Disponible en <<https://www.laizquierdadiario.mx/Federico-Gamboa-precursor-del-naturalismo-y-de-la-novela-mexicana>>.
- Ceballos Ramírez, 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.
- Ceballos Ramírez, Manuel (2014). “Los católicos frente al huertismo, 1913-1914”. Ciclo de conferencias: La Historia ¿Para qué?, 7 de mayo. En *Partido Católico Nacional, historia de continuidad y contradicción*. México: Gobierno de México/Academia Mexicana de la Historia/El Colegio de la Frontera Norte. Disponible en <<https://www.colef.mx/noticia/partido-catolico-nacional-historia-de-continuidad-y-contradiccion/>>.
- Correa, Eduardo J. (1991). *El Partido Católico Nacional y sus directores*. México: FCE.
- García Ugarte, Martha Eugenia (2011). “Debilidades y fortalezas de los obispos mexicanos durante la Revolución (1910-1914)”. *Libro Anual de la Sociedad Mexicana de Historia Eclesiástica IV (2010). La Iglesia en la Revolución mexicana*. México: Minos III Milenio.
- González y González, Fernando M. (2001). *Matar y morir por Cristo Rey*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales/Plaza y Valdés.
- González Morfín, Juan (2016). “La situación de la Iglesia en los años 1914-1916 en una carta que nunca llegó al papa”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 149, invierno, pp. 139-166. Zamora: El Colegio de Michoacán.

- Gutiérrez Gutiérrez, José G. (1975/1976). *Mis recuerdos de la gesta cristera*. 3 tomos. Guadalajara: Impresiones Comerciales Garibaldi/editorial Deli.
- Guerra Manzo, Enrique (2014). "Los mártires del catolicismo: el caso de José de León Toral". En *Actores y cambio social en la Revolución mexicana*, coordinado por Enrique Guerra Manzo y Nicolás Cárdenas García. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- O'Dogherty Madrazo, Laura (1998). "El ascenso de una jerarquía eclesial intransigente, 1890-1914". En *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, compilado por Manuel Ramos Medina. México: Condumex.
- O'Dogherty Madrazo, Laura (2001). *De urnas y sotanas*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- O'Dogherty Madrazo, Laura (2015). "El episcopado mexicano en el exilio: 1914-1921". En *Otras miradas de las revoluciones mexicanas (1810-1910)*, editado por Massimo de Giuseppe, Hilda Iparraguirre y Ana María González Luna. México: ENAH.
- Peregrina Ruiz, Ana María, y Sigrid María Louvier Nava (2018). *El partido católico nacional y la revolución mexicana*. México: UPAEP.
- Ramírez Rancaño, Mario (2014). *El asesinato de Álvaro Obregón: la conspiración y la madre Conchita*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales/Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.
- Romo de Alba, Manuel (1986). *El gobernador de las estrellas*. México: Gráfica Panamericana.
- Savarino Roggero, Franco (2017). "La delegación apostólica y los orígenes del conflicto religioso en México (1921-1924)". En *Entre la pugna y la conciliación. Iglesia católica y Estado en México y Brasil*, coordinado por Laura Alarcón Menchaca, 21-41. Zapopan: El Colegio de Jalisco.
- Solis, Yves (2008a). "Asociación espiritual o masonería católica: la U". *Istor*, núm. 33, año IX (verano): 121-137.
- Solis, Yves (2008b). "El origen de la ultraderecha en México: la U". *El Cotidiano*, núm. 149, vol. 23 (mayo-junio): 25-38. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
- Solis, Yves (2010a). "Ojo por ojo, la 'U' y la oposición católica radical a la Revolución mexicana". En *Iglesia, Independencia y Revolución*, coordinado por Juan Carlos Casas García, 321-333. México: Universidad Pontificia de México.
- Solis, Yves (2010b). "Religión y política en secretos". *La Cuestión Social*, núms. 3-4, año 18, vol. VII-XII.
- Solis, Yves (2010c). "Un posible arquetipo de la ultraderecha en México: la U". En *México: escenario de confrontaciones*, coordinado por José Luis González y Franco Savarino, 105-139. México: ENAH.

- Solis, Yves (2011). “La U o los católicos y las sociedades secretas”. En *El anticlericalismo en América Latina*, coordinado por Yves Solis y Franco Savarino, 43-78. México: ENAH/UCP.
- Solis, Yves (2016). “Secret Archives, Secret Societies. New Perspectives on México’s Cristero Rebellion from the Vatican Archives”. En *Local Church, Global Church, Catholic Activism from Rerum novarum to Vatican II*, coordinado por Stephen J. C. Andes y Julia G. Young, 117-128. Washington: The Catholic University of America Press.

Oración y acción: el trabajo de las Brigadas Femeninas Santa Juana de Arco durante la Cristiada

Edith Trujillo Martínez¹

Pese a que la mujer siempre ha tenido un papel preponderante en las labores de la parroquia –organizar la catequesis y las actividades culturales y educativas o reunir fondos para cubrir las necesidades del dispensario–, su trabajo se ve con desdén o no se considera importante. La narración de la vida de las mujeres en la historia de la Iglesia ha pasado por un proceso de silenciamiento e invisibilización, como recuerda Rafael Aguirre al referirse a las mujeres en los comienzos del cristianismo: “El hacer historia de las mujeres es ir a contrapelo de la historia oficial. [...] Se requiere una ‘hermenéutica de la sospecha’ que descubra la cara oculta de la historia” (Aguirre, 2009: 206).

El estudio de las mujeres y su participación en la Cristiada tiene como objetivo visibilizar la presencia femenina en este movimiento y analizar su participación, la cual rompió los estereotipos femeninos de la época; además de estar motivadas por su fe, ellas realizaron tareas consideradas masculinas de forma organizada y clandestina. En ese sentido, es preciso rescatar el trabajo de un grupo de mujeres católicas que desempeñó un papel trascendental durante el conflic-

¹ UNAM/Ibero.

to religioso, para obtener una visión más completa y reconocer su impacto dentro de dicho movimiento. Si bien en los últimos años el tema cristero ha cobrado relevancia –con la elevación a los altares de más de veinte mártires mexicanos y el aniversario de la firma de los arreglos que pusieron fin al conflicto–, el tema de las Brigadas Femeninas Santa Juana de Arco (BB) ha sido poco estudiado, ya sea por la secrecía de sus miembros o por la destrucción de su archivo al finalizar el conflicto.

El modelo propuesto para las mujeres mexicanas a principios del siglo xx seguía siendo el heredado del catolicismo europeo, que enfatizaba la mansedumbre de la mujer casada y su alejamiento de la vida pública; sin embargo, durante la Cristiada, las mujeres católicas mexicanas rechazaron este modelo tradicional femenino ampliamente divulgado por la Iglesia católica.²

Así pues, para conocer mejor a esta organización, hago una reconstrucción *grosso modo* de la historia de estas Brigadas. Primero abordaré cómo influyó la doctrina social de la Iglesia en las mujeres mexicanas, para luego analizar la fundación y organización de las BB; enseguida presentaré los conflictos que tuvieron con la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR) y, por último, haré

² En las palabras que Yavé dirige a la mujer en el relato de la caída, expresa la relación que se establecerá a partir de ese momento con el hombre: “Hacia tu marido irá tu apatencia, y él te dominará” (Gn 3,16); así, en los más variados campos de convivencia, se han dado estas manifestaciones de dominio. Al finalizar el Concilio Vaticano II, Pablo VI señala que las mujeres tienen “como misión la guarda del hogar, el amor a las fuentes de la vida, el sentido de la cuna [...] sed guardianas de la pureza, del desinterés, de la piedad” (Pablo VI. *Clausura del Concilio Ecuménico Vaticano II. Mensaje a las mujeres*, 8 de diciembre de 1965). A esta misión se puede agregar la carta apostólica *Mulieris dignitatem*, donde Juan Pablo II señala la virginidad y la maternidad como “dos dimensiones particulares de la realización de la personalidad femenina” (Juan Pablo II, 15 de agosto de 1988).

Si bien estos documentos pontificios son posteriores al conflicto armado, muestran la continuidad de lo que se espera de las mujeres católicas. Tal vez con la decisión de elevar a fiesta la memoria litúrgica de María Magdalena con el título de *Apostola apostolorum*, el papa Francisco trae a la conciencia eclesial un modelo de mujer que es cualquier cosa menos sumisa y secundaria, sino más bien dedicada y participativa.

un esbozo de su trabajo como parte de la Acción Católica tras finalizar la Cristiada.

ANTECEDENTES

Durante la primera mitad del siglo xx, a través de novelas, películas y corridos se popularizó la imagen de las mujeres como hogareñas, sensibles, compasivas y abnegadas, por lo que su función social se vio determinada por “su naturaleza”. Esta perspectiva explica por qué en México los movimientos armados se han considerado eminentemente masculinos, a pesar de que en ellos existió una presencia femenina muy importante.

Durante la Revolución mexicana, por ejemplo, la popular imagen de las “adelitas”, mujeres que combatieron y acompañaron a sus padres, esposos o hijos en el campo de batalla, ha sido ampliamente difundida. En cambio, en el caso de las mujeres católicas que apoyaron a los cristeros, su trabajo ha pasado casi inadvertido, debido a que ellas prestaron ayuda de forma muy discreta y efectiva, empaçada de fervor religioso y su ánimo de defender a la Iglesia católica.

Los gobiernos posrevolucionarios (1917-1934) implantaron un fuerte anticlericalismo, no sólo por la consolidación del Estado laico, sino por los enfrentamientos con la jerarquía y el pueblo católicos; ejemplos de ello son el atentado con bomba que sufrió la imagen de la Virgen de Guadalupe en la antigua Basílica, el 14 de noviembre de 1921; el apoyo del gobierno callista a José Joaquín Pérez Budar para fundar la Iglesia Católica Apostólica Mexicana, que no dependía de Roma, o la colocación de banderas rojinegras en las catedrales de Guadalajara y Morelia.

La suspensión del culto por parte del Comité Episcopal, el 31 de julio de 1926, para protestar en contra de la entrada en vigor de la Ley Calles, que “logró volver más rigurosa la condena de los delitos y faltas en materia de culto religioso y disciplina externa” (Solis, 2013: 11-12), atizó el conflicto y se pasó de la resistencia pacífica a las armas. Así pues, desde agosto de 1926 hasta mediados de 1929, se enfren-

taron el gobierno del entonces presidente Plutarco Elías Calles y grupos de sacerdotes y laicos que intentaron resistirse a la implantación de las reformas a la Constitución de 1857, realizadas por el Congreso Constituyente en Querétaro en 1917, que pretendían restringir la participación de la Iglesia católica en la vida pública mexicana.

Entre las reformas, es preciso destacar las realizadas a los siguientes artículos constitucionales: el 3°, que indicaba que la “enseñanza es libre, pero será laica la que se dé en los establecimientos oficiales de educación” y que “ninguna corporación religiosa, ni ministro de algún culto podrán establecer o dirigir escuelas de instrucción primaria”; el 24°, que señalaba que “todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos de culto respectivo, en los templos o en su domicilio particular”, y por último el 130°, que contemplaba la separación de la Iglesia y el Estado (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos).

Como telón de fondo a la participación femenina en el conflicto bélico, tenemos una serie de documentos papales que alentaban la intervención de los laicos en la vida pública y religiosa. En primer lugar, figuraron las encíclicas de León XIII (1878-1903): *Inscrutabilis dei consilio* –del 21 de abril de 1878– y *Rerum novarum* –del 15 de mayo de 1891–, que marcaron el inicio de la reforma social cristiana. La primera advertía

[...] el triste espectáculo de los males que por todas partes afligen al género humano [...] intestinos conflictos y guerras crueles y sangrientas; el desprecio de las leyes que rigen las costumbres y defienden la justicia [...], la malversación de los fondos públicos, así como la imprudencia de aquellos que, cuanto más se equivocan tanto más trabajan por aparecer defensores de la patria, de la libertad y de todo derecho; esa especie, en fin, de peste mortífera, que llega hasta lo íntimo de los miembros de la sociedad humana, y que no la deja descansar, anunciándole a su vez nuevos acontecimientos y calamitosos sucesos (León XIII, *Inscrutabilis dei consilio*, n. 1).

Como alternativa al socialismo, *Rerum novarum* propuso un modelo de colaboración entre clases sociales a través de la doctrina cristiana “llamando a ambas clases al cumplimiento de sus deberes respectivos y, ante todo, a los deberes de justicia” (León XIII, *Rerum novarum*, n. 15), pues subrayaba que “ni el capital puede subsistir sin el trabajo, ni el trabajo sin el capital” (León XIII, *Rerum novarum*, n. 14).

Se hizo patente la disposición de la Iglesia a trabajar con los laicos a través de la Acción Católica. El papa Pío X (1903-1914), en su encíclica *Il fermo proposito*, con fecha del 11 de junio de 1905, hizo un llamado a la “restauración de todas las cosas en Cristo” (n. 1) y afirmó que la Acción Católica era un verdadero apostolado, puesto que la labor de los católicos en la promoción de obras sociales, por ejemplo, era una forma de vivir los valores cristianos.

San Pío X pidió a los laicos “prepararse cuerda y seriamente, para la vida política, cuando a ella fueren llamados”, promoviendo “el bien social y económico de la patria, particularmente del pueblo, conforme a las máximas de la civilización puramente cristiana” (Pío X, *Il fermo proposito*, n. 18), así como organizarse para la defensa de la fe y fortalecer la presencia de la Iglesia a través de obras sociales: “trabajar por conseguir que las leyes públicas se acomoden a la justicia y se corrijan o se destierren las que le son contrarias; defender, finalmente, y mantener con ánimo verdaderamente católico los fueros de Dios y los no menos sacrosantos derechos de la Iglesia” (Pío X, *Il fermo proposito*, n. 7). Por su parte, Pío XI (1922-1939) propuso en su encíclica *Ubi arcano dei concilio*, fechada el 23 de diciembre de 1922, que los laicos participaran en el apostolado de la Iglesia individual y colectivamente para restaurar y expandir el Reino de Dios.

En tal contexto se desarrollaron las organizaciones femeninas que tuvieron una gran acogida en México porque, independientemente del fervor religioso, fueron espacios públicos aceptados para la participación activa y organizada de las mujeres (Bidegain, 2009: 34-35). Estas asociaciones de base parroquial les permitieron actuar en nombre de la Iglesia y ayudar a la restauración del poder eclesial.

En Jalisco se llevó a cabo el Tercer Congreso Católico Nacional y Primero Eucarístico del 18 al 29 de octubre de 1906. Los trabajos se dividieron en religiosos y sociológicos; se abordaron temas como “la dignidad de la mujer, la santidad del matrimonio y del hogar, la niñez y la familia” (Adame Goddard, 1983) y, conjuntamente, se planteó la obligación patronal de conceder descanso dominical y dar un mejor trato y un salario justo a los obreros.

Después de su arribo a Guadalajara en 1913, el arzobispo Francisco Orozco y Jiménez apoyó la formación de distintas asociaciones organizadas por género y edad, como la Unión de Damas Católicas de Guadalajara –establecida en abril del mismo año– que, además de participar en la catequesis, peregrinaciones y las celebraciones litúrgicas,

[...] contó con la venia del prelado para el desarrollo de sus acciones y contribuir al movimiento del sector femenino católico en defensa de la familia, la religión y la Iglesia, así también promovió el sindicalismo entre las trabajadoras. Al año de creada, la asociación contaba con 10,000 socias, como otros seglares las Damas realizaron su labor social, política, piadosa y caritativa a diferentes escalas, pues visitaban casas, trabajaban en las manzanas y cuarteles urbanos. Estas mujeres focalizaron sus actividades a las parroquias y a las instituciones que apoyaban según sus secciones [...] Impulsaron los círculos femeninos de estudio, escuelas de maestras, academias nocturnas, uniones de empleados y ligas de protección moral para los jóvenes, obreros, niños y de los colegios (Ruano, 2017: 4-5).

Otro ejemplo es la Confederación Obrera Católica de 1919, que se integró a la Confederación Nacional Católica del Trabajo, en 1922, con el nombre de Confederación Católica del Trabajo (CCT); contó con un local, una cooperativa de ropa y medicamentos para sus socios. Asimismo, mantenía “un círculo de estudios prácticos y de propaganda donde Anacleto González Flores, daba clases de oratoria a los obreros para que aprendieran a hablar en público” (Ceballos Ramírez, 1986: 14).

UNA FE SUBVERSIVA: FUNDACIÓN DE LAS BRIGADAS FEMENINAS SANTA JUANA DE ARCO

Los conflictos entre el ejército federal y los cristeros se iniciaron en agosto de 1926 y a partir de ese momento el movimiento se expandió como reguero de pólvora; durante ese periodo muchas mujeres se alejaron de los roles tradicionales que la sociedad exaltaba a ultranza.

Para el tema que nos ocupa, uno de los actores más importantes para el desarrollo de la guerra fue la participación de las mujeres católicas laicas; Jean Meyer, en su obra *La Cristiada*, describe cómo las mujeres no sólo impulsaron a los hombres a involucrarse en la lucha armada, sino que también tuvieron presencia en los campos de batalla. Su intervención en el conflicto religioso puede rastrearse en la revista *David* que, desde 1952 hasta 1968, ofreció a sus lectores una serie de reportajes sobre la participación de las mujeres en aquel movimiento; la recopilación del material fue iniciativa del exjefe cristero Aurelio Acevedo³ que “con motivo de la celebración del xxv aniversario de la iniciación del movimiento cristero, se tomó el acuerdo de formar la Legión de Cristo Rey y Santa María de Guadalupe para agrupar en ella no sólo a quienes empuñamos las armas en aquella contienda gloriosa, sino a todos aquellos hombres, mujeres y niños que, de una manera u otra, cooperaron con nuestro movimiento” (*David*, agosto, 1952).

Entre las historias que rescata, se encuentran las de Petra Cabral y “las viejas” de la familia Quezada (Felipa, Felicitas, Alberta y Clara Durón de Quezada) que se organizaron para auxiliar a los cristeros sin pertenecer a “ninguna sociedad de las que al negocio se dedican”: transportaban alimentos y armas; les daban hospedaje y alimentos y curaban a los heridos, entre otras actividades.

³ Al iniciar el movimiento armado en 1926, Aurelio Robles Acevedo secundó la lucha y alcanzó el grado de general en el Ejército Nacional Libertador y fue miembro de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDR).

Aurelio Acevedo agradece especialmente a María Natividad García González de la siguiente manera:

Por ley de su Constitución la Legión está obligada a conceder a la mujer los mismos derechos que al hombre; pero si eso fuera poco, tenemos además la admiración, la gratitud y el cariño que profesamos a la inolvidable “TIVA” (María Natividad G. González) y a sabiendas de que incurrimos en falta grave para su reconocida y bien probada modestia, nos vemos en la imperiosa necesidad de rendir en esta humilde publicación el más ferviente homenaje a nuestra “Generala” [...] Imposible describir, por ahora, los servicios que prestó a “sus muchachos”, pero podemos adelantar que su casa fue el cuartel general del Grupo de los primeros alzados de Valparaíso [...] (David, octubre, 1952).

Ahora bien, durante este periodo las mujeres católicas rompieron con el modelo tradicional de lo femenino; el 21 de junio de 1927, en Zapopan, Jalisco, el abogado Luis Flores González –miembro de la Unión de Católicos Mexicanos (UCM), mejor conocida como la U–,⁴ Joaquín Camacho y María Goyaz se reunieron con “Cesárea García, Narcisca Delgado, Elodia Delgado, María Bernal, Lola Bernal, María Saldaña, Trinidad Hernández, Enriqueta Landázuri, Refugio Martínez, Nacha Elizondo, Filomena Castellón, Rita Quirarte, Joaquina Vázquez, Sara Flores Arias, Juana González, Josefina Arana y Carmen Sandoval” (Meyer, 2010: 121-122), miembros de la Unión de Empleadas Católicas (UEC), con el propósito de conformar las Brigadas Femeninas Santa Juana de Arco (BB).

⁴ La U fue una organización secreta creada por los padres Luis María Martínez y Adalberto Abascal el 25 de mayo de 1915, durante la misa de Pentecostés, en la capilla del seminario de Morelia. La U tuvo como objetivos defender a la Iglesia y a los católicos e implantar un orden social cristiano en todo el país (Solis, 2008a: 121-137; Solis, 2008b: 25-38). No debe confundirse con la Unión Popular (UP), frente cívico creado en Jalisco en 1925 por el hoy beato Anacleto González Flores.

Para 1929, las BB contaban con más de 25 mil adeptas en Jalisco, Ciudad de México, Aguascalientes, Colima, Durango, Guanajuato, Michoacán, Nayarit, Oaxaca, San Luis Potosí, Sinaloa y Zacatecas, agrupadas en tres comités regionales, lo que refleja el éxito de la organización.

Las brigadistas trabajaron bajo la protección de Juana de Arco (1412-1431), santa guerrera que nació en la región de Lorena (en el noreste de Francia) y a los 14 años escuchó las voces del arcángel Miguel y de las santas Catalina de Alejandría y Margarita de Antioquía, que la instaban a unirse al ejército francés para recuperar los territorios ocupados por los ingleses en la Guerra de los Cien Años (1337-1453). Después de varios intentos, Juana se entrevistó con el delfín, lo que no resulta descabellado pues “en la situación de desamparo y emergencia en que el rey se encontraba, estaba dispuesto a valerse de cualquier recurso disponible”. La doncella consiguió la confianza del rey y partió hacia Orleans encabezando al ejército francés, con tan sólo 17 años.

Aunque en la época muchos pensaron que el levantamiento del sitio de Orleans había sido milagroso, pudo tener una explicación natural: la correlación de fuerzas entre los ingleses y los franceses no era tan desigual como para admitir que un arranque desesperado de éstos no pudiera infundir un vuelco determinante al desenlace. Fue Juana de Arco quien provocó este impulso decisivo, gracias a lo cual la gente de armas combatió y Dios le concedió la victoria (Le Goff, 2013: 355).

En julio de 1429, el delfín fue coronado como Carlos VII, y mientras él pretendía terminar con la guerra mediante acuerdos de paz, Juana insistía en seguir luchando hasta expulsar a los invasores. Cada vez con menos apoyo real, las victorias de la Doncella de Orleans se convirtieron en derrotas hasta que fue capturada por los ingleses en 1430. Una vez en manos inglesas, Carlos VII no quiso o no pudo mediar en la liberación de quien lo había ayudado a subir al trono. En mayo de 1431, Juana de Arco fue condenada a ser quemada en la hoguera acu-

sada de herejía y de vestir como hombre, pese a que ella sostuvo, hasta el final, que cumplía con la voluntad de Dios. Años más tarde, en 1456, se llevó a cabo el proceso de nulidad de condena o de rehabilitación en que se demostró su inocencia.

El 16 de mayo de 1920, 489 años después de su muerte, Juana de Arco fue canonizada y declarada patrona de Francia por el papa Benedicto xv. Así pues, no es raro que esta joven santa fuera el ejemplo a seguir de las brigadistas: al igual que ellas, fue una mujer laica, consagrada a su misión, comprometida con su fe y con la dramática realidad de su tiempo.

El lema de las Brigadas Femeninas Santa Juana de Arco, “Oración y acción”, se inspiró, seguramente, en el del periódico *La Mujer Católica Jalisciense* (LMCJ): “Oración, Acción y Sacrificio” de la Asociación de Damas Católicas, que hacía referencia al *ora et labora* que resume la regla de san Benito de Nursia (480-547). Leticia Ruano analizó esta publicación, vigente de abril de 1921 a diciembre de 1925, y señala que

Sin un orden estricto y constante en sus páginas se abordaban asuntos de los organismos católicos, las actividades de las Damas, la influencia del sacerdote en la sociedad, el hogar, el catolicismo, magisterio eclesiástico, sacramentos, problemas de la sociedad, sociología católica, mundo moderno, perspectivas hacia lo pasado y lo novedoso, sucesos sociopolíticos, campañas contra otras ideologías, historias breves y poesías, relaciones con otros países, la mujer católica, la familia y el activismo de las mujeres (Ruano, 2017: 13).

En sus páginas, este periódico presentó a la mujer como “subordinada al hombre, respetuosa de la jerarquía, ‘casta, humilde, virtuosa y resignada’, ‘ángel del hogar’, defensora de la familia y opuesta a las modas modernas” (Ruano, 2017: 28) y, al mismo tiempo, promovió

[...] el catolicismo social con un nuevo modelo de mujeres militantes confesionales invitadas a salir de la casa y del templo para intervenir los espacios públicos, sociales, cívicos, políticos, piadosos y caritativos. El

perfil social fue subrayado como imprescindible en LMCJ con el objeto de la defensa de la religión y de la Iglesia católica frente a un Estado moderno y revolucionario, una sociedad más secularizada y ante otras ideologías “enemigas” (Ruano, 2017: 29).

La nueva mujer militante que se organizaba y participaba en manifestaciones públicas en contra del gobierno y en defensa de su fe, del culto y de los representantes eclesiásticos, era un paso adelante en el trabajo que realizaban las brigadistas durante la Cristiada; su activismo social y el deseo de “restaurar el Reino de Cristo” las llevó a conformar una organización que ayudó a los cristeros en la batalla.

Alicia Puente señala que las mujeres que participaron en las BB habían pertenecido a Congregaciones Marianas y trabajaban como profesoras, costureras, empleadas domésticas y amas de casa (Puente, 2002: 53), guiadas e inspiradas por la santa guerrera francesa; se exigía a sus miembros secrecía y obediencia a través de dos juramentos: el primero lo realizaban las mujeres a las que invitaban a participar y el segundo lo efectuaban “todos y cada uno de los miembros al ingresar [...] de rodillas delante de un crucifijo” (Meyer, 2010: 126):

SILENCIO — Yo N.N., con el objeto de cooperar al triunfo de la libertad religiosa, juro en nombre de Dios no revelar a nadie, que no fuera mi legítimo superior, la existencia y trabajos de las Brigadas Femeninas Juana de Arco.

OBEDIENCIA — Al mismo tiempo me comprometo, bajo mi palabra de honor, a obedecer fielmente las órdenes de esta Corporación, sin menoscabo de mis demás obligaciones, especialmente familiares.

ABNEGACIÓN — De igual manera prometo también hacerlo todo sin exigir retribución alguna, sino únicamente por Dios y a mi Patria (*Refutación canónico moral*, diciembre, 1928: 21).

El primer “Estatuto” de las BB elaborado en junio de 1927,⁵ permite entender la estructura y objetivos de esta agrupación. El artículo 1º establecía que “Ésta es una sociedad mexicana exclusivamente femenina, civil, libre, autónoma, y RACIONALMENTE secreta, esto es, sus miembros JURAN guardar todo y sólo aquel secreto que sea necesario para salvaguardar la vida de la Institución, la de sus miembros y el amplio desenvolvimiento de su finalidad” (Meyer, 2010: 125).

El “Estatuto” pedía a los miembros ignorarse completamente y los comités regionales fueron subdivididos en grupos:

Capítulo I:

Art. 7: Guerra: fabricación, adquisición, conducción de pertrechos de guerra a los campos de lucha.

Art. 8: Finanzas

Art. 9: Investigación... espionaje, tanto en los campos propios como en los del adversario, a fin de lograr descubrir a tiempo a los desleales y traidores nuestros, como también los movimientos, planes y condiciones del enemigo.

Art. 10: Comunicaciones: se encargará de conducir todo género de cartas.

Art. 11: Beneficencia: rama sanitaria y de beneficencia propiamente dicha (alojamiento y provisiones para los cruzados y sus familias) (Meyer, 2010: 125).

Así, las actividades de las brigadistas consistieron en asistir a heridos y enfermos, atender a las familias de los soldados, reunir dinero, adquirir y transportar armas, llevar correspondencia, esconder sacerdotes y jefes cristeros; todo esto “sin menoscabo de mis demás obligaciones, especialmente familiares”, como les pedía su juramento.

El 7 de noviembre de 1927, María Goyaz fue aprehendida junto con algunas de sus compañeras, mientras asistían a una misa por

⁵ Jean Meyer (2010), en la nota a pie de página 221, señala que entre 1968 y 1969 entrevistó a varias exbrigadistas; una de ellas, María Refugio Ramírez, le facilitó algunos documentos, entre los que estaba el “Estatuto” de las BB.

sus cumpleaños en el local que ocupaba la Unión de Empleadas Católicas; una semana después fue puesta en libertad, aunque casi al mismo tiempo se expidió una orden de arresto en su contra (Vaca, 2009: 259). Agustín Vaca afirma que fue el acecho de la policía lo que obligó a María a trasladarse al Distrito Federal, cambiar su nombre a Celia Gómez y dirigir las operaciones de las BB desde la capital; sin embargo, en las “Actas” de las Brigadas se menciona que

En el mes de Diciembre de 1927 vino a México el Sr. Ayala (q. e. p. d.) con el objeto de establecer aquí en la ciudad una sucursal de las Brigadas de Guadalajara; propuso el asunto al Comité Especial de Guerra y consta que habló y trató este asunto con el Sr. A. y con el Ing. P. determinaron el día en que se habían de instalar las Brigadas, que fue el 7 de Enero de 1928, asistiendo el Sr. Ing. P. a la junta de las primeras personas (todas mujeres) que habían de comenzar a trabajar, como las de Guadalajara. En dicha junta el Ing. P. se puso a las órdenes de las mencionadas Sritas., en nombre de la Liga [...] (*Refutación canónico moral*, diciembre, 1928: 33).

El 4 de marzo de 1928 se constituyó el Consejo Supremo de las Brigadas en la Ciudad de México y Celia Gómez fue nombrada jefe superior; a ella le reportaban la jefe de asuntos militares, la jefe encargada del Detell (la responsable de recibir y consignar los informes de los centros locales y foráneos y de administrar los fondos recaudados), y la jefe de órdenes, que supervisaba la organización de las brigadas locales. Junto a ellas se encontraban el director y el jefe civil: el primero tenía voto de calidad en las reuniones de las BB y participaba en cuestiones administrativas; el segundo era el representante o contacto de las brigadistas con los jefes militares, sin embargo, no tenía voto en las juntas y no podía disponer de personas o dinero.⁶

⁶ Las brigadistas describen el trabajo conjunto que realizaban con sacerdotes, jefes cristeros y miembros de distintas organizaciones; sin embargo, ellas lucharían por su autonomía de acción frente a los líderes de la LNDLR que cuestionaban la secrecía y el rol de la

A decir de las brigadistas, la manera de operar fue difícil, pues las jóvenes llegaban de provincia a la capital sin conocer a sus contactos; una vez en la ciudad eran llevadas a los lugares donde les entregaban la “mercancía”. Dolores Ortega, general de las BB en la Ciudad de México, recuerda que “Teníamos nosotros una famosa casa en el centro, por [la calle de] Moneda; se entraba por un callejoncito, y ahí se hacían los famosos corsés que llevaban las muchachas, todos cargados con parque. Ellas salían y se iban en los trenes, por supuesto que no se cayera uno, porque era difícil levantarse por el plomo que llevaba uno” (Vaca, 2009: 260).

Guadalupe y Ana María Padilla relatan que, en su segundo viaje, como parte de la Comisión de Guerra, transportaron, con tres compañeras más, alrededor de 3 mil cartuchos a Colula; desafortunadamente, el coche que las llevaba se descompuso y “tuvieron la necesidad de bajarse sobre el agua y recorrer a pie una legua hasta el lugar de su destino”. En otra ocasión, rumbo a Zapotlanejo, “el coche les fue infiel y, hundido como estaba en el lodo, echaron pie a tierra para ayudar ellas mismas a sacarlo. El lodo llegaba hasta sus rodillas, de suerte que tuvieron que descalzarse hundiéndose por el peso cada vez más” (*Semblanzas*, 1942: 14).⁷

La revista *David* recoge el testimonio de la señorita María Bernal, que participó con las BB desde 1927. Según cuenta, su primer viaje con pertrechos fue al Cerro Pelón cerca de Tepic, Nayarit, y llevaba entre 700 y 800 cartuchos (*David*, febrero, 1952).

María Antonia “Toña” Castillo de la Cueva, quien trabajó en la Comisión de Guerra, aseguró que conseguían armas y municiones del ejército federal y les “daban a doce centavos el tiro de máuser” (Vaca, 2009: 258); el parque también salía de la fábrica de la Ciudad de Mé-

mujer dentro del movimiento. En los documentos revisados los cargos que se otorgaban a las mujeres se utilizaban en masculino.

⁷ Agradezco al doctor Fernando M. González haberme facilitado una copia de este material.

xico gracias a los obreros católicos o a la corrupción de las autoridades. En el libro *Hasta el cuello en la cristería*, Toña asegura que

Una vez fuimos a empacar el parque en los famosos chalecos a casa de una cuñada de Calles, y allí en su casa empacamos parque, nos facilitó máquinas de coser y todo, llegaron varios cargamentos de parque y luego uno de los cristeros de allí, de los de la quinta columna, llegó muy a la brava y vació parque, porque nos daban parque, y vació el parque en la mesa de billar, ¡ay!, se le fue la señora encima: “No, por Dios, no haga eso, me va a echar a perder la mesa”, y a la carrera sacamos el parque pa’ ponerlo en un rincón. La cuñada de Calles se llamaba Natalia, sabe Dios por dónde viviría, nos llevaban y nos traían en coche, y nosotras nos alojábamos en diferentes partes (Castillo de la Cueva y Vaca, 2003: 114).

La misma Toña, en una entrevista realizada por Fernando M. González, refiere que para reunir fondos su hermana Lola pedía dinero de casa en casa con pistola en mano y que su hogar sirvió para “resguardar” a las personas ricas que los cristeros secuestraban para pedir rescate. Este testimonio no es aislado, pues Jean Meyer destaca que “la madre del P. Reyes Vega había organizado en Guadalajara su propio grupo para procurarse dinero y comprar directamente armas y municiones para su hijo. Tan terrible como él, la anciana practicaba con predilección el sistema de los rescates” (Meyer, 2010: 132).

En cuanto al trabajo de espionaje, Armando Castro Verduzco, director del Museo Regional de la Cristiada en Colima, señala que las esposas de algunos jefes militares fueron miembros de las Brigadas y le informaban a María del Refugio Morales, poetisa colimense, los datos que obtenían de sus maridos para que hiciera llegar la información a los cristeros (Ahumada, 2003: 4).

Por su parte, Margarita Gómez describe que por su trabajo de comerciante se podía desplazar a distintas rancherías, “nomás poniendo oreja a ver qué oíamos y entre tanto y tanto servía mucho, porque íbamos y decíamos: en tal parte hay esto y l’otro, y dijo fulano esto y dijo fulano aquello” (Vaca, 2009: 264).

María Rojas Luna, brigadista desde 1928, señala que ella no conocía la estructura de la organización, sólo trataba con sus jefes inmediatos, testimonio que se repite una y otra vez con las demás mujeres entrevistadas. María comenta que parte de su trabajo dentro de las BB consistió en transportar municiones, ropa y medicinas. Para trasladar parque de una casa a otra, María utilizó el pequeño veliz de su “hermanita que estaba en párvulos y el de una vecinita que nos encomendaban llevar a la escuela, con las dos niñas de la mano y los belicitos [sic] bien rellenos de parque podía pasar [los controles] impunemente” (entrevista con María Rojas Luna, 22 de abril de 1995).

Luis Flores recupera la historia de “los tarsicios”, Rigoberto y Octavio Becerra, de once y siete años respectivamente, miembros de la Cruzada Eucarística de los Niños en la parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe en Guadalajara;⁸ la Cruzada fue parte de la Archicofradía de la Adoración Nocturna del Santísimo Sacramento establecida en México en junio de 1913. Flores señala que conforme avanzaba el conflicto era más difícil transportar provisiones, puesto que los retenes del ejército y la policía secreta se volvieron más rigurosos. Por este motivo, la madre de los tarsicios, de la que sólo sabemos que era viuda, los vistió con ropa muy amplia para ocultar el parque que transportaban (*Semblanzas*, 1942: 12).

Además del acopio de armas, dinero, alimentos y vigilancias, las brigadistas tuvieron a su cargo la atención médica de los combatientes, bajo la dirección del doctor Rigoberto Rincón Fregoso; de este médico sabemos que “tenía un pequeño hospital en Tlaquepaque, en donde curaba a católicos heridos [...] Al parecer, la muerte de Rigoberto había sido planeada como parte de la persecución sistemática llevada a cabo en contra de ‘ex-cristeros’ a raíz del cese oficial de hos-

⁸ San Tarsicio fue un mártir del siglo III que murió a golpes y pedradas porque no quiso entregar a los paganos la Eucaristía que llevaba escondida a los encarcelados. Su culto se popularizó a mediados del siglo XIX y en 1920 surgió en Roma una cofradía con su nombre integrada por niños y jóvenes, con el objetivo de impulsar la piedad eucarística y la participación en la misa.

tilidades entre la Iglesia y el Estado” (Camp, Hale y Vázquez, 1991: 289).

Desde septiembre de 1928 hasta su arresto en junio de 1929, María de la Luz Laraza de Uribe, alias Tesia Richaud, estuvo a cargo de las Brigadas Sanitarias en Occidente y estableció las bases para el trabajo de las integrantes; en ellas indicaba que los miembros de dicha brigada “no deberán exigir retribución alguna por su trabajo, ni rehuir las incomodidades” que se presentaban al desempeñar su trabajo. Además de su labor como enfermeras, podían, “a juicio del Jefe Militar de quien dependen, actuar también como: fabricantes de pertrechos de guerra, correos, contrabandistas, etc.”; para garantizar su seguridad, “en el campamento se acompañarán mutuamente” y, por último, “no deben permanecer mucho tiempo en un mismo lugar” (AHUNAM, 1928a), con el fin de ayudar a la mayor cantidad de heridos.

Una vez organizada la Brigada Sanitaria, Tesia enviaba a los campamentos enfermeras: “escogía mujeres muy feas y ya grandes, unas iban hasta medio tuertas [...] pero en un campamento donde estaban los hombres remontados [...] eran un oasis para ellos, y tener necesidad de escoger mujeres que no retuvieran los hombres en los campamentos” (entrevista a María de la Luz Laraza de Uribe, 14 de febrero de 1983).

Además, las brigadistas se encargaban de un pequeño hospital cristero en las faldas del Volcán de Fuego de Colima, a cargo de Amalia Castell Rodríguez, Viviana Aguilar y Salomé Galindo. En el caso de Colima, el padre Enrique de Jesús Ochoa, alias Spectator, narra que el 4 de noviembre de 1927, en la casa de Francisca Quijano, “harto conocida en los círculos católicos, por su religiosidad, criterio iluminado y grandeza de alma”, se reunieron alrededor de cuarenta jóvenes que “ardían en deseo de cooperar en la defensa armada de la causa de Cristo” (Spectator, 1961, t. I: 334). A esa reunión asistieron Sara Flores Arias, general de las Brigadas en Occidente; la capitán Faustina Almeida, la teniente María de los Ángeles Gutiérrez, el general cristero Dionisio Ochoa y el coronel Antonio C. Vargas, para conformar la brigada con base en Colima:

Con gran abnegación, alegría y santo empeño, sin medir fatiga, ni peligros, tomaron a cuestras el cargo de proveer al Ejército de los Cruzados de Cristo, de todo lo que era necesario: armas, parque, ropa, medicinas [...] Forradas con chalecos dobles de manta [...] llevaban en ellos, entre tela y tela de aquel su corsé o chaleco, una cantidad enorme de cartuchos [...] y así caminaban en trenes y tranvías y aun a pie (Spectator, 1961, t. I: 335).

Virgilio García, en su “Mosaico colimense”, señala que muchas de estas jóvenes estudiaron en el colegio del Sagrado Corazón de Colima y sostuvieron operaciones en Comala, Tecomán y Manzanillo; enseguida describe cómo se conformó este brazo de las BB y hasta podemos conocer su nombre:

Gral. de Brigada, Srita. Francisca Quijano, mujer de bondad a toda prueba, “Hija de María” que supo estar a la altura de las circunstancias por su valor, prudencia y actividad; secundada brillantemente, por la Srita. Profra. Petra Rodríguez, con el grado de Coronel, la señorita María Ortega, con el grado de Tte. Coronel y las Mayores Sritas. Rosa Ávila, Ma. Guadalupe Ramos, Amalia Castell y Julia Gallardo; Capitanes primeros, Josefina Arreguín, Adela López y Ma. Mercedes Santillán; Capitanes segundos, Emilia Gómez, Genoveva Sánchez y Ma. Trinidad Preciado; Tenientes Ma. de los Ángeles Pérez, Estela Sánchez, Hildeliza Ávila, Celsa Rodríguez, Candelaria Borjas, Vicenta Mendoza, Ma. Mercedes Hernández, Amalia Inda, María Arreguín y Aurora Curiel; Subtenientes, Julia Pérez, Adela Bazán, Ma. del Carmen Bazán, Beatriz Cortés, Rosa Castillo, Bibiana Aguilar, Ma. Guadalupe Vargas y María Villalobos (García Cisneros, 1988: 143).

Tres días después, el 7 de noviembre, Sara, Faustina y María de los Ángeles fueron llevadas al campamento de La Yerbabuena, en el volcán de Colima, para fabricar bombas explosivas de mano; iban escoltadas por el capitán Marcos V. Torres. El día 12 se produjo una explosión en el campamento y las tres brigadistas murieron junto con el

general Ochoa y el coronel Vargas (Spectator, 1961, t. I: 360-361; t. II: 227-228).

CONFLICTOS CON LA LIGA NACIONAL DEFENSORA DE LA LIBERTAD RELIGIOSA

Ahora bien, el abastecimiento de las tropas cristeras fue un problema serio para la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDR y también conocida como la Liga).⁹ José Guadalupe de Anda ilustra esta situación en su novela *Los cristeros*, escrita en 1937; el autor narra cómo Policarpo, jefe cristero en Los Altos de Jalisco, envía al Pando y la Pachanga a Guadalajara para pedir dinero y parque al jefe de la Liga, quien con gran tranquilidad les responde lo siguiente: “De fondos andamos muy escasos [...] ¡Como siento no poder auxiliar con dinero! [...] en cambio, aquí les traigo estas reliquias para que los guarde Dios de todo mal y los precava de las balas enemigas; esta jaculatoria para bien morir, quinientos días de indulgencias y la bendición episcopal para toda la gente” (Anda, 1937: 113).

Sin perder de vista que son personajes de ficción, a través de esta novela es posible ejemplificar la importancia de la participación de las mujeres en la Cristiada, con una actitud beligerante y rebasada del ámbito hogareño. J. Guadalupe de Anda narra cómo esa noche llegó al campamento Marta Torres, jefe de las BB, con otras dos jóvenes que, a diferencia de los ligueros, les dotaron de pertrechos: “cada una lleva en las manos un pesado chaleco de lona con quinientos tiros para máuser”, que habían transportado de la Ciudad de México y hasta la frontera (Anda, 1937: 117).

Con tales problemas para abastecer a las tropas, la LNDR vio con buenos ojos el trabajo de las Brigadas, pues ellas conseguían y hacían llegar las armas y el parque a los combatientes. Poco tiempo después,

⁹ Fundada en 1925 en la Ciudad de México, la LNDR tuvo como finalidad reconquistar la libertad religiosa que se había perdido en México durante las primeras décadas del siglo xx. Esta corporación pasó de la resistencia civil a dirigir el movimiento armado.

los dirigentes de la Liga, que pretendían controlar a todas las organizaciones participantes en el levantamiento, se dieron cuenta de que las brigadistas no estaban dispuestas a dejar de ser una sociedad “exclusivamente femenina, civil, libre, autónoma, y racionalmente secreta” y aceptar sus órdenes (González, 2001: 136).

En consecuencia, los enfrentamientos entre estas organizaciones crecieron al punto de ser necesaria una reunión entre el presidente de la Liga, Ramón Villa, y la jefe general de las brigadistas, Celia Gómez. Ésta se llevó a cabo el 22 de junio de 1928 y se pactó la incorporación de las BB a la Liga en los siguientes términos:

Artículo 2 — Las Brigadas Femeninas, pertenecen a la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa como una sección de la misma, encargada de prestar los servicios mencionados.

Artículo 3 — Las Brigadas dependen de la Liga reconociendo la autoridad suprema del Comité Directivo de la misma, y de los Delegados Regionales, sus representantes (AHUNAM, s. f., doc. 2875, inv. 4345-4348).¹⁰

Este acuerdo les permitiría conservar su estructura y organización interna, así como trabajar en toda la República, previa autorización de los representantes de la LNDLR, prestando sus servicios únicamente a los jefes militares reconocidos por el Comité Directivo de la Liga; sin embargo, este acuerdo no cobró el efecto que los ligeros esperaban.

¹⁰ En el fondo de la LNDLR de la Hemeroteca Nacional se encuentra una hoja suelta que dice “Proyecto de arreglo en las dificultades que ha habido entre la asociación de Santa Juana y de Cristo Rey, conservando la primera cierta autonomía, pero quedando bajo la dirección de la segunda”. Por una anotación hecha a mano por Miguel Palomar y Vizcarra, en 1942, parece que esta propuesta fue hecha por el arzobispo Francisco Orozco y Jiménez en junio de 1928. En este documento se pide que las BB envíen la “fórmula de inscripción de sus socios, sus estatutos y estado actual de su desarrollo en toda la Rep. al S., para que este modifique lo que siendo de su incumbencia, fuera menester y de clase la viabilidad de dicha Asociación en el supuesto de que acepte la dirección de A.C.R.”; si bien la fecha y las propuestas de arreglo coinciden con la reunión entre Villa y Gómez, no queda claro si la Asociación de Cristo Rey es otro nombre para Liga o se trata de alguna otra organización (AHUNAM, s. f., doc. 2891, inv. 4389).

El 15 de octubre Gonzalo Bautista y Jorge Téllez se reunieron con Luis Ordóñez en la Ciudad de México para exponerle las quejas del padre Gregorio Aguilar. La primera era que el padre Juan Carranza se había negado a darle la comunión a un grupo de mujeres por pertenecer a las BB; la segunda era que algunos sacerdotes habían dicho que las brigadistas estaban excomulgadas. Aunque no conocemos la resolución que los ligueros dieron a estas quejas, es claro que para las brigadistas estas acciones resultaban más que desconcertantes, puesto que fue justamente su religiosidad la que las llevó a participar de manera activa en la guerra; por lo tanto, la amenaza de excomunión debió haber pesado mucho en el ánimo de estas mujeres.

Ese mismo mes, el señor Rodrigo publicó un “Estudio” en el que se afirmaba que las Brigadas Juana de Arco, a las que nombra “X”, debían sujetarse a la autoridad de la Liga a partir de dos tesis: la primera, que “en los asuntos de que se ocupa X el superior legítimo es la L. N. D. L. R. [sic]”, y la segunda, “mientras X continúe con su independencia de L., con que ha procedido hasta aquí, es contraria por lo menos al espíritu de los documentos de la Iglesia”.

Aunque en la primera premisa el señor Rodrigo defendía el liderazgo de la Liga frente a otras organizaciones, como la U, la segunda resulta más interesante, basada en documentos pontificios en que se condenaba a esta agrupación. Con base en la encíclica *Humanum genus*, de abril de 1884, que constituía la censura más extensa contra la masonería, el señor Rodrigo señalaba que los católicos debían apartarse “no solamente de las sectas masónicas, sino también de todas las que exigen de sus adeptos un secreto que a nadie pueden revelar o de una obediencia absoluta a jefes ocultos” (AHUNAM, 1928b).

Para hacer frente a estas acusaciones, en diciembre de 1928 un grupo de siete personas publicaron la *Refutación canónico moral al Primer estudio de la misma índole hecho por el Sr. Rodrigo contra las Brigadas Femeninas “Santa Juana de Arco”*. En cuanto a la primera tesis, sus autores enfatizaban que “ni el derecho de dirigir la acción bélica o política, ni el de abastecer de pertrechos al Ejército Libertador, incluyen en sí mismos actitud o superioridad jurisdiccionales pro-

piamente dichas sobre nadie” (1928: 17); por tanto, “[...] el PECADO ÚNICO de las Brigadas, para el autor, es su independencia de la Liga. Estando sometidas a la Liga, en la forma en la que él se imagina, ya sus juramentos y sus secretos y compromisos dejan de ser absolutos y pecaminosos. No estándolo, son ILÍCITAS, aunque sus juramentos y promesas sean conforme a las letras y al espíritu de la Iglesia” (*Refutación canónico moral*, 1928: 35).

En referencia a que las BB eran contrarias al espíritu de la Iglesia, reconstruían un fragmento del evangelio de Marcos (9, 37-39) para defender su trabajo:

La Liga a Jesús: “Maestro, estamos viendo que las Brigadas están trabajando por la misma sagrada Causa que nosotros, pero no nos siguen y [...] las vamos a prohibir” — *Jesús a la Liga*: “No queráis prohibirlas, porque [...] el que no es contra vosotros, por vosotros está”. Luego “*dato et non concessio*” que la Liga tuviera potestad para prohibir a las brigadas, no debe hacerlo, se lo prohíbe el mismo Dios (*Refutación canónico moral*, 1928: 24).

Al finalizar su argumento, se preguntaban lo siguiente: “¿Abrirá los ojos el Sr. Rodrigo con este cúmulo de testimonios innegables?”, e insistían en que la molestia de los ligueros radicaba en la independencia con la que trabajan las brigadistas.

Retomando la encíclica *Humanum genus*, concordaban con el señor Rodrigo sobre la condena de la Iglesia a “CIERTAS sociedades secretas, no a todas sino a las que son como la Masonería”, o le recordaban que existían otras como la bula *Ecclesiam a Jesu Christo*, publicada por Pío VII en septiembre de 1821 contra los carbonarios; en ambas, la Iglesia no condenaba el secreto, el juramento o el secreto bajo juramento en sí, puesto que “los tiene confirmados por el uso y los enseña a los fieles”.

Lo que estos documentos censuraban era la absoluta e incondicional secrecía y obediencia a través de un juramento, que no era el caso de las Brigadas; su juramento indicaba “no revelar a nadie, que no fuere mi legítimo superior”; a decir de los autores de la *Refutación*, con

ello se demostraba que no rehuían a la supervisión de alguna autoridad eclesiástica. Agregaban que “siempre la Iglesia ha condenado o reprobado las sociedades secretas, *no las han condenado o reprochado* porque son secretas, sino porque faltan a la fe o a la moral en su *fin* o en sus *medios*, o en *ambas cosas* a la vez”.

Al mismo tiempo, le recordaban al señor Rodrigo que las BB no eran en realidad una sociedad secreta, puesto que contaban con la asesoría de religiosos que “conocen su fin, sus medios y hasta su íntima naturaleza”, y subrayaban que los argumentos que condenaban a las Brigadas también hundirían a la Liga, “puesto que sus jefes, sus trabajos y sus planes, no sólo son ocultos y absolutamente desconocidos para el gobierno actual perseguidor, sino para una *aplastante* mayoría de los católicos mexicanos” (*Refutación canónico moral*, 1928: 28-30).

Enseguida se referían a una serie de acusaciones particulares, entre las que se menciona que cada grupo de brigadistas profería un juramento distinto; en este caso explicaban que las mujeres invitadas a realizar un juramento de silencio “sobre lo que se le va a revelar” para que ella pueda decidir si se integra o no a la organización; una vez que aceptan, realizan un segundo juramento que “constituye el conjunto de las obligaciones de las Brigadas” (*Refutación canónico moral*, 1928: 34).

En la *Refutación canónico moral* también se reflejaron los problemas que existían entre la Liga y la U: los autores afirmaban que la Iglesia nunca había reprobado explícitamente la existencia de esta organización y sólo por eso “*está implícitamente aprobada por la misma*”; además, negaban que “las Brigadas son la ‘U’ con faldas” (*Refutación canónico moral*, 1928: 30).

Esta *Refutación* resultó tan importante para las Brigadas que en enero de 1929 publicaron un nuevo “Estatuto”, en cuyo artículo primero se lee lo siguiente: “Para comprobar la licitud y derechos de las Brigadas Femeninas de Juana de Arco, véase la ‘Refutación Canónico Moral’”, así como que al finalizar la guerra pretendían incorporarse a la Acción Católica Social para formar la Gran Liga Feminista de Mé-

xico y ensanchar el “radio de acción de las mujeres en el suelo patrio” (López Reynaga, 2010: 159-160).

El conflicto escaló y los ligueros acusaron a las brigadistas de recolectar dinero y utilizarlo en su beneficio, además de desobedecer a los sacerdotes que les pedían que se sujetaran a la Liga. Si bien la primera acusación no se puede comprobar, de la segunda podemos pensar que se trata más bien de un ejemplo de la voluntad de defender la causa que consideraban justa y la decisión de defender sus actividades por el bien del movimiento.

Para diciembre de 1928, I. Velasco, representante de la Unión Popular (UP), presentó un documento titulado “Razones y bases sobre un proyecto de arreglo del conflicto existente entre la Liga Defensora de la Libertad Religiosa y las Brigadas de Santa Juana de Arco, propuesto al Comité Directivo de aquella por el representante de éstas”. El autor iniciaba afirmando que admiraba el trabajo de ambas instituciones y que era penoso que, mientras ellas peleaban, los soldados morían por falta de suministros; asegura al Comité Directivo de la Liga que las BB nunca habían querido suplantarlos en sus funciones, como aseguraban algunos ligueros, y que ellas no rehuían llegar a un acuerdo con ellos. También advertía que “las Brigadas están resueltas a continuar trabajando en la misma forma en que lo están haciendo, con la Liga, sin la Liga y a pesar de la Liga, pero jamás contra la Liga y mucho menos contra la causa”.

En el apartado titulado “Lo que el representante cree”, Velasco reafirmaba lo dicho en la *Refutación*, es decir, que la Liga no poseía ninguna jurisdicción civil sobre otras agrupaciones y, por tanto, “las Brigadas pueden lícitamente, si quieren, continuar trabajando en lo que trabajan actualmente, al margen de la Liga, siempre que no contradigan el bien común” (AHUNAM, 1928d).

La solución que proponía Velasco era que las Brigadas se sometieran a la Liga, como lo había hecho la UP, es decir, que “en su régimen externo, estarán absoluta e incondicionalmente sometidas a la Liga como un escuadrón a su Jefe”; los redactores de la *Refutación* retomaban

estas “Razones y bases” y mencionaban que el Comité de la Liga rechazó este acuerdo el 17 de diciembre (AHUNAM, 1928d).

Mientras se intentaba llegar a un convenio entre las partes, un grupo de brigadistas mandó una carta a Enrique Gorostieta, general de la Guardia Nacional, en la que solicitaban que las BB quedaran bajo su mando. Gorostieta informó al presidente del Comité Directivo de la Liga lo ocurrido en una carta fechada el 21 de noviembre de 1928: “Al aceptar usted que las Brigadas queden a mis órdenes, se obtendría por indirecto camino lo que usted no ha podido conseguir, pues yo habría de encontrar la manera de sujetar a esa institución de derecho y de hecho a mis órdenes, como ella desea y entonces automáticamente quedarían sujetas a las de usted, siendo yo como soy el inmediato inferior jerárquico de usted” (AHUNAM, 1928c).

A pesar de este artilugio que propone el general para lograr un frente único, les recuerda a los dirigentes de la Liga que él podría aceptar la propuesta de las Brigadas al ser las dos organizaciones militares y apegándose al derecho militar. Obviamente la respuesta de la Liga fue negativa y, el 28 de diciembre, el general Gorostieta envió una carta al Estado Mayor General de las Brigadas, informándoles la resolución:

Como ofrecí a Uds. en mi última comunicación, me dirigí al C. Presidente de la Liga apoyando la solicitud de Uds. En contestación de fecha 3 del pte. el Sr. Presidente de la Liga, aduciendo razones de índole diversa, se sirve negar lo solicitado.

Yo no estoy de acuerdo con las razones aducidas por el Sr. Presidente de la Liga, pero no tengo otro trámite que dar al asunto, que aceptar sin pestañear tal decisión, pues debo predicar con el ejemplo la obediencia y la unidad de acción, en bien de nuestra causa (AHUNAM, 1928e).¹¹

¹¹ “Carta de E. Gorostieta al Estado Mayor General de las BB. FF. S.J. de A.”, el 28 de diciembre de 1928. Archivo de la LNDLR del AHUNAM.

Por este motivo, Gorostieta terminó su misiva pidiendo a las brigadistas que concluyeran sus conflictos y acataran la autoridad de la Liga, dejando de lado caprichos, ambiciones y vanidades de ambas partes.

Una vez terminado el conflicto religioso, los problemas entre la Liga y las BB continuaron: en septiembre de 1931, el subdirector del Secretariado Social Mexicano, Rafael Dávila Vilchis, envió un memorándum a Pascual Díaz y Barreto, arzobispo de México, en el cual señalaba lo siguiente:

En las Brigadas no pueden trabajar sino las Sritas. y Sras. Católicas que lo deseen; no hay grupos de hombres; por eso su nombre es “BRIGADAS FEMENINAS” [...] su trabajo ha sido el de serenar los ánimos e impulsar a los católicos a las actividades; que si algunas en particular se han dedicado a tales o cuales empresas, la Agrupación como tal no puede responder de ellas; la causa se debe buscar en el ambiente de pesimismo formado por los descontentos y falsedades que continuamente propagan algunos elementos de la Liga [...] las Brigadas Femeninas Santa Juana de Arco están dispuestas a llegar hasta el sacrificio por obedecer a la Autoridad Eclesiástica (AHAM-PDB, 1931a).

Es más, 27 años después, en un memorándum elaborado por Andrés Barquín y Ruiz, firmado el 7 de febrero de 1958, titulado “Intriga de la ‘U’ para adueñarse de la Dirección de la A. C. J. M.”, dedica un apartado a la “Rebelión de las Uistas ‘Brigadas Femeninas Santa Juana de Arco’”, donde hace un recuento de los daños que, según él, las brigadistas, junto con la U, hicieron durante la Cristiada.

DE LA ACCIÓN MILITAR A LA ACCIÓN CATÓLICA

La organización de las BB fue tan efectiva que el gobierno federal no tuvo noticias de ellas hasta 1929; entre marzo y junio la policía dismanteló redes de brigadistas en la Ciudad de México y Jalisco. “El 9 de junio, el gobierno tuvo la satisfacción de capturar a María de la Luz Laraza de Uribe, alias Tesia Richaud, generala de la División de Gua-

dalajara, única jefa capturada en tres años de guerra” y liberada en agosto del mismo año (Meyer, 2010: 125).

Sin embargo, María Luisa Aspe de Armella considera que el fin de las BB se relaciona con los roces al interior del movimiento cristero. Leobardo Fernández, consejero de los dirigentes de la Liga, así como Ramón Silva Martínez y Eduardo Iglesias, miembros de la Compañía de Jesús, se dieron a la tarea de preparar un expediente teológico por el cual Roma obligó a monseñor Orozco y Jiménez a levantar el juramento de secreto el 7 de diciembre de 1928 (Meyer, 2010: 123).

El 12 de enero de 1929, el Estado Mayor General (EMG) de las Brigadas emitió dos comunicados: el primero dirigido al Sub-Comité Episcopal y el segundo a “todas y cada una de las hermanas miembros de dichas brigadas”. A los prelados les confirmaban que a partir de esta fecha “continuarán trabajando como hasta ahora lo han hecho, prescindiendo de aquí en adelante y mientras no se les haga justicia, del juramento y promesas”, debido a que si “retiran sus actividades, los cruzados, sus familias, sus heridos asistidos actualmente por las Brigadas, quedarían abandonados a la más apremiante necesidad” (“Memorándum”).¹² A las brigadistas les solicitaba “reactivar activamente sus labores según el orden ya establecido, pero prescindiendo de aquí y en adelante del juramento y promesas. Por este motivo el EMG deja a cada una de las hermanas la responsabilidad en las observaciones” (Meyer, 2010: 124).

Tras la firma de los arreglos, el 21 de junio de 1929, Pascual Díaz y Barreto, arzobispo de México, y Leopoldo Ruiz y Flores, delegado apostólico, intentaron neutralizar a las organizaciones católicas que habían participado en el movimiento armado. Por este motivo, puso a la cabeza de las Brigadas al padre Miguel Darío Miranda, director del Secretariado Social Mexicano, quien “tomó posesión del importantísimo archivo y [...] lo incineró, perdiéndose con ello no sólo algunos documentos que pudieron parecerle comprometedores, sino

¹² Este documento me lo compartió el doctor Yves Solís.

la fuente histórica más preciosa y extensa de una institución ejemplar por todos conceptos”.¹³

Esto parecería el fin de las Brigadas, sin embargo, el delegado apostólico Leopoldo Ruiz y Flores publicó un comunicado donde les informaba que “conservando su misma organización, trabajarán ahora en el apostolado de la Acción Católica y Social, bajo la dirección del Ilustrísimo Señor Arzobispo de México, Dr. D. Pascual Díaz”. El documento agregaba que las BB serían coordinadas por el arzobispo y no estarían subordinadas a él ni a ninguna corporación. Para “la confirmación de todo lo dicho”, solicitaba reunirse con Celia Gómez el domingo 21 de julio de 1929 en la Delegación Apostólica, ubicada en la calle de Puebla de la Ciudad de México. Llama la atención que el documento esté dirigido a Celia, seudónimo de María Goyaz.

Al parecer la reunión sí se llevó a cabo y el 7 de agosto de 1929 el arzobispo Pascual Díaz escribió otra carta dirigida a Celia en la que declaró no dudar en recomendarlas como una “fuerza digna de ser aprovechada para ese objeto”, pues le era “manifiesta la obediencia y adhesión incondicional [...] y constándonos además de su disposición y aptitud para operar con Nos en el apostolado de la Acción Católica” (AHUNAM, 1929).

Para llevar a cabo estos trabajos, las BB celebraron su Primer Congreso Nacional los días 14, 15 y 16 de septiembre de 1929. En la reu-

¹³ Antonio Rius Facius (1960: 258). Esta versión es retomada por Meyer (2010, t. 3: 121), y por Vaca (2009: 55). Ahora bien, Luz Ontiveros Parga, hija de Bartolomé Ontiveros, le contó a Fernando M. González que, en 1930, Francisco Orozco y Jiménez, arzobispo de Guadalajara, le ordenó a su padre quemar su libro *Los cristeros*; este intento de censura se debía a que Ontiveros nombraba a supuestos miembros de la U entre los que se encontraban los futuros obispos Miguel Darío Miranda (González, 2001: 37) y Manuel Yerena y Camarena.

Algo parecido ocurrió con el libro *El excelentísimo y reverendísimo Sr. Dr. D. Pascual Díaz y Barreto, arzobispo de México*, de Alberto María Carreño. El doctor Mario Ramírez Rancaño da cuenta de cómo muchos ejemplares de este libro fueron incinerados en 1933 para intentar frenar las comprometedoras afirmaciones que se hacían sobre algunos ligueros.

Lo mismo ocurrió con el archivo de la U, a decir del doctor Bernardo López Capilla, miembro del Estado Mayor de Jesús Degollado Guízar, entrevistado por Fernando M. González; estos eventos parecen sustentar la afirmación de que el archivo de las Brigadas corrió la misma suerte, por lo menos tangencialmente.

nión inaugural estuvieron presentes los fundadores María Goyaz y Luis Flores González, así como el padre Miguel Darío Miranda como representante del arzobispado. En el programa se especificaba que “ninguna persona puede tener acceso a los salones sin el correspondiente boleto o invitación expresa [y] todos los boletos son personales” (AHAM-PDB, 1931b). En un pequeño informe se señala que el día 15 se habló sobre la historia de las Brigadas y la beneficencia; el día 16 se trató sobre los fondos, prensa, piedad y moda, formación de cooperativas y fundación de periódicos y desarrollo de la Acción Católica.

Las actividades concluyeron con una comida donde se reconoció a las brigadistas que habían muerto en el cumplimiento de su deber y con un discurso del general Heriberto Navarrete, S. J., combatiente de Los Altos de Jalisco, en el que agradecía a las brigadistas “lo que hicieron por los soldados de Cristo en la pasada lucha y alentándolas a seguir trabajando” (AHUNAM, 1929b).

Las BB se integraron a la Acción Católica como una asociación confederada, es decir, eran un grupo ya existente que “dentro de la coordinación o disciplina del conjunto [de Asociaciones Nacionales] persiguen un fin específico, particular, en el campo de la Acción Católica” y se regían según sus propios “Estatutos” (*Estatutos generales de la Acción Católica Mexicana*, 1930: 9). Durante los siguientes años, las Brigadas, cuya sede estaba en la Ciudad de México, convocaron a sus miembros a participar de su nueva labor. En el primer número de su periódico, *El Informador de las Brigadas Femeninas de Sta. Juana de Arco*, la editora Berenice Ortiz presentó su nuevo programa de trabajo:

- a- fomento de vocaciones eclesiásticas y sostenimiento del Seminario;
 - b- catecismos especiales en las vecindades, ranchos e lugares abandonados;
 - c- beneficencia;
 - d- preparación técnica de nuestras HH, especialmente de las que han sido perseguidas y cuyo porvenir es oscuro;
- FIELES HERMANAS: al trabajo con el entusiasmo de siempre (año I, núm. I, enero de 1930: 1).

A pesar de este llamado, parece que muchas exbrigadistas no quisieron incorporarse a este nuevo movimiento. Las entrevistadas dejaron el activismo y regresaron a su vida privada sin mayores preocupaciones, y otras mantuvieron sus antiguas prácticas. En varios números se hizo un llamado a no participar en actividades condenadas por sus superiores, sin embargo, Jesús Padilla Martínez, “lugarteniente de Lauro Rocha en lo que se denominó la ‘segunda’ (1934-1940), aseguró que para ese levantamiento ya no existían las brigadas femeninas como tales” (González, 2001: 258).

La última noticia que se tiene de ellas es una carta fechada el 2 de julio de 1952, en la cual el licenciado Carlos Rovalo y Fernández, secretario nacional de la Acción Católica, pide a Leonor Oñarte, presidenta de las BB, el resumen del trabajo que han realizado para integrarlo al “Informe general” que presentarían en el Congreso Mundial del Apostolado de los Laicos en octubre del mismo año en Roma (AACM, 1952).

CONSIDERACIONES FINALES

Durante tres años las Brigadas Femeninas Santa Juana de Arco movilizaron a cientos de mujeres por distintos estados para la recolección de armas, municiones y dinero, así como para facilitar el traslado de jefes cristeros, entre otras muchas actividades; sin embargo, es poco lo que se sabe de esta organización.

La imagen de la mujer tímida, sumisa y enrebozada se desvanece cuando se conoce a las cristeras que, con gran convicción y fervor religioso, transportaban parque en sus canastas y cuerpos a pesar de los obstáculos que se presentaron al enfrentarse con la Liga. No obstante la oposición masculina, las brigadistas estuvieron dispuestas a trabajar para la causa que ellas consideraban justa desde la clandestinidad y guardando celosamente la secrecía.

La guerra, como una situación límite, permitió que estas mujeres rompieran con un sistema de prejuicios que las sujetaba a la supervisión y protección de sus padres o esposos; su participación las lle-

vó a dejar las escuelas, los templos y sus hogares –lugares en los que estaba bien vista la actividad femenina–, para remontar montañas, fundar hospitales o elaborar explosivos. Si bien hay múltiples temas que rodean esta propuesta de investigación y en los últimos años han aparecido estudios recuperando la participación de las mujeres en las esferas públicas de la historia de México, son pocos los que hasta ahora se han ocupado de recuperar las formas de organización militar femenina católica durante el movimiento cristero.

Por este motivo, es necesario destacar que hubiese sido enriquecedor consultar los documentos que surgieron del interior de las Brigadas, con sus propias reflexiones y versiones de los acontecimientos; se podría apreciar mejor su complejidad, la logística de sus operaciones o las diferencias que surgieron al interior del movimiento.

La movilización de las BB debió tener un gran impacto social y político en México, ya fuese a través de la Acción Católica, a la que se incorporaron al terminar la guerra, o modelando aspectos de su identidad al regresar a sus actividades cotidianas.

Al poco interés que se ha mostrado para abordar el tema de las mujeres cristeras, tenemos que sumar el reto que representa la escasa información archivística e historiográfica sobre el tema; sin lugar a dudas falta mucho por descubrir y dilucidar sobre el trabajo de las brigadistas durante y después del movimiento cristero.

FUENTES CONSULTADAS

Archivos

Archivo de la Acción Católica Mexicana (AACM).

AACM (1952). “Carta de Carlos Rovalo y Fernández a Leonor Oñarte”, 2 de julio.

Archivo de la Acción Católica Mexicana, 2.17.6. Organizaciones relacionadas con la ACM-Brigadas Femeninas Santa Juana de Arco.

Archivo Histórico del Arzobispado de Guadalajara (AHAG).

Archivo Histórico de la Arquidiócesis de México (AHAM).

AHAM-PDB (1931a). “Memorándum que presenta el asistente eclesiástico de las Brigadas Femeninas de Santa Juana de Arco sobre las acusaciones que

- de las mismas hace la LNDLR”, 22 de septiembre. Sec. Secretaría arzobispal, serie Asociaciones religiosas, caja 86, exp. 91.
- AHAM-PDB (1931b). “Programa del Primer Congreso General de las Brigadas Femeninas Santa Juana de Arco”. Sec. Secretaría arzobispal, serie Asociaciones religiosas, caja 86, exp. 91.
- Archivo Histórico Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación (AHUNAM-IISUE). Fondo Conflicto Religioso-Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR). AHUNAM (1928a). “Bases para la Brigada Femenina”. Guadalajara, Firma Tesia Richaud. Fondo Conflicto Religioso (cristeros)-LNDLR, folio 82.
- AHUNAM (1928b). “Estudio del Sr. Rodrigo sobre las Brigadas Femeninas, el cual afirma que estas no pueden constituir una sociedad que además de secreta pretende ser independiente de las autoridades legítimas de la Liga”, octubre. Fondo Conflicto Religioso-LNDLR, doc. 5126, inv. 6658-6707.
- AHUNAM (1928c). “Informe de E. Gorostieta al Comité Directivo de la Liga”. Fondo Conflicto Religioso-LNDLR, doc. 5157, inv. 6745.
- AHUNAM (1928d). “Razones y bases sobre un proyecto de arreglo del conflicto existente entre la Liga y las Brigadas de Santa Juana de Arco propuesto al C.D. de la Liga por el representante de las Brigadas”, 8 de diciembre. Fondo Conflicto Religioso-LNDLR, doc. 5081, inv. 6548-6555.
- AHUNAM (1928e). “Carta de E. Gorostieta al Estado Mayor General de las BB. FF. S.J. de A.”, 28 de diciembre.
- AHUNAM (1929a). “Circular”, agosto. Fondo Conflicto Religioso-LNDLR, inv. 7108, doc. 5328.
- AHUNAM (1929b). “Informe de la Asamblea del 1er Congreso Nacional de las BFJA”, septiembre. Fondo Conflicto Religioso-LNDLR, inv. 7105-7107, doc. 5326-5327.
- AHUNAM (s. f.). “Estatuto de las Brigadas Femeninas ‘Juana de Arco’, organización perteneciente a la LNDLR, con sus funciones y atribuciones”. S.F., S.L. Sin firma. Fondo Conflicto Religioso-LNDLR, doc. 2891, inv. 4389; doc. 2875, inv. 4345-4348.

Bibliografía

- Acuña Cepeda, Mirtea Elizabeth, y Florentina Preciado Cortés (2009). “El papel de las mujeres durante la Cristiada”. En *X Congreso Nacional de Investigación Educativa*, Veracruz, del 21 al 25 de septiembre de 2009. Disponible en: <www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v10/pdf/area_tematica_09/ponencias/0269-F.pdf> (Consulta: 4 de octubre de 2019).

- Acuña Cepeda, Mirtea Elizabeth, y Florentina Preciado Cortés (2011). "Mujeres en combate: la Cristiada". En *Mujeres y acciones: aspectos de género en escenarios diversos*, coordinado por Noemí Ehrenfeld Lenkiewicz, 73-107. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa/Universidad de Colima. Disponible en <<http://bvirtual.ucol.mx/librosudec/mujeresyacciones.pdf>> (Consulta: 4 de octubre de 2019).
- Adame Goddard, Jorge (1983). "Influjo de la doctrina social católica en el artículo 123 constitucional". *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*. Revista del IJ-UNAM, vol. 16, núm. 47 (mayo-agosto): 423-448.
- Aguirre, Rafael (2009). "La mujer en el cristianismo primitivo". *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*. Estella: Verbo Divino.
- Ahumada, Abelardo (2003). "El Museo Regional de la Cristiada". *Diario de Colima*, 21 de septiembre, p. 4.
- Anda, J. Guadalupe de (1937). *Los cristeros. La guerra santa en Los Altos*. México: Imprenta Mundial.
- Aspe Armella, María Luisa (2008). *La formación social y política de los católicos mexicanos. La Acción Católica y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*. México: Universidad Iberoamericana.
- Bidegain, Ana María (2009). *Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del catolicismo latinoamericano*. Buenos Aires: San Benito.
- Camp, Roderic A.; Charles A. Hale, y Josefina Zoraida Vázquez (coords.) (1991). *Los intelectuales y el poder en México: Memorias de la VI Conferencia de Historiadores Mexicanos y Estadounidenses*. México: El Colegio de México-UCLA, Latin America Center.
- Carreño, Alberto María (1943). *El arzobispo de México: Exmo. Sr. Don Pascual Díaz y el conflicto religioso*, 2a. ed. México: Ediciones Victoria.
- Ceballos Ramírez, Manuel (1986). *El sindicalismo católico en México, 1919-1931*. México: El Colegio de México.
- Castillo de la Cueva, María Antonia, y Agustín Vaca (2003). *Hasta el cuello en la cristería: Antonia Castillo platica con Agustín Vaca*. Zapopan: El Colegio de Jalisco.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* (texto original). Disponible en <www.constitucion1917.gob.mx/work/models/Constitucion1917/Resource/251/1/images/30_PDF.pdf> (Consulta: 4 de octubre de 2019).
- Estatutos Generales de la Acción Católica Mexicana*. México, 1930.
- García Cisneros, Virgilio (1988). "Mosaico colimense". En *La educación superior en Colima*, vol. I, coordinado por Manuel Velasco Murguía. Colima: Universidad de Colima.
- González, Fernando M. (2001). *Matar y morir por Cristo Rey. Aspectos de la Cristiada*. México: Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM/Plaza y Valdés.

- González, J. J. (1930). *Los cristeros*. México: s. e.
- González Ruiz, Edgar (2004). *Los otros cristeros y su presencia en Puebla*. Puebla: Gobierno del Estado de Puebla/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Cuadernos del Archivo Histórico Universitario.
- Guerra Manzo, Enrique (2015). *Del fuego sagrado a la Acción Católica. Los católicos frente al Estado en Michoacán (1920-1940)*. México: El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma Metropolitana/ITACA.
- Gutiérrez Gutiérrez, José G. (1975). *Mis recuerdos de la gesta cristera*. Guadalajara: Impresiones comerciales.
- Juan Pablo II (1988). *Mulieris dignitatem*. Disponible en: <www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html> 15 de agosto (Consulta: 19 de septiembre de 2021).
- Le Goff, Jacques (coord.) (2013). *Hombres y mujeres de la Edad Media*. México: Fondo de Cultura Económica.
- León XIII. Encíclica *Inscrutabili dei consilio*. Disponible en <https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_21041878_inscrutabili-dei-consilio.html> (Consulta: 20 de octubre de 2019).
- León XIII. Encíclica *Rerum novarum*. Disponible en <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html> (Consulta: 4 de octubre de 2019).
- López Menéndez, Marisol (coord.) (2016). *Mártires, santos, patronos. Devociones y santidad en el México del siglo XX*. México: Universidad Iberoamericana.
- López Reynaga, Jorge (2010). *Mujeres cristeras. Entrevistas y semblanzas de brigadistas y cristeras*. México: Jorge López Reynaga.
- López Ulloa, José Luis (2013). *Entre aromas de incienso y pólvora: los Altos de Jalisco, 1917-1940*. México: Universidad Iberoamericana/El Colegio de Chihuahua/Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Martínez A., José Antonio (2001). *Los padres de la guerra cristera. Estudio historiográfico*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato.
- “Memorándum para el señor canónigo Doctor Don Enrique de Jesús Ochoa por Andrés Barquín y Ruiz, 36”, documento.
- Meyer, Jean (2010). *La Cristiada. Los cristeros*. México: Siglo XXI Editores.
- Naranjo Tamayo, Omayda (2014). “La mujer mexicana de la primera rebelión de los cristeros (1926-1929): una mirada historiográfica”. *Historiografías. Revista de Historia y Teoría* 8 (julio-diciembre): 121-137. Disponible en: <www.unizar.es/historiografias/numeros/8/naranjo.pdf> (Consulta: 4 de octubre de 2019).
- Negrete, Martaelena (1988). “La crisis del Estado liberal”. En *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en México, 1930-1940*, pp. 191-240. México: El Colegio de México.

- Olimón Nolasco, Manuel (2007). *Paz a medias. El "modus vivendi" entre la Iglesia y el Estado y sus crisis (1929-1931)*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.
- Olimón Nolasco, Manuel (2008). *Diplomacia insólita. El conflicto religioso en México y las negociaciones cupulares (1926-1929)*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.
- Ortoll, Servando, y Julia Preciado (coords.) (2016). *¿Por Dios o por la mitra? Obispos, cristeros, evangélicos, 1926-1992*. Zapopan: El Colegio de Jalisco.
- Pablo VI (1965). *Clausura del Concilio Ecueménico Vaticano II. Mensaje a las mujeres*, 8 de diciembre. Disponible en: <www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf_pvi_spe_19651208_epilogo-concilio-donne.html> (Consulta: 19 de septiembre de 2021).
- Pío X. *Il fermo propósito*. Disponible en: <<https://buenpastor.com.mx/wp-content/uploads/2018/03/Il-Fermo-Proposito.pdf>> (Consulta: 20 de octubre de 2019).
- Puente Lutteroth, María Alicia (2002). *Movimiento cristero: una pluralidad desconocida*. México: Progreso.
- Puente Lutteroth, María Alicia (2009). *No éramos bandidos... tan sólo cristianos. Islas Marías, 1929: Narración testimonial del profesor José Refugio Padilla Galindo*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.
- Ramírez Padilla, Marco Fabricio (coord.) (2007). *La guerra de religión en México (1926-1929)*. México: Palabra de Clío.
- Refutación canónico moral al Primer estudio de la misma índole hecho por el Sr. Rodrigo contra las Brigadas Femeninas "Santa Juana de Arco" (1928)*. México, diciembre.
- Rius Facius, Antonio (1960). *Méjico cristero. Historia de la ACJM 1925-1931: grabado en madera de la camisa y viñetas de Ángel Zamarripa*. México: Patria.
- Romero de Solís, José Miguel (2006). *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México, 1892-1992*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana/El Colegio de Michoacán/Archivo Histórico del Municipio de Colima/Universidad de Colima.
- Ruano, Leticia (2017). "La mujer católica jalisciense: contextos y fronteras". *Intersticios Sociales* 13 (marzo): 1-34. Zapopan: El Colegio de Jalisco.
- Semblanzas de las Brigadas Femeninas "Santa Juana de Arco". Escritas por el jefe de las mismas Luis Flores González*. México, 1942.
- Solis Nicot, Yves Bernardo Roger (2008a). "Asociación espiritual o masonería católica: la U". *Istor* (primavera): 121-137.
- Solis Nicot, Yves Bernardo Roger (2008b). "El origen de la ultraderecha en México: la U". *El Cotidiano*, pp. 25-38.
- Solis Nicot, Yves Bernardo Roger (2013). *El replique silencioso. Los obispos, los laicos y la suspensión de culto de 1926*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.

- Solis Nicot, Yves Bernardo Roger (coord.) (2018). *Sociedades secretas clericales y no clericales en México del siglo xx*. México: Universidad Iberoamericana.
- Spectator (1961). *Los cristeros del volcán de Colima. Escenas de la lucha por la libertad religiosa en México, 1926-1929*. México: Jus.
- Vaca, Agustín (2009). *Los silencios de la historia: las cristeras*. Zapopan: El Colegio de Jalisco.
- Velasco Murguía, Manuel (1988). *La educación superior en Colima*, vol. I. Colima: Universidad de Colima.

Publicaciones periódicas

- David (1952). Órgano Oficial de la Legión de Cristo Rey y Santa María de Guadalupe. Veteranos de la Guardia Nacional (Cristeros). México, año I, segunda época.
- David (1960). "Mujeres cristeras. Primeras Brigadas de La Unión-Srita. María Bernal". México, año XI, núm. 102, segunda época, febrero.
- El Informador de las Brigadas Femeninas de Sta. Juana de Arco (1930). Periódico. México, año I, núm. I, enero.

Grabaciones

- Entrevista a Dolores Ortega de Díez de Sollano por Jesús Gómez Fregoso, Ciudad de México, 7 de septiembre de 1978.
- Entrevista a María de la Luz Laraza de Uribe por Fernando M. González. Guadalupe, Jalisco, 14 de febrero de 1983.
- Entrevista a María Rojas Luna por Fernando M. González, 22 de abril de 1995.
- Entrevista a Toñita Castillo por Fernando M. González, 2 de agosto de 1990.

Documental

- La Cristiada*. México: Clío/Siglo xx. Disponible en: <<https://youtu.be/PqI7kXxkTqs>> (Consulta: 4 de octubre de 2019).

Un secreto imputado: la denuncia católica contra la *conjura del silencio*, 1926-1929

Ariadna Guerrero Medina¹

Mientras en México se desarrollaba el conflicto armado religioso (1926-1929), el mundo católico proclamaba que, en torno a estos acontecimientos, existía un interés común a diversos gobiernos y medios de comunicación por ocultar la verdad sobre la “persecución anticatólica” emprendida por el gobierno de Plutarco Elías Calles (1924-1928). Este supuesto ocultamiento fue denominado como una *conjura del silencio*. En una época en la que la Iglesia se volcaba a la defensa de la realeza social de Cristo, diversos actores católicos extranjeros –el papa Pío XI, escritores y periodistas franceses, alemanes e italianos– denunciaron la llamada *conjura del silencio* sobre México, a la que definieron como un acto conspirativo fraguado por “fuerzas anticatólicas”, es decir, por la masonería, el protestantismo, el liberalismo y el socialismo.

El discurso sobre una supuesta *conjura del silencio* en torno a los acontecimientos mexicanos, fraguada desde las prensas del periodismo laico o *mundano*, fue una manifestación de la cultura conspirativa que provenía del catolicismo ultramontano del siglo XIX. Este catolicismo, intransigente frente a las ideas políticas y filosóficas de

¹ Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

la modernidad,² se caracterizó por la concepción de un mundo maniqueo, esto es, un mundo dividido entre las fuerzas de Dios y de la maldad, un mundo que era escenario de la *gran batalla* entre la *verdad* y el *error* –como lo había dicho san Agustín desde el siglo v– y de la alianza conspirativa entre los enemigos de la cristiandad: masones, judíos, protestantes, liberales y socialistas. A partir de esta lógica maniquea, sólo se podía estar de lado de la “Iglesia de Cristo” o de la “Sinagoga de Satán”, pues todo aquello que no era católico era identificado como parte innegable de la permanente e infatigable “rebelión satánica”, la cual consistía en una conspiración que buscaba destruir todos los cimientos de la cristiandad (Clark, 2003: 40).

Desde esta visión católica intransigente, la guerra de los cristeros fue entendida como una gesta a favor de la libertad religiosa y de los derechos de la Iglesia, como un episodio que recordaba los primeros tiempos del cristianismo y como un gran martirologio que aportaba “nuevas páginas de gloria a la historia del cristianismo”. El discurso sobre la *conjura del silencio* coincidiría con la denuncia de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR)³ en torno a que los representantes del callismo en el extranjero –los cónsules mexica-

² El rechazo católico frente a las ideas de la modernidad quedó plasmado en el *Syllabus errorum*. *Catálogo que comprende los principales errores de nuestra época señalados en las encíclicas y otras cartas apostólicas de nuestro santísimo Señor Pío Papa IX*, documento de 1864. En este documento se señalaban y se condenaban todos los principios emanados del proceso revolucionario iniciado en 1789, los cuales eran considerados contrarios al orden social, moral y religioso, y entre ellos se encontraba el panteísmo y el racionalismo, el indiferentismo, el socialismo, la francmasonería, el galicanismo y el laicismo, principalmente. Elisa Cárdenas Ayala inscribe el *Syllabus* en la larga historia del proceso de secularización de las sociedades católicas occidentales. De acuerdo con la autora, la publicación de este documento pontificio significó una manifestación clara de la política anatematizadora de la Iglesia y una ratificación de la postura intransigente católica frente a las nuevas corrientes de pensamiento (Cárdenas, 2015: 728). El *Syllabus* puso en evidencia la fuerza de la corriente ultramontana e intransigente dentro de la Iglesia. Al condenar los *errores del mundo moderno*, el documento reprobaba, implícitamente, la reconciliación que habían planteado los católicos liberales entre la religión y los principios emanados de la Revolución francesa: racionalismo, individualismo, liberalismo y secularización.

³ En adelante la Liga.

nos- censuraban la información sobre la lucha de los católicos mexicanos y difundían una serie de “infamias y calumnias” contra ellos.

Es difícil plantear cómo ha sido analizado este tema, pues la historiografía ha brindado una atención escasa a esta concepción del catolicismo de los años veinte del siglo pasado. En su estudio y recopilación de las notas de *L'Osservatore Romano* sobre el conflicto religioso en México, Juan González Morfín no se percató de la presencia del discurso sobre la *conjura del silencio* en las páginas del diario vaticano y, en general, en la prensa católica europea de la época (González Morfín, 2014). Por otra parte, en obras sobre la difusión del conflicto cristero en el extranjero, autores como Franco Savarino (2003) y Massimo de Giuseppe (2010) tampoco han reparado en que la labor propagandística realizada por los representantes de la Liga en Europa estuvo determinada por la denuncia del “ocultamiento de la verdadera situación” que enfrentaban la Iglesia y los fieles en México. Recientemente, Paolo Valvo ha explicado la manera en la que la Santa Sede trató de influir en la opinión pública internacional y en los gobiernos a través de la presión ejercida por las nunciaturas y las delegaciones apostólicas, a las cuales les fue transmitida la orden de pronunciarse en contra de la “bárbara persecución religiosa en México” (Valvo, 2016: 261). De manera concreta, Valvo ha destacado que la idea de la *conjura del silencio* en el ambiente católico de esos años aludía a la “convicción de que había una alianza tácita, de naturaleza transnacional, en contra de la Iglesia mexicana” (Valvo, 2018: 235).

Lo que hasta ahora no se ha explicado, y lo que intentaré exponer en las siguientes páginas, es que la *conjura del silencio* permite adentrarse en el catolicismo intransigente de la Europa de entreguerras, entender la actuación de los representantes de la Liga en territorio europeo y observar los rasgos transnacionales que cobró el conflicto religioso mexicano.⁴ Parto de la afirmación de que el discurso sobre la

⁴ Al considerar que la *conjura del silencio* fue una estructura discursiva propia del catolicismo europeo del periodo de entreguerras, en este trabajo dejo fuera la revisión de lo sucedido con el activismo pro cristero en Estados Unidos. Si bien el papel del catolicismo

conjura del silencio no se restringió al medio europeo pues, a partir de 1928, fue adoptado y explotado por la Liga porque coincidía con el reclamo que, desde 1926, había tratado de dar a conocer al mundo y que se sintetizaba en la afirmación acerca de que “el callismo censuraba a los católicos dentro y fuera del país”. Por ello, enseguida abordó los primeros señalamientos de la Liga en contra de los representantes del gobierno mexicano en el extranjero y, brevemente, explicaré las consecuencias concretas de dichas denuncias. Posteriormente, me refiero a las diversas voces católicas que aludieron a la *conjura del silencio*, resaltando el significado que ésta adquirió en el marco del catolicismo europeo de la época. Por último, expongo los efectos que este discurso tuvo en el posicionamiento y en las acciones de la Liga en 1928.

LAS PRIMERAS MANIFESTACIONES

A mediados de 1926, la Santa Sede solicitó a sus representantes en el extranjero que unieran a los católicos de todo el mundo en oración por México para el siguiente 1 de agosto. La fecha resultaba significativa por dos razones. En primer lugar, porque coincidía con el ini-

estadounidense –el activismo de los Knights of Columbus, la intermediación de la National Catholic Welfare Conference (NCWC), la contención del gobierno del presidente Calvin Coolidge frente al ánimo pro cristero que se gestó en el país, el cabildeo de diversos miembros de la Liga y de la propia jerarquía eclesial mexicana, y la influencia de grupos de poder como industriales petroleros, entre otros– resulta fundamental para entender el rumbo que tomó el conflicto cristero. Este texto se centra en la recepción que éste tuvo en territorio europeo. Sobre el tema de Estados Unidos y el catolicismo mexicano de los años veinte, véanse los siguientes trabajos: Elizabeth Ann Rice. “The Diplomatic Relations between the United States and Mexico, as Affected by the Struggle for Religious Liberty in Mexico, 1925-1929” (1959); Servando Ortoll. “Catholic Organizations in Mexico’s National Politics and International Diplomacy (1926-1942)” (1987); Fernando M. González. *Matar y morir por Cristo Rey. Aspectos de la cristiada* (2001); Matthew A. Redinger. *American Catholics and the Mexican Revolution, 1924-1936* (2005); Jean Meyer. *La cruzada por México. Los católicos de Estados Unidos y la cuestión religiosa en México* (2008); Yves Solis Nicot. “El Vaticano y los Estados Unidos en la solución del conflicto religioso en México. La génesis del *modus vivendi* real: México 1929-1938” (2014); Stephen J. C. Andes. *The Vatican and Catholic Activism in Mexico and Chile. The Politics of Transnational Catholicism, 1920-1940* (2014); Julia Young. *Mexican Exodus: Emigrants, Exiles and Refugees of the Cristero War* (2015).

cio de la suspensión de cultos decretada por el episcopado mexicano debido a la entrada en vigor de la Ley sobre delitos y faltas en materia de culto religioso y disciplina externa –también conocida como Ley Calles–, que puntualizaba las penas y los castigos que recibirían quienes infringieran las disposiciones establecidas por la Constitución de 1917 en materia religiosa; por ejemplo, las prohibiciones de actos de culto públicos, de asociaciones religiosas con fines políticos y de impartición de enseñanza religiosa en establecimientos de educación básica públicos y privados.⁵ En segundo lugar, la fecha asignada por la Santa Sede para la celebración de la oración universal por México coincidía con la conmemoración de san Pietro in Vincoli (san Pedro Encadenado), aspecto que relacionaba implícitamente el martirio de los primeros cristianos con los recientes acontecimientos mexicanos.

Para llevar a cabo la oración universal por México, el 2 de julio de 1926 el cardenal Pietro Gasparri, secretario de Estado de la Santa Sede, envió una circular a todas las nunciaturas y delegaciones apostólicas pidiéndoles, a nombre del papa, que “mandasen hacer públicas rogativas por México” (López Ortega, 1944: 27). En la circular, el cardenal subrayaba que, en nombre de una “hipócrita y pretendida legalidad”, el gobierno mexicano estaba llevando a cabo una verdadera persecución contra la religión católica: expulsión de los representantes pontificios y religiosos extranjeros, reducción del número de los sacerdotes permitidos y allanamiento de los templos. En palabras de Gasparri, el papa había considerado que las angustias de los católicos mexicanos exigían la oración de los fieles de todo el mundo (AA. EE. SS., 1926).

En Europa y América Latina, el llamado del papa provocó jornadas de oración, procesiones, cartas y mensajes de apoyo dirigidas al clero mexicano, así como un buen número de manifestaciones de solidari-

⁵ “Ley que reforma el Código Penal para el Distrito y Territorios Federales sobre delitos del fuero común y delitos contra la Federación en materia de culto religioso y disciplina externa”, *Diario Oficial de la Federación*, 2 de julio de 1926, pp. 1-4. <<http://www.dof.gob.mx/index.php?year=1926&month=7&day=2>> [Consulta: 2 de enero de 2021].

dad que fueron reseñadas por *L'Osservatore Romano*. Vale la pena rescatar la crónica que hizo este diario sobre uno de los primeros eventos a favor del México católico celebrados en Alemania:

En Berlín, la Asamblea Católica de la Marca de Brandemburgo ha votado la siguiente resolución, que fue telegrafiada al arzobispo de la Ciudad de México: “Ochenta mil hombres y mujeres de Berlín, de la Marca de Brandemburgo y de la Pomerania, reunidos en el 24º Congreso Católico de la región, han tomado con indignación las medidas brutales contra la Iglesia católica en México, memorias de la propia y dura lucha religiosa. Se expresaron las más vivas simpatías para los católicos mexicanos tan privados por la persecución. Se imploró, junto con los católicos de todo el mundo, una pronta victoria de la verdad sobre el error, del derecho sobre la violencia” (*L'Osservatore Romano*, 16-17 de agosto de 1926: 1).

Lo anterior ejemplifica que la interpretación y la empatía que despertó el conflicto religioso mexicano estuvieron determinadas por las propias historias nacionales –en este caso, por el recuerdo de la *Kulturkampf*–⁶ y por una concepción católica intransigente e integralista –característica de la época, como se verá adelante– que colocaba a la Iglesia como fuente de una verdad única y *primordial* que debía defenderse contra los *errores modernos*, como el anticlericalismo y el estatismo.

En medio de la creciente circulación internacional de noticias sobre la situación de los católicos mexicanos y de las diversas manifestaciones de apoyo hacia su causa, en la prensa internacional comenzó a afirmarse que los representantes del gobierno mexicano en el extranjero tergiversaban y censuraban la información sobre el conflicto

⁶ *Kulturkampf*, cuyo significado es lucha cultural, designa la serie de acciones en contra de la Iglesia y el catolicismo político implementadas en Alemania por el canciller Bismarck en la década de 1870. Esta estocada de leyes anticlericales había significado, principalmente, un intento de creación de una nación alemana fincada en los valores del protestantismo (Borutta, 2003: 297).

religioso de su país. Al respecto, en julio de 1926, el diario católico italiano *L'Eco di Bergamo* afirmó que “los diplomáticos de la República de México, acreditados ante los gobiernos europeos, compiten en conceder entrevistas destinadas a paliar la enorme impresión que ha suscitado en el mundo civilizado la persecución anticatólica que se desata en ese infortunado país” (*L'Eco di Bergamo*, 12 de julio de 1926: 1).

El episcopado nacional y la Liga adoptaron la crítica enunciada por *L'Eco di Bergamo* y decidieron contrarrestar cualquier información vertida por los representantes del gobierno callista en el extranjero. De acuerdo con el episcopado y con la Liga, los cónsules y legados mexicanos⁷ negaban ante el mundo que el gobierno callista estuviera emprendiendo una persecución anticatólica y declaraban a la prensa internacional que lo que realmente tenía lugar en México era un conflicto político derivado de la insistencia del clero por inmiscuirse en los asuntos públicos, negándose, por lo tanto, a ajustarse a las nuevas leyes.

Desde finales de 1926 surgió en el medio católico mexicano la idea de contrarrestar “los errores y las calumnias del callismo”, negando y contraatacando las declaraciones de los diplomáticos mexicanos. Un primer paso para dicha tarea lo dio el Comité Episcopal en septiembre de 1926, cuando encomendó al sacerdote jesuita Mariano Cuevas la realización de una gira por las ciudades de Washington, Baltimore, Nueva York, París y Madrid (AHUNAM, 1926b), con el propósito de “ilustrar a la opinión pública sobre el conflicto religioso en México, provocado por el Gobierno, y desmentir las falsedades publicadas en la prensa por los Ministros, los Cónsules y otros agentes de aquel Gobierno, en contra del Episcopado y Clero mexicanos” (AHUNAM, 1926d). El segundo paso dado por dicho comité fue la designación de una comisión de obispos que debía asentarse en Roma con el objetivo de mantener informada a la Santa Sede sobre lo que ocurría en Méxi-

⁷ Durante el periodo temporal que abarca este estudio, los cónsules y ministros mexicanos en Europa aún no tenían el rango de embajadores.

co. Dicha comisión llegó a la capital italiana a mediados del mes de octubre y estaba conformada por Emeterio Valverde y Téllez (obispo de León), Jenaro Méndez del Río (obispo de Tehuantepec) y fue presidida por José María González y Valencia (arzobispo de Durango). Como apunta Juan González Morfín, “la composición de la comisión significó un triunfo para el sector de los obispos intransigentes decididos a promover el movimiento armado católico”; la comisión se caracterizaría por su protagonismo, por ser “la causa de no pocos malos entendidos [y] por cobrar vida propia, sin llegar a representar necesariamente la opinión del Comité episcopal y, menos aún, de la mayor parte de los obispos” (González Morfín, 2017: 151).

Por su parte, a finales de 1926, la Liga informó en su *Boletín* de un conjunto de aseveraciones sobre la opinión internacional en relación con México:

Se sabe que a varios ministros o cónsules mexicanos, que se han puesto a hacer declaraciones desmintiendo la persecución, según la consigna recibida del Gobierno, y repitiendo las acostumbradas calumnias contra el clero de México, les ha salido completamente contraproducente, porque no han logrado sino provocar verdaderas campañas de prensa, en las que la gran mayoría de los periódicos se han puesto en contra del Gobierno y en favor de los católicos mexicanos (AHUNAM, 1926c).

El *Boletín* de la Liga sustentaba su acusación contra el cuerpo diplomático callista explicando dos acontecimientos. El primero consistía en los desencuentros e inconvenientes que el ministro Carlos Puig Casauranc, encargado de la legación mexicana en Italia, había enfrentado con la prensa de aquel país luego de una manifestación católica que había tenido lugar a principios de agosto de 1926 frente al consulado mexicano en Milán (Savarino Roggero, 2003: 88). El segundo acontecimiento era el caso del ministro mexicano en Hungría, quien, al haber protestado contra los diarios que trataban el tema del conflicto cristero, había recibido como respuesta de parte del gobierno húngaro la reafirmación de que en dicho país la prensa era libre y no se le

impediría abordar asuntos mexicanos (AHUNAM, 1926c). Los casos de Italia y Hungría no fueron los únicos, pues en Alemania, Checoslovaquia y Bélgica –por citar algunos ejemplos europeos–, los ministros mexicanos se vieron envueltos en situaciones complicadas al intentar volcar la mala imagen del régimen callista, negando que el problema con la Iglesia se tratara de una persecución religiosa.

Ante la situación en la que se encontraban los representantes mexicanos en el extranjero, y en Europa principalmente, el propio *L'Osservatore Romano* declararía, a finales de 1926, que “los consulados mexicanos [estaban] convertidos en centros de propaganda anticatólica, a pesar de ser pagados con el dinero de los católicos de México” (*L'Osservatore Romano*, 10 de diciembre de 1926). El conflicto religioso mexicano cobraba así un carácter transnacional en la medida en que los representantes pontificios y algunos miembros del episcopado mexicano buscaban difundir la “verdad” sobre la “persecución anticatólica” del callismo, mientras que los diplomáticos callistas recalcaban que el gobierno mexicano únicamente buscaba la aplicación de la ley sin ningún prejuicio anticatólico.

Para contrarrestar la información difundida por los representantes del gobierno callista en el extranjero, el padre Cuevas sugirió a la comisión de obispos en Roma la creación de comités pro México, “formados por hombres de buena voluntad” en cada nación (AHUNAM, 1926b), cuya función sería la unificación del criterio católico, el sostenimiento de la lucha y la presión pública sobre el gobierno de Estados Unidos para lograr que se mostrara favorable a la Iglesia en México. En los primeros días de noviembre de 1926, la comisión de obispos en Roma expuso a la Santa Sede que los comités pro México estarían integrados por sacerdotes que conocían a la perfección la historia de la Iglesia en el país y el desarrollo del conflicto religioso, razón por la que solicitaba la autorización para fundarlos (AHUNAM, 1926a).

Dicha comisión recibió la respuesta del papa por medio de monseñor Francesco Borgongini Duca, secretario de la Congregación para los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. La resolución del pontífice fue negar la autorización para dichos comités, pues tanto él como el

cardenal Gasparri “habían manifestado resueltamente no intervenir en nada que pudiera significar partido político” (AHUNAM, 1926d). El establecimiento de centros que defendieran las razones del catolicismo mexicano desde diversos países habría representado, a ojos de la Santa Sede, una clara afrenta al gobierno mexicano, lo cual no correspondía con la postura pragmática que Pío XI había venido aplicando en su relación con los estados nacionales (Conway, 1997: 68).

A pesar de la negativa del papa, la comisión de obispos –y los allegados a ella– dio continuidad al plan de hacer escuchar en todo el mundo las denuncias del catolicismo mexicano en contra de Calles. Si bien este acto de desobediencia a las órdenes pontificias no tuvo consecuencias inmediatas sobre la comisión, sí puso en evidencia la conducta audaz de los obispos que la conformaban, decididos –como se mencionó líneas arriba– no sólo a promover la legitimidad de la defensa armada católica frente a la Santa Sede, sino a replicar, en el medio europeo, la descalificación de las voces favorables al callismo. Quien daría continuidad a este plan asentado originalmente por el padre Mariano Cuevas, sería el sacerdote David G. Ramírez, egresado del Colegio Pío Latinoamericano, y quien entonces se encontraba en Europa debido a que era secretario de González y Valencia, presidente de la comisión de obispos.⁸ El 1 de noviembre de 1926, estando en la ciudad de Utrecht, Holanda, dio a conocer un folleto titulado *La cues-*

⁸ David G. Ramírez nació en Oaxaca en 1890. Sus primeros estudios los realizó en la Ciudad de México y, posteriormente, estudió en el seminario de Durango, donde se ordenó como sacerdote en 1918. La obtención de una beca le permitió estudiar en el Colegio Pío Latinoamericano, en Roma, y poco después ingresó a la Universidad Gregoriana para estudiar el doctorado en Sociología. Regresó a México en 1924 y participó en el Congreso Nacional Eucarístico que se celebró ese año. Años más tarde fue nombrado secretario particular del arzobispo González y Valencia, con quien permanecería durante los años del conflicto cristero y hasta 1931, año en que el arzobispo de Durango retornó a México. Al igual que muchos exiliados, el padre Ramírez regresó al país en 1936, luego de que Lázaro Cárdenas expulsara al expresidente Plutarco Elías Calles. Su producción literaria, bajo el pseudónimo de Jorge Gram, se compone de seis novelas: *Héctor* (1930), *Jahel* (1934), *La guerra sintética* (1935), *La trinchera sagrada y Rebelde* (1955) y *He vendido mi túnica* (1956). Las últimas dos obras fueron publicadas *post mortem* (Jiménez Arce, 2005: 86-87).

ción de Méjico. Una ley inhumana y un pueblo víctima, el cual resumía las causas y el estado que guardaba el conflicto religioso. Bajo el pseudónimo de Jorge Gram, el padre Ramírez pedía que las organizaciones católicas, la prensa de “buen sentido” y los hombres de “buena voluntad” de todo el mundo difundieran su folleto, por lo que solicitaba que éste fuera traducido a diferentes lenguas.⁹ La finalidad del padre Ramírez era que en todos los rincones se conociera a los “verdugos y a las víctimas” de la persecución religiosa en México, “crimen de lesa humanidad” convertido en “deleitoso espectáculo que las naciones civilizadas contemplan con los labios cruzados y los brazos sonrientes [...] La ignominia de la complicidad se cierne sobre los gobernantes y los diplomáticos de nuestros países civilizados” (Gram, 1926: 6).

Para el padre Ramírez no sólo era necesario que el mundo católico hiciera oración por México, como lo había solicitado el papa, sino que era urgente una activa propagación de ideas en contra del gobierno callista y una ayuda concreta a favor de la Iglesia en México. A primera vista, el padre Ramírez trataba de llamar la atención de las naciones extranjeras sobre las leyes contenidas en la Constitución de 1917 que afectaban el estatus y las libertades de la Iglesia. Por esta razón, la mayor parte del folleto está dedicado a la explicación de las leyes “injustas y sacrílegas” a las que estaban sometidos los católicos mexicanos, así como a la descripción de los primeros enfrentamientos derivados de la oposición católica a dicha reglamentación. Una de las conclusiones del sacerdote era que por razones religiosas, jurídicas y éticas, la situación de México debía interesar a todos los pueblos civilizados: la causa de México era la causa de la civilización católica y de la defensa de los principios universales de la justicia y el derecho.

El folleto del padre Ramírez reprodujo el argumento expresado por el padre Mariano Cuevas en torno a la necesidad de contrarrestar las versiones difundidas por el cuerpo diplomático callista, al cual se cul-

⁹ A mediados de noviembre de 1926, se publicó en Ámsterdam una versión en español del folleto del padre Ramírez. La versión en italiano se publicaría en 1927.

paba de enturbiar la percepción que el público extranjero tenía sobre el desarrollo del conflicto religioso en el país. Ramírez expresaba así dicha situación: “Puesto en la picota ante el mundo entero, el Gobierno [de Calles] da rienda suelta a su odio, acalla a la prensa, intercepta el cable, transmite mentiras a sus representantes en el extranjero, y se dedica ya sin rubor ninguno a satisfacer su hambre de víctimas y su sed de sangre” (Gram, 1926: 33).

Ramírez subrayaba que el pueblo católico de México, “desarmado, sin fuerzas, sin dinero”, se había lanzado a una lucha heroica acaudillado por la Liga; sin embargo, su defensa era poco fecunda porque:

Un armamento eficaz para una guerra formal no puede venir sino de los Estados Unidos. Y el gobierno de los Estados Unidos sólo facilita armamento y pertrechos al Gobierno del General Calles. El embargo de armas, decretado por la Casa Blanca, mantiene pues atado de pies y manos al pueblo mejicano [sic], bajo el fuego de los perseguidores (Gram, 1926: 31).

Dos eran, entonces, las preocupaciones del padre Ramírez: la defensa pública, a nivel internacional, del catolicismo mexicano y los medios materiales –armas y dinero– para que los combatientes cristeros pudieran enfrentar a las fuerzas del gobierno mexicano.

La comisión de obispos aceptó que el padre Ramírez entablara comunicación con la Asociación Católica de la Juventud Belga (ACJB), la cual –desde un año antes– había mostrado un gran activismo a favor de la causa de la Iglesia en México, al grado de que la organización encabezada por Giovanni Hoyois –presidente– y Louis Picard –asistente eclesiástico– había formado un Comité Nacional de Protesta contra la Persecución Mexicana (Vellut, 1993; O’Dogherty, 2010). Así, el padre Ramírez, confiando en el influjo y el prestigio internacional con el que contaba la ACJB, consiguió que ésta respaldara, a partir de mayo de 1927, los trabajos de la naciente Unión Internacional de Socios Honorarios de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa de México. El objetivo de esta organización sería realizar una importante

propaganda pro cristera con el fin de “obtener de los católicos de todo el mundo un donativo libre para la Liga” (Ramírez, 1927).

El propósito de la Unión Internacional de Socios Honorarios sería, por lo tanto, “contrarrestar las infamias del callismo” y buscar apoyo moral y material para la lucha armada cristera entre los católicos europeos. La organización funcionó a través de dos oficinas: una en Roma y otra en Lovaina, y se dio a conocer en Europa durante la segunda mitad de 1927, cuando se realizaron tres giras para promocionarla y fundar diversos comités locales. Dichas giras las realizaron el padre Ramírez, en Francia; el padre Luis Garibay y Antonio López Ortega –estudiante mexicano que realizaba estudios de Medicina en Pisa– a lo largo de Italia, y el padre Manuel Ángel Canseco –procurador de los misioneros josefinos en Roma– a través de diferentes ciudades alemanas.

VOCES CONTRA LA CONJURA DEL SILENCIO

El catolicismo ultramontano y combativo de las manifestaciones políticas y sociales de la modernidad, que había tomado forma a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, mantuvo una fuerte presencia al despuntar la siguiente centuria. Elisa Cárdenas Ayala explica que, a la muerte de León XIII, el Colegio Cardenalicio eligió a una figura menos innovadora: Giuseppe Melchiorre Sarto, quien tomó el nombre de Pío X. El nuevo papa se caracterizaría por su recelo de la movilización social y de la autonomía de los seglares. Pío X redefinió la democracia cristiana alejándola de la política, reduciéndola a la acción social y colocándola enteramente bajo la tutela del clero (Cárdenas Ayala, 2018: 199). A la muerte de Pío X y en medio del despliegue de tropas –alemanas, austriacas, rusas y británicas– que anunciaba el inicio de la Primera Guerra Mundial, la cabeza de la Iglesia católica era ocupada por Giacomo Paolo Giovanni Battista della Chiesa, nombrado como Benedicto XV.

El gran sufrimiento y la incertidumbre provocados por la reciente guerra mundial permitieron una nueva vitalidad de la fe religiosa a

lo largo de los años veinte: “Santuarios construidos en las trincheras del Frente Occidental, la distribución de imágenes de santos o del Sagrado Corazón y, sobre todo, el culto a la Virgen María, fueron facetas de una oleada de religiosidad popular” (Conway, 1997: 59). A este reforzamiento de la fe religiosa que, según Martin Conway, invirtió la creciente secularización proveniente del siglo XIX, la guerra trajo consigo el triunfo de la revolución bolchevique en Rusia, en octubre de 1917, y con ella, el temor de un posible contagio violento del bolchevismo en otras partes del mundo: el temor por la expansión de uno de los llamados *errores de la modernidad*: “materialismo ateo y subversor del orden moral cristiano” (Bucci, 2017: 75). Benedicto XV condenó la revolución y, desde las páginas de *La Civiltà Cattolica* –la revista de la Compañía de Jesús publicada en Roma y portavoz del catolicismo intransigente–, se declaró que “el ateísmo social de los comunistas era un paso más en la degradación iniciada en 1789”, puesto que la revolución bolchevique constituía un “alejamiento total respecto de los bienes eternos” y, por lo tanto, un acercamiento a la apostasía total (Bucci, 2017: 76).

Ante la emergencia del *enemigo bolchevique*, durante la década de 1920, el asociacionismo católico –que vivía su época de oro– se cubrió de una retórica militante, triunfalista y combativa, cuyo principal presupuesto consistía en que, ante una sociedad “decadente y materialista”, la Iglesia debía emprender una profunda labor de recristianización (Conway, 1997: 70). El catolicismo de los años veinte se distinguió, por lo tanto, por una mentalidad de confrontación y de conquista que buscaba la defensa de la Iglesia frente al *enemigo protestante, liberal o socialista* y, con ello, la *salvación de la civilización occidental* misma.

Desde 1922, los movimientos de la Acción Católica recibieron el impulso de Pío XI. A partir de un examen sumamente pesimista de la sociedad de la época, el papa Achille Damiano Ambrogio Ratti buscaría hacer “volver el mundo a Cristo” restaurando la presencia de la Iglesia en la vida individual y social. Así pues, los dos grandes temas del pontificado de Pío XI serían la restauración cristiana de la sociedad

y la consecuente afirmación de la realeza de Cristo (Vecchio, 2017: 394). En su primera encíclica, la *Ubi arcano Dei*, proclamada el 23 de diciembre de 1922, Pío XI afirmó que, a pesar del fin del conflicto armado, las rivalidades, los odios y la miseria pervivían entre las naciones del mundo. Frente a este panorama desolador, la única solución –según el pontífice– era la restauración de todas las cosas en Cristo: la paz social sólo se lograría en tanto los preceptos de Cristo fuesen aplicados fielmente a la vida pública y la privada, ya que el *reino de Cristo* era la única y verdadera posibilidad de alcanzar el orden, la estabilidad y el bien común.

En *Ubi arcano Dei*, Pío XI definió a la Acción Católica como un “pueblo de conquista, un linaje escogido, gente santa que presta sus más excelentes servicios para restablecer la paz entre los hombres, para propagar y restaurar con su celo y diligencia el reino de Cristo”.¹⁰ La Acción Católica debía ser, por lo tanto, la milicia que recuperara la sociedad para Cristo. John Pollard discurre en que la “restauración del reino de Cristo” puede entenderse en los términos de un proyecto de palingenesis sobre una sociedad que se suponía hundida en la decadencia moral debido a la influencia del materialismo, el liberalismo, el socialismo y la masonería (Pollard, 2012: 763).

El planteamiento de la “restauración del reino de Cristo” sería retomado y reforzado teológicamente en *Quas primas*, dada a conocer en diciembre de 1925. La proclamación de esta encíclica por parte de Pío XI fue “estratégica, polémica y provocadora en tanto se insertaba en el difícil debate político de aquellos años con una propuesta doctrinal completa: restaurar la sociedad bajo la guía de Cristo Rey del Universo, es decir, la realeza social de Cristo contra la propagación del laicismo” (Bosatra, 2017: 143). Concretamente, la encíclica instituyó la fiesta de Cristo Rey –a celebrarse el último domingo de cada octubre– con el fin de propagar “la regia dignidad de nuestro Salva-

¹⁰ Pío XI, *Ubi arcano Dei consilio*, 23 de diciembre de 1922: <http://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19221223_ubi-arcano-dei-consilio.html> [Consulta: 20 de diciembre de 2020].

dor”. En términos de un significado profundo, la *Quas primas* significó el culmen del catolicismo intransigente que, en un principio, había manifestado el rechazo y la defensa de la Iglesia frente a los *males de la sociedad moderna*, y que entonces proponía una solución frente a éstos: la instauración integral del catolicismo en la sociedad. Como lo había hecho en *Ubi arcano Dei*, en *Quas primas* Pío XI reafirmó que el restablecimiento de la paz social exigía el reconocimiento de la soberanía de Cristo por parte de las naciones, ya que nadie podía sustraerse a dicha soberanía.

El tono de la encíclica era también el de la reconquista católica del mundo a manos de los “fieles soldados del honor de los altares”, de combate y no transigencia ante quienes se negaran a reconocer la realeza social de Cristo Rey: “En verdad, cuanto más se oprime con indigno silencio el nombre suavísimo de nuestro Redentor, en las reuniones internacionales y los Parlamentos, tanto más alto hay que gritarlo y con mayor publicidad hay que afirmar los derechos de su real dignidad y potestad”.¹¹

Apenas unos meses después de la publicación de la *Quas primas*, los católicos mexicanos también gritarían y enarbolaban los derechos de la Iglesia de Cristo Rey frente al anticlericalismo del gobierno del presidente Calles. Por lo tanto, en el escenario de los años veinte, los católicos mexicanos no fueron los únicos en hacer alarde de una férrea concepción religiosa: el grito de “¡Viva Cristo Rey!” era vitoreado a ambos lados del Atlántico en 1926. En este contexto, y mientras la Unión Internacional de Socios de la Liga continuaba ganando adeptos, una de las notas características del ambiente católico europeo, entre 1927 y 1928, era la denominada *conjura del silencio*.

Al parecer, la primera vez que esta expresión salió a luz fue en la edición de *La Civiltà Cattolica* de diciembre de 1926. En ese número, el sacerdote jesuita Enrico Rosa, director de la revista y autor del bo-

¹¹ Pío XI, *Quas primas*, 11 de diciembre de 1925: <http://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas.html> [Consulta: 22 de diciembre de 2020].

rrador de la carta apostólica *Paterna sane sollicitudo*,¹² afirmó que la *conjura del silencio* o *conjura contra la verdad* sobre la persecución religiosa en México era parte de una campaña de persecución universalmente orquestada por masones, liberales y socialistas (Rosa, 1926: 407). Como prueba de dicha conjura, el padre Enrico Rosa aludía a que la prensa no católica apenas si informaba sobre los acontecimientos mexicanos. El padre Rosa aseveraba que en Francia, por ejemplo, la difusión de lo que sucedía en México se limitaba a mensajes lacónicos e insuficientes, o bien a los propios comunicados oficiales del “gobierno persecutor”. En el caso de Italia, el señalamiento del padre Rosa iba en contra de los medios que él calificaba como “anticlericales y comunistas”: *Critica Sociale*, *Avanti!* y *Unità*. En particular, el padre Rosa recriminaba que *Critica Sociale* expresara que el régimen de Calles era ejemplo de buen gobierno e invitaba a los lectores a desconfiar de la información vertida en la propia *La Civiltà Cattolica* y en *L'Osservatore Romano*.

Lo anterior permite observar que, a través del caso mexicano, se hizo evidente el ambiente antibolchevique presente entonces en Italia (Savarino Roggero, 2003: 77). En la prensa, esta postura se tradujo en la descalificación de los medios no católicos, también denominados como la “gran prensa”. Sobre ellos se afirmaba que “ocultaban la verdad” sobre la persecución religiosa en México debido a que se suponían maniataados por intereses “anticatólicos”. Esta aseveración partía de la visión providencial de origen agustiniano acerca de la Iglesia, en la cual ésta se concebía como una institución permanentemente

¹² La carta apostólica *Paterna sane sollicitudo*, de febrero de 1926, fue uno de los primeros documentos en los que el papa Pío XI expresó la postura de la Santa Sede frente al creciente conflicto religioso en México. Este documento, dirigido al episcopado mexicano, iniciaba con la siguiente afirmación: “las vejaciones sufridas por los católicos y el clero eran indignas de un ‘país civilizado’ y con miras hacia el ‘progreso’”. El origen de estos males –según la carta apostólica– eran las “leyes inicuas” impuestas por el gobierno mexicano, las cuales distaban de orientarse hacia el “bien común”, elemento toral en la concepción cristiana del Estado. Asimismo, en el documento, el conflicto entre la Iglesia y el Estado era descrito en términos de una “guerra contra la religión de los católicos de parte de quienes encabezan el gobierno” (González Morfín, 2009).

atacada por los “enemigos de Dios”. Desde esta visión, la historia era una constante lucha entre “el bien y el mal, entre la verdad y el error, entre la ciudad de Dios y la ciudad del Mal” (Rosa, 1926: 406), entre la prensa católica y la prensa anticatólica; entre la prensa católica, defensora de la única verdad, y la prensa anticatólica “tergiversada, equivocada y engañosa”; entre “la verdad y la salvación *versus* el error y el pecado” (Cárdenas Ayala, 2015: 732).

Profundamente imbuido del ultramontanismo decimonónico, el catolicismo europeo de la década de los veinte concibió la difusión que la prensa secular daba al conflicto religioso mexicano como la proliferación de una versión inexacta y mutilada que buscaba silenciar la lucha que, en una parte del globo, se estaba librando en nombre del reconocimiento de la realeza social de Cristo, en medio de una de las más cruentas y bárbaras persecuciones anticatólicas. Así pues, la llamada *conjura del silencio* fue entendida como una conspiración orquestada por los enemigos de Cristo desde la trinchera de la opinión pública y por medio del arma de la prensa.

La *conjura del silencio* se hizo presente en las páginas de *L'Osservatore Romano* a principios de 1928. En enero de ese año, el diario manifestó que era preocupante que, en torno al conflicto que atravesaba la Iglesia en México, se ciñera un “silencio sepulcral”:

La indiferencia con la que los pueblos y los gobiernos parecen ignorar cuanto sucede en México, el odio a la religión y a los derechos más elementales de la libertad civil es muy persistente como para poderse explicar solamente por la falta de información o por la negligencia profesional. Las razones del silencio son estudiadas y deseadas, y por lo tanto aún más reprobables (*L'Osservatore Romano*, 13 de enero de 1928: 1).

La *conjura del silencio* implicó, en consecuencia, la certeza sobre un daño premeditado en contra de la Iglesia en México y en todo el mundo. *L'Osservatore Romano* recogió también la opinión del jesuita alemán Ludwig Koch –publicada en días anteriores por el periódico *Stimmen der Zeit*–, para afirmar que el silencio de las naciones –en re-

lación con el conflicto religioso en México— se explicaba a partir del hecho de que el presidente Calles no era sólo un exponente de la “masonería mundial”, sino “un campeón del socialismo marxista internacional”: “Calles llegó al poder como candidato de los trabajadores. La Confederación Regional de Obreros de México (CROM) es guiada por la masonería y sigue la inspiración del socialismo ruso. Resulta por lo tanto evidente que todo el frente que simpatiza con el socialismo esté a favor de Calles. ¿Dónde podría entonces refugiarse la verdad?” (*L'Osservatore Romano*, 13 de enero de 1928: 1).

Lo anterior deja ver que, desde la Santa Sede, dada la identificación del proceso revolucionario mexicano como un movimiento de corte socialista, se dedujo y se sobrestimó que el gobierno callista era defendido por las trincheras soviéticas y que, por ese motivo, la “fuerza aplastante del socialismo internacional” acallaba las críticas contra Calles y contra sus medidas anticlericales. En este punto debe subrayarse que la Santa Sede mantuvo un doble juego: por un lado, alentaba al mundo a denunciar la persecución religiosa con el fin de mantener el tema de la defensa de la Iglesia en el debate público, y, por el otro, trataba de contener la belicosidad de la Liga con el objetivo de hacer presente su autoridad ante el ímpetu de los líderes laicos de esta organización.

La *conjura del silencio* fue entendida en términos de un “grillete que tenía atada a la verdad”, de una “nube que oscurecía la opinión pública” (López Ortega, 1944: 112). La creencia en esta conjura fue posible en un mundo católico europeo marcado por un exaltado antibolchevismo, que lo llevó a interpretar el caso mexicano como una advertencia de lo que podía suceder en Europa si se permitía el ascenso de ideologías secularizadoras,¹³ así como un episodio más de una

¹³ En este texto de la *Civiltà Cattolica* puede apreciarse cómo México fue el ejemplo viviente de los “peligros” que traería consigo el avance del socialismo: “Abandono mismo de la fe y de la moral cristiana, en la vida pública y en la privada. De ello viene la apostasía social, o sea la descristianización práctica de la sociedad civil, de sus leyes, su ordenamiento público y su gobierno [...] Con la tiranía más despótica, como aquella que es propia del libe-

amplia “campaña de exterminio” impulsada por las fuerzas opuestas a la fe católica, señaladas desde el siglo XIX en el *Syllabus* de Pío IX. Por esta razón, los múltiples llamados a luchar contra la *conjura del silencio* tendían a señalar a las fuerzas protestantes, masónicas, liberales y socialistas como los enemigos acérrimos del cristianismo y como los responsables de la complicidad y del mutismo de los medios informativos sobre la “verdad de los mártires mexicanos”. Así, por medio de la llamada *conjura del silencio*, el catolicismo buscaba posicionarse como el depositario y emisario no sólo de una “verdad revelada”, sino de una verdad histórica y comprobable.

Después de la publicación de *L'Osservatore Romano*, sería el sacerdote belga Ceslas Rutten, dominico, senador y líder sindical, quien aludiría extensa y efusivamente en torno a la *conjura del silencio*. El 25 de febrero de 1928, *L'Effort*, el semanario oficial de la Asociación Católica de la Juventud Belga (ACJB), reseñó la intervención que días antes había tenido el padre Rutten en el senado de aquel país, frente al cual había afirmado que Bélgica siempre había alzado la voz para protestar contra todos los abusos provocados por la fuerza. El senador reconocía que, si bien era delicado inmiscuirse en los asuntos internos de una nación extranjera con la que se mantenían relaciones diplomáticas, por encima de ello se encontraba la defensa de la libertad, “derecho común de la humanidad”. Rutten exigía romper con la llamada “conspiración del silencio” organizada, según el sacerdote, por las grandes agencias internacionales de prensa que callaban ante los hechos de la persecución religiosa en México. El senador belga comparaba la situación de México con la de Rusia y China, naciones donde “el respeto a la vida humana ha sido siempre algo muy relativo”, y concluía aseverando que el silencio de la prensa y de las naciones se debía a que el conflicto mexicano “no [representaba] ningún

ralismo cubierto del manto de la democracia y la libertad. En las lamentables condiciones de México, todos deben reconocer una gran advertencia y una dura lección. Es estricto el deber y la oportunidad de reclamar la atención de cuantos tienen sentido de honor y de dignidad humana, así como de fe y de civilización cristiana” (*La Civiltà Cattolica*, 1926: 202-203).

interés financiero o comercial, sino el derecho de los más débiles y de la libertad de conciencia”. De acuerdo con el propio *L'Effort*, detrás del “silencio glacial y repugnante” de la prensa internacional se hallaban fuertes intereses económicos, tanto socialistas como capitalistas, que buscaban acallar a las víctimas y obtener beneficios del régimen callista en México. De acuerdo con el padre Rutten:

Antiguamente se creía en una jerarquía de valores, y las grandes naciones de Europa se hubieran deshonrado de no afirmar la supremacía de estos grandes valores morales y civilizadores que son el respeto al ideal, a la conciencia, a la libertad y a la debilidad. ¿Será pues cierto –concluye el padre Rutten– que todo esto no vale hoy lo que una concesión petrolera y que solo los valores verdaderamente interesantes son aquellos que se cotizan en la Bolsa? ¿Y no es penoso ver que, salvo contadas excepciones, es la prensa católica la única en protestar contra el régimen bajo el cual sufren nuestros hermanos de México? (*L'Osservatore Romano*, 1 de marzo de 1928: 1; AHUNAM, 1928b: 1).

En conjunto, las declaraciones del padre Rutten dejan ver dos importantes aspectos: por un lado, una línea discursiva que provenía desde el siglo XIX, es decir, la defensa del catolicismo como una tercera vía ante los “excesos” del capitalismo y del socialismo; por el otro, la expresión de un rechazo del materialismo característico de los “locos años veinte” en una Europa que presenciaba la creciente hegemonía económica de Estados Unidos. En este escenario, alzar la voz contra la persecución religiosa en México permitió a los católicos europeos señalar los excesos anticlericales de un régimen revolucionario –que, por una parte, se sabía vinculado a los intereses económicos de la Casa Blanca pero, por la otra, era tachado de bolchevique– y, al mismo tiempo, retornar al sentido primigenio del cristianismo: el martirio, el sacrificio por la fe. Por ello, los católicos mexicanos caídos en la lucha contra el gobierno callista fueron valorados como aquellos que “[...] al derramar su sangre voluntariamente por la fe, han consagrado un siglo que casi no contaba con mártires” (Hoyois y Picard, 1928: 4).

En su condena de la persecución religiosa en México, el catolicismo europeo pretendió colocarse como el “defensor y depositario auténtico” –ante el desinterés del liberalismo, del socialismo y del naciente fascismo– de la justicia, del humanismo y de las libertades universales, considerados emblema de la civilización europea. En este tenor, el jesuita francés Albert Bessièrès, cuando denunció la participación de la prensa laica europea en la llamada *conjura del silencio* sobre los hechos del conflicto religioso en México, traía a cuenta el viejo binomio entre barbarie y civilización: “Será la gloria del mundo cristiano haber sido casi el único en elevar la voz a favor de los derechos del hombre pisoteados por la barbarie mexicana. Una vez más aparece la identidad elocuentemente afirmada por Hippolyte Taine de estos dos términos: cristianismo y civilización”.¹⁴ El “martirio mexicano” reforzaba así la identidad católica en la Europa de entre-guerras. Bessièrès aludía a que la solidaridad católica debía alcanzar lo mismo que la “solidaridad criminal, masónica, socialista y comunista” había logrado a favor de la defensa de los anarquistas italianos Sacco y Vanzetti.¹⁵

¹⁴ En esta obra aparece una carta del obispo Pascual Díaz y Barreto –fechada en Nueva York el 3 de abril de 1928– en la que afirma que él y Bessièrès habían sido compañeros de estudio y en la que agradece la labor del sacerdote francés para despejar la “conjura del silencio” que se ceñía sobre los hechos mexicanos. Llama la atención que, a pesar de que Díaz y Barreto no fuese favorable a la insurrección armada, agradeciera la difusión que Bessièrès le estaba dando al conflicto religioso en México (Bessièrès, 1928: 110).

¹⁵ Resalto esta referencia porque fue repetida por otros actores católicos que denunciaban la “conjura del silencio” sobre el martirio mexicano. Bessièrès afirmaba que la Revolución mexicana, al igual que la Revolución francesa, tenía causas profundas que amenazaban la civilización cristiana. Sobre el caso de Sacco y Vanzetti, el jesuita francés asentaba lo siguiente: “Nosotros católicos, cuando la causa de los mártires mexicanos es en toda evidencia la causa de la justicia, de la humanidad, de la civilización, ¿hemos hecho por ellos lo que los socialistas y comunistas de cinco partidos del mundo han hecho por dos anarquistas? En el asunto Sacco-Vanzetti, los gobiernos permitieron, casi en todas partes, que la campaña de opinión se desarrollara libremente a pesar de su violencia extrema y sólo intervinieron en amenazas de revuelta. Al contrario, la campaña iniciada por los católicos encontró, en muchos países, la hostilidad silenciosa o declarada de los gobiernos, más preocupados por las ganancias materiales que por el honor” (Bessièrès, 1928: 61).

En Italia, sede principal de la labor propagandística de la Unión Internacional de Socios Honorarios, uno de los personajes que se alzó en contra de la *conjura del silencio* fue el abogado Ernesto Calligari,¹⁶ una de las voces más importantes del periodismo católico italiano y cuyos textos aparecían bajo el seudónimo de Mikròs. Desde 1926, Calligari había afirmado que el conflicto religioso en México constituía un claro ejemplo de la grave injerencia de la masonería en todas las repúblicas americanas (Mikròs, 1926a: 1), así como un “espectáculo estupendo” para el mundo entero porque mostraba la fortaleza y los fundamentos de la “verdad católica” (Mikròs, 1926c: 1). Para Calligari, las autoridades mexicanas estaban “copiando las atrocidades de la Revolución francesa e imitando la crueldad de los tiranos moscovitas”, mientras los católicos se encontraban “reviviendo las glorias de los primeros mártires” (Mikròs, 1926b: 1), en un tiempo que se percibía como un momento de renovación que debía culminar con la instauración del reinado social de Cristo. En el contexto de la reconstrucción italiana tras la Primera Guerra Mundial y en medio de la crítica incipiente del catolicismo frente al fascismo, la postura intransigente de Calligari sobre México fue, asimismo, la voz de un periodista católico que buscaba consolidar a la prensa católica en el escenario de la opinión pública y elevar el ánimo de sus lectores a favor de las “santas batallas por la defensa de la Iglesia y de la religión” (Tagliaferri, 1993: 82).

En 1928, Calligari declaró en *L'Italia* que el padre Rutten era quien había tenido el honor de romper con la “conjura del silencio”, llevando a la opinión pública el conocimiento sobre las violaciones a las libertades humanas, civiles y cristianas que padecían los ciudadanos mexicanos (Mikròs, 1926b: 1). Para Calligari, la indiferencia y el silencio en torno a México debían ser calificados como una “vergüenza para el mundo civilizado” que callaba bajo el pretexto de la no intervención.

¹⁶ Ernesto Calligari (1858-1929) fue una de las figuras más sobresalientes del periodismo católico italiano del siglo xx. Dirigió los diarios *Il Cittadino*, *Unità Cattolica* y *L'Italia* (Tagliaferri, 1993: 81).

El análisis de Calligari estaba mediado por las rivalidades ideológicas presentes en Europa, particularmente por el antagonismo y el rechazo del catolicismo frente al socialismo y la masonería, sus acérrimos enemigos. Por esta razón, Calligari no dudaba en denominar al silencio sobre México como un “silencio masónico”, es decir, anticlerical: “Moralmente, el silencio se convierte en cómplice de la despiadada persecución anticatólica y antihumana [cuyas] víctimas son inmoladas al ídolo más oscuro de la estatolatría, surgido de las cuevas de la masonería y de las teorías comunistas” (Mikròs, 1926b: 1). Al igual que el cardenal Bertram, Calligari se apenaba por el hecho de que los “mártires mexicanos” no encontraran en la opinión pública tantos defensores como los habían tenido los anarquistas Sacco y Vanzetti, y reclamaba que nada se hubiera hecho por solucionar la situación de México durante la pasada Conferencia Panamericana y que tampoco existiera una preocupación sobre este tema en la Liga de Naciones.

En Alemania también se escuchó con gran fuerza el llamado en *contra de la conjura del silencio*. Esto no fue fortuito, pues recordemos que, a finales de 1927, la gira del padre Manuel Ángel Canseco, procurador de la Orden de los Misioneros Josefinos en Roma, había dado una amplia difusión a la Unión Internacional de Socios Honorarios de la Liga entre el clero germano. Desde mediados de marzo de 1928, en Alemania tuvieron lugar diversas manifestaciones públicas a favor de la Iglesia en México, todas las cuales concluyeron con el envío de telegramas de protesta a la embajada mexicana en Berlín.

Según *L'Osservatore Romano*, los católicos de Colonia habían declarado que detrás del “velo de nubes” que se ceñía sobre la prensa neutra, se encontraban los grandes intereses del liberalismo y de la masonería por ocultar la verdad sobre los hechos mexicanos, los cuales eran únicamente dados a conocer por la prensa católica (*L'Osservatore Romano*, 17 de marzo de 1928: 1). Por su parte, ante el parlamento alemán, el diputado Schreiber se había cuestionado acerca de por qué la solidaridad internacional, “reconstruida tras la gran guerra”, no acogía entonces el llamado de auxilio de los católicos mexicanos que sufrían la violación de sus derechos inalienables

(*L'Osservatore Romano*, 30 de marzo de 1928: 1). Por esos mismos días, en Aquisgrán, un jesuita de apellido Esch declaraba que, en el caso de México, “por encima de la prudencia política debía estar el sentimiento de la fraternidad humana” (*L'Osservatore Romano*, 30 de marzo de 1928: 1).

En Breslavia, el cardenal Adolfo Bertram, importante aliado de la Unión de Socios Honorarios, resumía la *conjura del silencio* en términos de la oposición entre la “prensa mundana y la prensa católica”. Para el cardenal, mientras la primera faltaba a su deber de neutralidad, la segunda debía colocarse como guardiana de la verdad.¹⁷ Finalmente, en Berlín, el nuncio apostólico, cardenal Eugenio Pacelli, al referirse a las manifestaciones de apoyo de los católicos alemanes hacia sus pares mexicanos, expresaba que “el frente espiritual del pueblo contra la injusticia y la guerra” estaría plenamente consolidado en el momento en que lograra resonar en las “columnas de la prensa mundial” (*L'Osservatore Romano*, 20 de mayo de 1928: 1).

De esta forma, el llamado a develar la *conjura del silencio* que se ceñía sobre la persecución religiosa en México, se traducía en un intento por fortalecer a “la prensa católica frente a la prensa mundana” en el escenario de la esfera pública. Esto da cuenta de que el catolicismo de los años veinte, lejos aún de reconocer el carácter secular y plural de la esfera pública,¹⁸ mantenía una fuerte actitud defensiva y una posición vigilante y moralizante frente a los nuevos medios de comunicación, ante los cuales el mundo católico se encontraba significativamente rezagado (Conway, 1997: 6). Los medios de información no confesionales o prensa mundana, como fue denominada, se

¹⁷ Al igual que Bessières, el cardenal Bertram reclamaba que mientras la prensa mundana callaba sobre la persecución religiosa en México, elevara las protestas por el caso de la condena de los anarquistas italianos Sacco y Vanzetti (*L'Osservatore Romano*, 15 de abril de 1928: 1).

¹⁸ De acuerdo con Charles Taylor, la esfera pública, como parte constituyente de la sociedad moderna, es un espacio extraparlamentario, metatópico y secular; por secularismo se entiende no la desaparición de la religión, sino la coexistencia de las posturas confesionales y laicas como alternativas igualmente válidas (Taylor, 2006: 105-124, 213-222).

suponía atada a intereses anticatólicos y, por lo tanto, ajena y contraria a la “verdad expresada y velada por la Iglesia”. La invocación contra la “conjura del silencio” implicó también un intento de conquista católica sobre la prensa y un esfuerzo por robustecer la presencia de la Iglesia en el debate público, pero sin renunciar a la pretensión de superioridad moral y sin reconocer el lenguaje laico que ésta exigía.¹⁹

Las manifestaciones de apoyo en Alemania fueron avivadas por la presencia del arzobispo José María González y Valencia, quien emprendió una gira por aquella nación entre los meses de marzo a mayo de 1928.²⁰ En todas sus intervenciones públicas, el arzobispo subrayó la ayuda financiera que requería la Liga para concretar la “obra salvadora y libertadora” del catolicismo mexicano. En abril de 1928, González y Valencia declaró que la *conjura del silencio* se veía intensificada ante la tergiversación de los acontecimientos que realizaban los cónsules y legados mexicanos, argumento esgrimido desde 1926. En una manifestación en Berlín, el arzobispo aseveró que,

¹⁹ Para Jürgen Habermas, la introducción de argumentos religiosos en la esfera público-política –presente en un Estado político liberal– exige la traducción de éstos a un lenguaje universal o públicamente accesible, es decir, laico. Para Habermas, el ideal liberal consiste en que tanto ciudadanos religiosos como ciudadanos seculares adopten un conjunto de disposiciones epistémicas que permitan la autorreflexión, el diálogo, la tolerancia y el respeto mutuo (Habermas, 2006: 121-155). La evidencia histórica muestra que la Iglesia católica se encaminó en un proceso similar al descrito por Habermas hasta el Concilio Vaticano II, cuando modificó su postura defensiva, vigilante y moralizante ante los medios masivos de comunicación –de la que fue producto la llamada “conjuración del silencio”– y reconoció a dichos medios como “instrumentos con valor en sí mismos, de naturaleza especialmente técnica y laical, que tienen sus propias leyes y que bien empleados pueden contribuir a la comprensión universal, a la justicia social y al desarrollo de los pueblos y que pueden ser también amplificadores poderosísimos de la función apostólica de la Iglesia”. El resultado de tal reconocimiento sería el decreto *Inter mirifica* (1963) de Paulo VI (Pascual Ibáñez, 1976: 11).

²⁰ Después de la disolución de la comisión de obispos mexicanos en Roma, en octubre de 1926, el arzobispo González y Valencia se trasladó a San Maximino, Francia, donde recibió la invitación de la autoridad eclesiástica de Múnich para participar en una serie de conferencias sobre el conflicto religioso en México (López Ortega, 1944: 107-108; Barquín y Ruiz, 1967: 83).

“después de Dios, sólo en la Liga descansaba la esperanza de los católicos mexicanos” (López Ortega, 1944: 132).

El fuerte activismo manifestado por González y Valencia durante sus recorridos por Alemania da cuenta de la determinación de la intransigencia católica mexicana por proseguir en la difusión del movimiento armado católico, aun cuando el papa ya había disuelto la comisión de obispos varios meses atrás, distanciándose así de su radicalismo. Esta abierta desobediencia del arzobispo González y Valencia tuvo serias consecuencias: en mayo de 1928, luego de prohibir que la jerarquía eclesiástica alemana continuara contribuyendo en las colectas de González y Valencia a favor del catolicismo mexicano, el cardenal Pietro Gasparri, secretario de Estado de la Santa Sede, envió al arzobispo mexicano una misiva donde le exigía que abandonara Europa inmediatamente (Köster, 2013: 201).

EL PAPEL DE LA LIGA

En México, la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa hizo suya la denuncia contra la *conjura del silencio* desde finales de 1927, cuando tuvo conocimiento de que *The New York Times*, en su edición del 2 de octubre de 1927, había publicado un documento que, al parecer, era de la autoría de Pío XI y que Michael Williams, director de la revista católica *Commonweal*, había recibido de manos del cardenal Pietro Gasparri. En el documento se reconocía que la prensa de Estados Unidos se encontraba en una posición privilegiada para comenzar a remediar la desinformación presente en todo el mundo sobre los hechos de la persecución religiosa en México. Por esta razón, se afirmaba, “el Santo Padre agradecería vivamente la ayuda que se le prestase para hacer conocer la verdad a las naciones civilizadas, y aliviar así las miserias de una inmensa región y de toda una nación agobiada por la más injusta de las persecuciones religiosas” (AHUNAM, 1927).

La edición del documento no tuvo mayores repercusiones en la prensa internacional; no obstante, incentivó la comunicación de la Liga con la Santa Sede, pues días después de la publicación de *The*

New York Times, la organización dirigió una carta al cardenal Gasparri en la que hacía alusión a la “conjura del silencio”. La Liga agradecía que la Santa Sede solicitara que la prensa estadounidense diera a conocer la “verdad de México”, ya que sobre los católicos mexicanos se extendía la “infame conjura del silencio”, a la cual definían como un complot internacional anticatólico:

La política internacional no ha querido que resplandezca la verdad tal cual es; no quiere que el mundo civilizado se dé cuenta de que los tiranos de México están aniquilando esta nación; no toleran los gobiernos el verse molestados o distraídos en su marcha, teniendo que fijar su atención en los inauditos crímenes que en medio de un silencio sepulcral, se siguen cometiendo con tantos millones de ciudadanos libres y de católicos creyentes, es decir, con toda una nación en realidad inocente, sin otro delito, para los que propugnan ese silencio, que el ser católica hasta la médula de los huesos (A.A. EE. SS, 1927).

Es importante subrayar que la Liga adoptaría el llamado contra la *conjura del silencio* no sólo por el aparente llamado del papa, sino también porque era un discurso que empataba con lo que ella había denunciado desde 1926: la censura ejercida por los representantes del callismo en el extranjero con el fin de que el conflicto religioso en México no apareciera ante la opinión pública internacional como un acto de persecución por parte del gobierno, sino como un episodio de rebeldía por parte del clero que no aceptaba someterse a las nuevas leyes y que pretendía seguir influyendo en la política.

Sin embargo, deben destacarse importantes diferencias: para el mundo católico europeo, la *conjura del silencio* consistió más en una afrenta contra los medios no confesionales, calificados como socialistas, masónicos y anticatólicos, y culpables de un “ocultamiento de la verdad”. La Liga, en cambio, adoptó este discurso haciendo referencia, no a una falta de noticias sobre México, sino a la ausencia de voces que protestaran directa y enérgicamente contra el gobierno

mexicano. En otras palabras, a la ausencia de reclamos diplomáticos serios en contra del callismo, de manifestaciones de protesta provenientes de otros gobiernos y de organismos internacionales, tales como la Sociedad de Naciones.

En el discurso de la Liga, la denuncia de la *conjura del silencio* se sumó a aquella contra las “infamias y calumnias” difundidas por el callismo en el extranjero. Posteriormente, durante la primera mitad de 1928, la Liga desarrollaría un importante proceso de internacionalización: ante la hostilidad del episcopado hacia ella y la evidencia de que el gobierno de Estados Unidos no apoyaría el movimiento armado católico, la Liga intentó buscar el respaldo de otros actores externos. El proceso de apertura internacional de la Liga consistió en el empeño del Comité Directivo por establecer conexiones directas con un gran número de actores y agrupaciones católicas europeas. El objetivo era similar a la tarea que los Socios Honorarios venían haciendo por su cuenta; sin embargo, lo importante fue que, a pesar de la presencia de la Unión de Socios Honorarios, la Liga comenzó un esfuerzo de internacionalización de manera paralela y por sus propios medios.

La apertura de la Liga se registró entre abril y julio de 1928. El inicio puede situarse con la carta que la Liga envió al padre Rutten para agradecerle su discurso acerca de la *conjura del silencio* sobre la persecución religiosa en México. Luego de esto, el Comité Directivo de la Liga envió un buen número de cartas a diferentes instituciones europeas –católicas en su mayoría–²¹ que de una u otra forma se habían

²¹ En el archivo de la Liga pueden consultarse las cartas que la organización envió a los siguientes destinatarios de los países que menciona a continuación: Francia: Liga Católica de Damas Francesas; obispo de Colmar, Alsacia; Les Correspondances Sociales, Religieuses et Politiques; Association Catholique de la Jeunesse Française (ACJF); Corporation des Publicistes Chrétiens; Amitiés Catholiques Françaises; Ligue des Catholiques Français pour la Justice Internationale; *Bulletin Catholique Internationale*; revistas *Études*, *Le Progrès Civique*, *Lettres*, *Revue Bleu*, *Pratique d'Apologétique*, *Les Nouvelles Religieuses*; diarios *La Croix* y *L'Écho de Paris*. Alemania: párroco de San José de Mulhouse, Carlo Hoeber, director del diario *Köelnische Zeitung* y los diarios *Köelnische Volkszeitung* y *Volksverein*. Bélgica: Confédération Générale des Syndicats Chrétiens; Association Catholique de la Jeunesse Belge (ACJB) y revistas *L'Education Nationale* y *Le Féminisme Chrétien*. Inglaterra: Rev. F. Geoffrey

manifestado en contra de la situación religiosa en México. En general, en dichas cartas, el Comité Directivo de la Liga mostraba su agradecimiento por los esfuerzos que buscaban romper con la *conjura del silencio* y solicitaba la difusión de un memorándum titulado “A la prensa de todo el mundo y, en especial, a la católica”, en el que explicaba las razones y aspiraciones de su lucha.

La Liga trató de evidenciar que la cuestión religiosa en México era ya una “cuestión internacional”, debido a que numerosas voces alrededor del mundo se habían mostrado en contra de la *conjura del silencio* y “[estaban] provocando la acción de todo ser civilizado contra la barbarie y el salvajismo” (AHUNAM, 1928a). Según la Liga, esto se debía a que: “La Gran Prensa del mundo entero ya no había podido ser acallada por el oro de Calles ni por la presión del Departamento de Estado Americano” (AHUNAM, 1928a). La alusión al poder y la influencia de Calles fuera de México era, evidentemente, desproporcionada y en realidad hacía referencia a la antigua denuncia en contra de los diplomáticos mexicanos que habían buscado influir en la opinión pública extranjera con el fin de que el régimen callista no fuese acusado de ser un gobierno persecutor. Por otra parte, la mención al Departamento de Estado estadounidense cobra relevancia porque, hacia mediados de 1928, la Liga alegraría que, además de la censura del callismo, los otros responsables de la *conjura del silencio* eran el gobierno y la prensa de Estados Unidos. La base de esta afirmación debió ser el reconocimiento de que el apoyo del gobierno estadounidense a la causa católica en México sería prácticamente irrealizable en tanto la Casa Blanca mantuviera buenas relaciones con la administración callista.

Entre los meses de abril y mayo de 1928, las manifestaciones de apoyo a los católicos mexicanos empezaron a multiplicarse en diferentes partes del mundo. Incluso, algunas recibieron el agradecimiento

Bliss, S. J. Polonia: R. P. Andreas Kukowickz, S. J. Hungría: R. P. Franciscus Zsiros, S. J. India: Rev. F. Crisanto Zurbitu, S. J. Canadá: R. P. Bergin, S. J. y L'École Sociale Populaire. Australia: Rev. F. Eustace Boylan, S. J. (AHUNAM, 1928. Fondo LNDLR, caja 8).

to del papa y, en junio de ese año, el cardenal Gasparri envió a todos los nuncios y delegados apostólicos una circular donde les solicitaba intensificar aún más las demostraciones de rechazo de la persecución religiosa en México (Valvo, 2016: 357). Como se ha explicado, estas peticiones de la Santa Sede respondían al interés por mantener el tema del conflicto religioso mexicano, al tiempo que buscaban la oportunidad de un arreglo con las autoridades mexicanas; para ello buscaba contener el ánimo belicoso de la Liga y de obispos intransigentes como González y Valencia.

No obstante, animada por las numerosas protestas católicas a lo largo de Europa, la LNDLR anunció el fin de la *conjura del silencio*. Un factor que contribuyó a esto fue que, a mediados de 1928, el Comité Directivo de la Liga recibió diversas respuestas positivas sobre su petición de difundir el memorándum “A la prensa de todo el mundo y, en especial, a la católica”.²² Es muy probable que la buena recepción del memorándum haya llevado a la Liga a anunciar, en su *Boletín* del 1 de junio de 1928, el término de la llamada *conjura del silencio*. En ese número, el Comité Directivo de la Liga resumió el argumento que desde 1926 había servido de sustento para la propaganda católica procristera y anticallista en el extranjero y que había servido de justificación para la creación de la Unión Internacional de Socios Honorarios. Dicho argumento se asentó así:

Al tomar los mexicanos las armas contra tanta tiranía era natural que el hecho tuviese repercusión mundial. Ahí ocurrieron el tirano [Calles] y todos sus agentes para impedir que el mundo llegase a saber lo que ha estado aconteciendo en México: la tiranía no ha encontrado otro modo de defenderse que mentir o hacer callar. Para hacer sumir en silencio a la prensa de información de todo el mundo, supo el verdugo de nuestra Pa-

²² Algunas de las respuestas afirmativas que se recibieron fueron las provenientes de las revistas francesas *Études* y *La Vie Catholique*, de la Ancienne Librairie Poussielgue J. de Gigord (París) y de la Confédération Générale des Syndicats Chrétiens de Belgique (AHU-NAM, 1928. Fondo LNDLR, caja 9).

tria a quién dirigirse: por procedimientos que aún no pueden explicarse de un modo satisfactorio, logró que el Departamento de Estado de los Estados Unidos diese la consigna a la prensa informativa. No solamente hizo eso, sino que, a lo que entendemos, por medio de promesas y amenazas obtuvo que en cierta nación católica [entiéndase España] que tiene vínculos estrechísimos con México, la prensa sujeta a la censura no pudiese ocuparse, sino con suma dificultad, de la cuestión mexicana.²³

Con este argumento en el que se señalaba el cabildeo de los representantes del gobierno callista sobre la prensa y los gobiernos extranjeros, la propaganda pro cristera internacional quedaba justificada en términos de una respuesta a la “censura impuesta” por el régimen del presidente Calles. Enseguida, el Comité Directivo se mostraba satisfecho ante las recientes manifestaciones que “comprobaban” que la opinión pública internacional se había volcado a favor de la causa de la Iglesia en México y de la libertad en general. Por ello, en el boletín se enlistaban diversos artículos y editoriales de periódicos procedentes de diversos países que evidenciaban que era “imposible dar noticia de todo ese movimiento de opinión que va revistiendo caracteres universales y que, dentro de muy poco tiempo, nos atrevemos a afirmar, hará que se levante un clamor incontenible, colosal y formidable contra los tiranos de México y sus protectores”.²⁴

²³ En el fragmento citado, el señalamiento a “cierta nación católica” se refiere indudablemente a España, donde el nuncio apostólico, monseñor Federico Tedeschini, había llamado la atención sobre la censura de la prensa en relación con los acontecimientos mexicanos. Asimismo, en España, Miguel Primo de Rivera se había negado a manifestarse abiertamente a favor de los católicos mexicanos, prefiriendo mantener en buenos términos la relación con el gobierno de Calles, con quien se encontraba negociando el estatus legal y las indemnizaciones debidas a los propietarios españoles que radicaban en México (AHUNAM, 1928c).

²⁴ Entre los acontecimientos que llevaron a la Liga a asegurar que la opinión internacional estaba de lado de los católicos mexicanos, se encontraban los siguientes: en primer lugar, la protesta que las Damas Católicas habían enviado al presidente Calvin Coolidge en diciembre del año anterior en relación con las “iniquidades que se cometían en México” y las críticas del arzobispo de Texas, Arthur Drossaerts, al gobierno estadounidense por su complicidad con el régimen callista. En segundo lugar, la Liga hacía referencia a dos importantes personajes: el escritor irlandés Bernard Shaw, “uno de los representantes del libre

Con el optimismo derivado de la creencia en el fin de la *conjura del silencio*, el Comité Directivo de la Liga buscó reforzar la presencia de la organización en el escenario mundial; para ello echó mano de lo alcanzado por la Unión de Socios Honorarios, colocando a ésta dentro de una nueva estructura ideada por dicho comité a mediados de 1928: la Unión Internacional de Todos los Amigos de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa que, mediante un cambio en las siglas, fue conocida como VITA México. Si en un principio la finalidad de los Socios Honorarios fue dar a conocer al mundo católico la manera de contribuir pecuniariamente a favor de los católicos mexicanos, posteriormente “Fue la VITA México la que abrazó con su amplia organización a todas las personas y asociaciones que trabajaban por México poniéndolas bajo un solo Gobierno, el Comité Directivo de la LNDLR; reuniéndolas en un solo programa, el de la LNDLR; y orientando sus actividades a un fin único: el de la LNDLR; dando al gobierno, al programa y al fin de la Liga un carácter internacional” (VITA México, 1928).

pensamiento en la época actual” y quien había declarado que la intolerancia religiosa del gobierno mexicano parecía aún peor que la de la reina Elizabeth de Inglaterra (1503-1633) frente a los católicos. El segundo personaje era el periodista católico Evan Morgan, quien en el periódico británico *The Sunday Times* había afirmado lo siguiente: “¿Podré levantar mi voz en son de protesta, movido exclusivamente por intereses humanitarios y religiosos, en contra del silencio absoluto que la prensa de todo el mundo guarda acerca de las espantosas atrocidades que diariamente se cometen en México? Sabemos perfectamente que tanto en España como en los Estados Unidos prohíben tratar el asunto a pesar de que la primera es católica a macha martillo, y los segundos han predicado siempre la libertad de conciencia, de acción, de dogma y de toda doctrina y en la cual pudiera intervenir la palabra libertad. Los Estados Unidos están más cerca de México que nosotros y pudiera, por consiguiente, verse en aprietos. Pero ¿por qué ese silencio en la Gran Bretaña? ¿Ni siquiera una voz de protesta se deja oír por el brutal tratamiento que se da en México a los cristianos no por otro delito sino por intentar cumplir con sus deberes religiosos, según sus luces y los dictados de su conciencia?” De igual manera, la Liga basó su afirmación sobre el fin de la “conjura del silencio” en la protesta que varios intelectuales franceses hicieron en contra de la “violación sistemática y sangrienta de los derechos naturales del hombre que se llevaba a cabo en México”, y que había sido publicado por el diario católico *La Croix* el 5 de mayo de 1928 (AHUNAM, 1928c).

En Europa, VITA representaría oficialmente a la Liga, es decir, a la organización que se presentaba como el sostén y como el representante legítimo del catolicismo mexicano. El Comité de la Liga nombró a Antonio López Ortega, quien ya formaba parte de los Socios Honorarios, como secretario general de VITA México. En julio de 1928, López Ortega informaba que el trabajo de la organización se estructuraba con base en comités regionales ubicados a lo largo de Europa: Hungría, Checoslovaquia, Holanda, Austria (Innsbruck y Viena), Francia (París), Alemania (Colonia, Düsseldorf, Múnich, Bochum, Paderborn y Essen), Italia (Florencia, Bolonia, Génova, Turín, Milán, Venecia, Nápoles y Trieste), así como en Latinoamérica (Argentina, Uruguay, Chile, Venezuela y Colombia). Desde la segunda mitad de 1928, VITA trataría de posicionarse como una de las principales fuentes de información sobre México en Europa, al tiempo que buscaría –sin descanso– recursos para la lucha de los cristeros. VITA haría suyo el sentido de la lucha contra la “conjura del silencio”; por ello es que la denuncia fue el eje de sus actividades propagandísticas: el mundo debía saber y conocer –por medio de postales, diapositivas, películas, boletines– sobre “los crímenes de Calles solapados por Estados Unidos” y debía honrar la memoria de los “nuevos mártires de Cristo Rey”.

CONSIDERACIONES FINALES

La *conjura del silencio* fue una concepción de naturaleza transnacional del catolicismo intransigente e integralista de la década de 1920, y fue también producto de la cultura conspirativa que provenía del ultramontanismo decimonónico. A partir de 1926, católicos de diferentes partes de Europa afirmaron que el mundo católico era presa de una conspiración maniobrada por los *enemigos de la fe* y construida en relación con el conflicto anticlerical que enfrentaba la Iglesia en México. Entre 1926 y 1928, diversas voces del catolicismo europeo se alzaron en contra de lo que consideraron una conspiración dirigida por la prensa *secular* y *mundana* –que se suponía dominada por fuerzas anticatólicas, es decir, protestantes, masónicas, liberales y so-

cialistas-, a la cual se le señalaba por *ocultar* lo que *realmente* padecía el catolicismo mexicano durante el gobierno del presidente Calles. En consecuencia, en el examen que el catolicismo europeo hizo de los acontecimientos mexicanos, la *conjura del silencio* fue entendida como una “mutilación premeditada de la verdad”, “como un grillete sobre la información veraz” y como un “mutismo culpable” que pretendía esconder la “injusta y brutal persecución anticatólica” que tenía lugar en México y que, a disgusto de “los enemigos de la civilización católica”, estaba convirtiéndose en el mejor ejemplo de la defensa de la realeza social de Cristo.

El conflicto religioso en México tuvo un carácter transnacional desde sus inicios, desde que el papa solicitó la oración universal por México y los nuncios apostólicos se dispusieron a defender la causa de la Iglesia de este país. En el intento por hacer que la situación de la Iglesia en México fuese conocida en todo el mundo y se difundieran las razones que guiaban la lucha de la Liga en contra del callismo, los Socios Honorarios buscaron echar atrás la versión oficial sobre el conflicto y se aprestaron a conseguir el apoyo moral y monetario de los católicos europeos.

En Europa, en un ambiente católico dispuesto a la defensa de los derechos de la Iglesia, el conflicto religioso mexicano fue visto como una gesta gloriosa en nombre de Cristo Rey, imagen que lo convertiría en un hito dentro del complicado proceso de secularización de las sociedades occidentales. En ese contexto, el catolicismo europeo adujo que, dada la grandeza del suplicio de los fieles mexicanos en manos de Calles, “el Nerón redivivo”, la información sobre dichos sucesos estaba siendo empañada por medio de la *mentira* y el *silencio* impuestos por los enemigos de la Iglesia. Desde esta concepción, la única verdad provenía de la Iglesia y de la fe católica, y todas las demás voces eran producto del error y del mal.

La Liga hizo suyo el discurso de la *conjura del silencio* porque abonaba a su denuncia original, base de la conformación de los Socios Honorarios: la lucha contra “las infamias y mentiras” vertidas por los diplomáticos callistas en el extranjero. En 1928, y ante la falta

de apoyo económico y político de parte del gobierno estadounidense, la Liga buscó reconocimiento internacional al entablar comunicación con diversas organizaciones católicas europeas y reorganizó a los Socios Honorarios convirtiéndolos en la Unión Internacional de Todos los Amigos de la Liga, conocida como VITA México, cuyo fin –en respuesta a la *conjura del silencio* y a las *infamias del callismo*– fue convertirse en una especie de fuente de información oficial sobre México en Europa.

FUENTES CONSULTADAS

Archivos

Fondo Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR).

VITA-México (1928). Fondo Unión Internacional de Todos los Amigos de la LNDLR de México. Fondo Miguel Palomar y Vizcarra, sección LNDLR. Archivio della Congregazione per Gli Affari Ecclesiastici Straordinari (AA. EE. SS.).

AA. EE. SS. (1926). Cardinale Pietro Gasparri, “Circolare inviata a tutti nunzi, internunzi e delegati apostolici”, 2 de julio. Archivio della Congregazione per Gli Affari Ecclesiastici Straordinari, Periodo IV, Fondo Messico, fascículo 54.

AA. EE. SS. (1927). “Comité Directivo de la LNDLR al Cardenal Pietro Gasparri”, México, 8 de octubre. Archivio della Congregazione per Gli Affari Ecclesiastici Straordinari. Periodo IV, Fondo Messico, fascículo 221.

Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México (AHUNAM).

AHUNAM (1926a). “Carta de los obispos González y Valencia, Valverde y Téllez y Méndez del Río al papa Pío XI”, caja 4, 4 de noviembre.

AHUNAM (1926b). “Carta de Mariano Cuevas a los obispos González y Valencia, Valverde y Téllez y Méndez del Río”. Serie Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, caja 4, 21 de octubre.

AHUNAM (1926c). “¡Lo que la prensa calla! La opinión internacional sobre el problema religioso en México”. *Boletín de la LNDLR*. Fondo Miguel Palomar y Vizcarra, Serie Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, caja 47, 24 de octubre.

AHUNAM (1926d). “Respuesta de los obispos González y Valencia, Valverde y Téllez y Méndez del Río al padre Mariano Cuevas”. Serie Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, caja 4, 3 de noviembre.

AHUNAM (1927). “Extracto” de *The New York Times*, 2 de octubre. Fondo LNDLR, caja 7, legajo 27, exp. 2.

- AHUNAM (1928a). *Boletín Extra*, México, abril. Fondo LNDLR, caja 8, legajo 34, exp. 1.
- AHUNAM (1928b). “El P. Rutten denuncia vigorosamente ante el senado belga la conspiración del silencio”. *La Croix*, 24 de febrero, p. 1. Fondo LNDLR, caja 8, legajo 34, exp. 1.
- AHUNAM (1928c). “La conjuración del silencio llega a su fin”. México, 1 de junio. Fondo LNDLR, caja 9, legajo 37, exp. 2.

Bibliografía

- Barquín y Ruiz, Andrés (1967). *José María González y Valencia. Arzobispo de Durango*. México: Jus.
- Bessières, Albert (1928). *Le Mexique martyr*. París: Maison de la Bonne Presse.
- Borutta, Manuel (2003). “Enemies at the Gate: the Moabit Klostersturm and the Kulturkampf: Germany”. En *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, coordinado por Christopher Clark y Wolfram Kaiser, 227-254. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bosatra, Bruno María (2017). “L’enciclica ‘Quas Primas’ e l’istituzione della festa di Cristo Re”. En *Pio XI e il suo tempo*, coordinado por Franco Cajani, 131-144. Desio: I Quaderni della Brianza.
- Bucci, Ettore (2017). “La luce e le tenebre. ‘La Civiltà Cattolica’ e la Rivoluzione d’Ottobre (1917-1991)”. En *Sfumature di rosso: la Rivoluzione russa nella politica italiana del Novecento*, coordinado por Marco Di Maggio, 75-102. Turín: Accademia University Press.
- Cárdenas Ayala, Elisa (2015). “El fin de una era: Pío IX y el Syllabus”. *Historia Mexicana* 2, vol. LXV, pp. 719-746.
- Cárdenas Ayala, Elisa (2018). *Roma: el descubrimiento de América*. México: El Colegio de México.
- Clark, Christopher (2003). “The New Catholicism and the European Culture Wars”. En *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, coordinado por Christopher Clark y Wolfram Kaiser, 11-46. Cambridge: Cambridge University Press.
- Conway, Martin (1997). *Catholic Politics in Europe, 1918-1945*. Londres: Routledge.
- Curley, Robert (2018). *Citizens and Believers. Religion and Politics in Postrevolutionary Jalisco, 1900-1930*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- De Giuseppe, Massimo (2010). “Del ‘Calles con occhi di fuoco’ a la ‘Guadalupe de Marzabotto’”. El conflicto religioso mexicano en Italia”. En *Las naciones frente al conflicto religioso en México*, compilado por Jean Meyer. México: CIDE/Tusquets Editores.

- De Giuseppe, Massimo (2014). *1926-1929: la revolución silenciada. El conflicto religioso en México a través de las páginas de L'Osservatore Romano*. México: Porrúa/Universidad Panamericana.
- Gasparri, Cardinale Pietro (1926). "Circolare inviata a tutti nunzi, internunzi e delegati apostolici", 2 de julio. Archivio della Congregazione per Gli Affari Ecclesiastici Straordinari (AA. EE. SS.). Periodo IV, Fondo Messico, fascículo 54.
- González Morfín, Juan (2009). *El conflicto religioso en México y Pío XI*. México: Minos Tercer Milenio.
- González Morfín, Juan (2014). *1926-1929: la revolución silenciada. El conflicto religioso en México a través de las páginas de L' Osservatore Romano*. México: Porrúa-Universidad Panamericana.
- González Morfín, Juan (2017). "La Comisión de obispos en Roma y su apoyo al conflicto armado". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 152 (otoño): 147-178.
- Gram, Jorge (1926). *La cuestión de Méjico. Una ley inhumana y un pueblo víctima*. Ámsterdam: s. e.
- Habermas, Jürgen (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- Hanley, Timothy Clarke (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 de doctorado. Nueva York: Universidad de Columbia.
- Hoyois, Giovanni, y Louis Picard (1928). *Tragédie mexicaine. Jusqu'au sang*. Lovaina: Editions de la Jeunesse Catholique.
- Jiménez Arce, Rogelio (2005). "Una pluma frente a una espada' o de cómo escribir una novela para justificar una rebelión: Héctor de David Ramírez (Jorge Gram)". *Secuencia* 62: 78-118.
- Köster, Norbert (2013). "'Viele mexikanische Bischöfe sind Revolutionäre'. Der Vatikan, die Cristiada und der mexikanische Episkopat". En *Die Katholische kirche und gewalt. Europa und Lateinamerika im 20. Jahrhundert*, coordinado por Silke Hensel y Hubert Wolf, 191-203. Colonia: Böhlau Verlag GmbH & Cie.
- López Ortega, José Antonio (1944). *Las naciones extranjeras y la persecución religiosa en México*. México: s. e.
- Mikròs (1926a). "Dios no muere". *L'Italia*, 10 de agosto, p. 1.
- Mikròs (1926b). "I martiri del Messico". *L'Italia*, 24 de noviembre, p. 1.
- Mikròs (1926c). "Le Chiese nazionali". *L'Italia*, 2 de septiembre de 1926, p. 1.
- O'Dogherty, Laura (2010). "Los católicos belgas y el conflicto religioso en México". En *Las naciones frente al conflicto religioso en México*, compilado por Jean Meyer, 33-52. México: CIDE/Tusquets Editores.

- Pascual Ibáñez, Javier María (1976). *Los medios de comunicación social en la doctrina de la Iglesia*. Madrid: Servicios de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia.
- Pollard, John (2012). “Pius XI’s Promotion of the Italian Model of Catholic Action in the World-Wide Church”. *Journal of Ecclesiastical History* 4, vol. 63: 758-784.
- Ramírez, David G. (1927). “Plan para obtener la ayuda financiera de los católicos de todo el mundo en favor de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa de Méjico [sic]”, 9 de abril. AHUNAM. Fondo VITA México, exp. 4, caja 3.
- Rosa, Enrico (1926). “Il martirio della Chiesa nel Messico”. En *La Civiltà Cattolica* (diciembre): 407.
- Savarino Roggero, Franco (2003). *México e Italia. Política y diplomacia en la época del fascismo, 1922-1942*. México: Secretaría de Relaciones Exteriores.
- Tagliaferri, Maurizio (1993). *L’Unità Cattolica. Studio di una mentalità*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- Taylor, Charles (2006). *Imaginario sociales modernos*. Barcelona: Paidós.
- Valvo, Paolo (2016). *Pio XI e la Cristiada. Fede, guerra e diplomazia in Messico (1926-1929)*. Brescia: Morcelliana.
- Valvo, Paolo (2018). “La mirada de la Santa Sede sobre la masonería mexicana”. En *Masonería y sociedades secretas en México*, coordinado por José Luis Sobreres Fernández y Carlos Francisco Martínez Moreno, 219-242. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.
- Vecchio, Giorgio (2017). “Pio XI e la Azione Cattolica”. En *Pio XI e il suo tempo*, coordinado por Franco Cajani, 393-409. Desio: I Quaderni della Brianza.
- Vellut, Jean-Luc (1993). “Les persécutions mexicaines et le nouvel ordre mondial (1926-1932)”. En *Les belgues et le Mexique*, compilado por Florence Loriaux. Lovaina: Press Universitaires de Louvain.
- VITA México (1928). *La Unión Internacional de Todos los Amigos de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa de México* (VITA México) presenta a la consideración del Venerable Episcopado Mexicano los siguientes apuntes sobre las labores de propaganda internacional de la LNDLR en favor de los católicos mexicanos. Roma: Secretariado General de VITA México.

Publicaciones periódicas

La Civiltà Cattolica

La Civiltà Cattolica (1926). “La parola del Papa e la persecuzione religiosa del Messico” (mayo): 202-203.

L’Eco di Bergamo

L’Eco di Bergamo (1926). “La lotta anticattolica nel Messico. Incaute difese dei diplomatici in Europa” (julio): 1.

L'Osservatore Romano

L'Osservatore Romano (1926). "L'Episcopato risponde al gen. Obregón", 10 de diciembre, p. 1.

L'Osservatore Romano (1926). "La persecuzione religiosa nel Messico", 16-17 agosto, p. 1.

L'Osservatore Romano (1928). "Contro la congiura del silenzio. I cattolici di Colonia", 17 de marzo, p. 1.

L'Osservatore Romano (1928). "Il discorso del Padre Rutten al Senato belga", 1 de marzo, p. 1.

L'Osservatore Romano (1928). "La opinione di un rabbino bavarese", 20 de mayo.

L'Osservatore Romano (1928). "La persecuzione messicana. Come si spiega la congiura del silenzio", 13 de enero, p. 1.

L'Osservatore Romano (1928). "Un intervento al Reichstag contro la congiura del silenzio", 30 de marzo.

Fuentes electrónicas

"Ley que reforma el Código Penal para el Distrito y Territorios Federales sobre delitos del fuero común y delitos contra la Federación en materia de culto religioso y disciplina externa", *Diario Oficial de la Federación*, 2 de julio de 1926, pp. 1-4. <<http://www.dof.gob.mx/index.php?year=1926&month=7&day=2>> [Consulta: 2 de enero de 2021].

Pío XI. *Ubi arcano Dei consilio*, 23 de diciembre de 1922 <http://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19221223_ubi-arcano-dei-consilio.html> [Consulta: 20 de diciembre de 2020].

Pío XI. *Quas primas*, 11 de diciembre de 1925 <http://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas.html> [Consulta: 22 de diciembre de 2020].

Monjas disfrazadas de enfermeras. Conventos clandestinos y religiosas ante la justicia mexicana posrevolucionaria, 1926-1938

*Gibrán Eduardo Monterrubio García*¹

“La transparencia no es sólo una necesidad, sino que de hecho es el punto. La identidad teatral es [...] fluida, y esta transparencia, en la que vemos, por así decirlo, al conejo y al pato simultáneamente, se deleita en esa fluidez. Eso es lo que hace el disfraz”.
Peter Hyland (2002)

INTRODUCCIÓN

La clandestinidad es una de las múltiples vías por las que pueden ejecutarse actos y constituirse espacios en secreto, con la peculiaridad de caracterizarse por una cualidad que le es inherente: la ilegalidad. Como condición accesoria, al menos desde la segunda mitad del siglo XIX, lo clandestino acompañó –de una u otra manera– a toda clase de vida religiosa femenina en México.² Como medio, entre las dos

¹ Universidad de Guadalajara.

² Usaré intercaladamente los conceptos de “monja” y “religiosa”, “convento” y “comunidad religiosa” en un sentido amplio, considerando que el Estado mexicano tomó acciones

últimas constituciones políticas –de 1857 y 1917– y su eventual aplicación, la clandestinidad fungió como el vínculo que relacionó a autoridades civiles con religiosas, a través de un oscilante ejercicio de impartición y evasión de la justicia. Y como proceso, este enlace conflictivo, multiforme y poco lineal en su desarrollo, eventualmente condujo a las religiosas a diseñar y perfeccionar estrategias de camuflaje civil, gracias a las cuales lograron sortear la justicia, muchas de las veces sin ser identificadas. Por su parte, los representantes del Estado sistematizaron cada vez más los mecanismos legales de interceptación, detención y confiscación de los espacios en manos de aquéllas. Tal fenómeno llegó a su punto más álgido en el marco de la rebelión cristera en sus dos fases (1926-1938), y sobre ello, este trabajo aspira a responder a una cuestión fundamental: explicar la dinámica de acciones articuladas por monjas católicas en tanto civiles en lo público y como religiosas en lo clandestino, encaminadas a eludir los procedimientos penales³ en su contra.

La primera sección está destinada a ubicar una posible ruta de continuidad, dibujada desde la emergencia de las primeras congregaciones religiosas mexicanas durante la segunda mitad del siglo XIX, hasta su entrada al proceso revolucionario. La unidad de análisis que permite enlazar las experiencias de las religiosas decimonónicas con el conflicto cristero, como he adelantado, es un incipiente detalle adherido a las congregaciones desde su origen en México: el encuentro con la justicia a través de la clandestinidad.

generalizadas hacia toda forma de vida religiosa, pese a que las diferencias son sustanciales entre la naturaleza constitutiva de una monja y la de una religiosa. Asimismo, en las experiencias que relataré se pueden apreciar tanto convergencias significativas, como divergencias bien marcadas precisamente por el tipo de institución (llámese convento o comunidad religiosa de hospital/colegio, congregación u orden).

³ Para la época en cuestión, entiendo por “procedimientos penales” a la forma de conducir la causa judicial, desde la averiguación previa del delito, la instrucción de los tribunales dirigida a investigar la existencia y circunstancias de los delitos, como la responsabilidad de los inculpados, el juicio, hasta la ejecución de una sentencia (*Diario Oficial*, 30 de agosto de 1934).

Durante el periodo posrevolucionario, enfrentar al poder estatal no representaba novedad alguna para las monjas. Muchas veces el arribo de congregaciones a México se veía impulsado por experiencias de expulsión y diásporas producto de procesos anticlericales a lo largo de toda Europa. Por lo que llegar a México y salir de él expulsado se convertía en un ciclo reiterativo y característico en los estados de Occidente, el cual dejaba sin un lugar fijo a los institutos religiosos.

Los múltiples desenlaces para las monjas en territorio mexicano denotan a grandes rasgos dos posibilidades contrapuestas: la ruptura por medio del descubrimiento o la continuidad a través del ocultamiento. Cuando se propiciaba la primera, los casos se definían en términos de arresto, desmantelamiento, confiscación o violencia física y sexual, lo cual terminaba por poner en evidencia a las religiosas ante la prensa y a merced de la justicia bajo delitos como sedición, rebelión o violación a la ley de cultos, entre otros. El papel de los funcionarios públicos encargados de ejecutar las investigaciones y las acciones legales resulta revelador, aspecto que desarrollo en el segundo apartado.

Por el lado de la continuidad, es decir, cuando el recurso de la clandestinidad surtía el efecto esperado, puede apreciarse un complejo uso de estrategias de supervivencia, entre las que llaman la atención la simulación de obediencia a las autoridades civiles,⁴ lo que permitió la infiltración de religiosas en instituciones públicas, o, en un sentido inverso, funcionarios públicos en instituciones religiosas, y aunque parezca paradójico, condecoraciones del Estado a monjas por sus servicios en favor de la nación, en medio de un contexto de tensiones, aspectos que abordo en el tercer y último apartado.

Independientemente de los posibles destinos para las religiosas, aquellas que, además de rezar, contaban con cierto margen de acción en sociedad, operaron casi siempre bajo una identidad doble, la

⁴ La idea de la simulación de obediencia la encontré en el trabajo de Camacho y Suárez (2019).

cual consistía en mostrar una fachada legítima –como enfermeras o maestras–⁵ ante el Estado y camuflar en lo posible la cara transgresora –como religiosas–, la que en esencia interesaba mantener como colectivo. Después de descubrirse la identidad ilegítima, al enfrentar la justicia como monjas, enfermeras o maestras católicas, la máscara de la profesión no podía ser removida por autoridad alguna, lo que seguro permitió que muchas comunidades fueran liberadas de manera inmediata después del arresto o simplemente no fueran sancionadas. El uso incesante de una u otra máscara en múltiples contextos remite en gran medida a la idea de la teatralidad en Erving Goffman y su incitante reflexión al sugerir que posiblemente “no sea un mero accidente histórico que el significado original de la palabra persona sea máscara” (Goffman, 2012: 31); de este modo puede entenderse que todos los personajes, como todas las personas, son en efecto jugadores de roles (Hyland, 2002: 77). No obstante, el asunto de los oficios de las religiosas no simbolizaba un simple accesorio –del vestuario– usado para sobrevivir, sino que representaba la configuración de un saber y la personificación de una profesión, confeccionada durante

⁵ He usado el concepto de fachada de Erving Goffman para explicar “la parte de la actuación del individuo que funciona regularmente de un modo general y prefijado –agregaría: aceptado–, a fin de definir la situación con respecto a aquellos que observan dicha actuación –los agentes de justicia, por ejemplo–. La fachada, entonces, es la dotación expresiva de tipo corriente –conjunto de elementos visuales, discursivos y escénicos, tales como uniformes, pseudónimos, capillas y casas particulares en lugar de conventos–, empleada intencional o inconscientemente por el individuo durante su actuación”. La fachada puede dividirse en tres partes: medio –las partes escénicas–, apariencia –estímulos que informan sobre el estatus social del actuante o el estado ritual temporario del individuo– y modales –estímulos que advierten acerca del rol de interacción que el actuante esperará desempeñar en la situación que se avecina– (Goffman, 2012: 33-36). Sobre todo, y cuando de ocultamiento se trata, los últimos dos aspectos de la fachada se vinculan directamente con la noción de disfraz trans-status y su relación con la transgresión de las fronteras sociales, es decir, el disfraz como una forma parametafórica en relación con la jerarquía social, la construcción de género, la identidad o la subjetividad, aunque esto no necesariamente tenga que ver con el acto técnico de disfrazarse, su teatralidad en sí, lo que es o hace el disfraz (Hyland, 2002: 77-78).

décadas, la cual podían y sabían emplear, es decir, una máscara de origen y en ocasiones irrefutable ante el juez.⁶

Las máscaras portadas en el escenario de lo público como en lo clandestino revelan cierta clase de actuación que diferencia a las religiosas de otros actores en la época, que también emplearon cierto grado de secrecía. Referente a lo anterior, es posible establecer algunas diferencias y generalidades entre el tipo de secreto ejecutado por las monjas, el secreto basado en la juramentación,⁷ y las formas de espionaje características de los agentes confidenciales.

Por un lado, el agente confidencial que actúa al servicio del Estado emula, a través de ciertas máscaras, las actividades de un rol que seguramente no representa a la persona que “en realidad es”.⁸ Los integrantes de sociedades reservadas clericales como la Unión de Católicos Mexicanos (U) o las Brigadas Femeninas Santa Juana de Arco (BB), por ejemplo, son reclutados, juramentan secreto ante un crucifijo y su *leitmotiv* se caracteriza por ser combativo, es decir, un secreto con causa (Ramírez Rancaño, 2018: 71-79). En este sentido, los individuos portan la misma máscara antes y después del juramento, el asunto radica en no mostrar la fachada que debe permanecer siempre en el armario, es decir, son y no deben parecer lo que son, por lo común no necesitan camuflar su identidad antecedente en el exterior. Incluso, dentro de estos grupos podían existir individuos invisibles, “un grupo secreto dentro de la organización secreta” (Solís, 2018: 60); podría decirse que el eje de esta actividad es el disimulo.

La religiosa invierte el sentido de lo secreto por medio de la clandestinidad, de tal suerte que el empleo de la máscara que oculta la identidad conflictiva –a modo de disfraz–, no es portada con el fin de ejecutar acciones combativas, sino para refugiarse –aunque esto

⁶ Desde 1881, las hermanas josefinas disponían de una Escuela Normal donde podían formarse religiosas y cualquier mujer interesada en el magisterio (Esquivel, 2013: 143).

⁷ Al respecto puede revisarse el libro coordinado por Yves Solís (2018).

⁸ O que sí es en otros entornos menos artificiosos, tomando en cuenta que el espía en sí es tal, en cuanto a categoría de identidad.

de por sí es ya un acto de silenciosa oposición al régimen, como diría Yolanda Padilla (2000)–. En síntesis, y para los propósitos de este trabajo, podría decirse que el agente confidencial emula ser lo que no es, el integrante de una sociedad secreto-reservada disimula ser y no ser, mientras que las religiosas simulaban no ser lo que sí eran.⁹ Al adentrarse a fondo en las prácticas de uno y otro actor, los roles y las máscaras pueden tomar diversas formas e intercambiar sus sentidos fundamentales: emular, disimular, simular, en función de circunstancias específicas.

Cuando la clandestinidad es interrumpida por el descubrimiento, la máscara –a través de las partes personales de la fachada– adquiere un nuevo significado, y de ser propiedad, pasa a constituir una suerte de artificio, un disfraz, una *mascarada*.¹⁰ Sobre este proceso de descubrimiento y revelación, los conceptos de artificio, máscara y simulación adquieren un sentido particularmente importante aquí, pues los tres integran los significados básicos de la palabra “disfraz”.¹¹ Para el caso de las religiosas, la noción de disfraz parte de quien lo descubre y no de quien lo porta, puesto que, del lado de ellas, la máscara de enfermera, por ejemplo, es entendida como una verdadera profesión y no como un artificio. Quizá lo ocurrido en Tlaquepaque el 10 de enero de 1935 podría ayudar a comprender mejor la perspectiva desde la cual se descubre una identidad transgresora, cuando la Agencia del

⁹ Esta reflexión en torno a la forma que puede tomar el secreto me fue sugerida por Fernando M. González. La diferenciación resulta crucial para el desarrollo global de la propuesta en las siguientes líneas.

¹⁰ En su acepción anglosajona, la *mascarada* puede constituir un comportamiento que tiene la intención de evitar que se conozca la verdad sobre algo desagradable o no deseado; fingir o parecer ser (Cambridge, 2021), lo que puede remitir a una situación de naturaleza conflictiva.

¹¹ Según el *Diccionario de la lengua castellana* de 1914, la palabra “disfraz” se define de tres maneras: 1. m. Artificio que se usa para desfigurar alguna cosa, con el fin de que no sea conocida; 2. Por antonomasia, vestido de máscara que sirve para las fiestas y saraos, especialmente en carnaval. 3. Fig. Simulación para desfigurar una cosa. Mientras que “disfrazar” podía entenderse como el acto de desfigurar con algún sobrepuesto la forma natural de las personas o de las cosas, para que no sean conocidas; o disimular, desfigurar con palabras y expresiones lo que se siente (Real Academia Española, 1914: 377).

Ministerio Público Federal (MPF) ordenó al presidente municipal, tajante y enérgicamente, lo siguiente:

He de merecer a Ud. Se sirva informarme, a la mayor brevedad posible, si esa Presidencia a su digno cargo tiene conocimiento de que existe en esa Jurisdicción un hospital fundado por una congregación de monjas disfrazadas de enfermeras; y en caso afirmativo se sirva indicarme su ubicación y linderos, así como proporcionar los nombres y domicilio de las personas a quienes les conste que el predio ha estado ocupado por hospital administrado por religiosas, suplicándole investigue quién es el propietario de la finca (AGHJ, 1935a).

El lugar era el Hospital del Refugio y la congregación era la de las hermanas josefinas. Al poner atención a un elemento sobre el contexto de preservación, vemos que el oficio se encuentra en el archivo de la congregación, y éste circuló dos veces dentro de Tlaquepaque: la primera ocasión cuando llegó a manos de la presidencia municipal; la segunda, cuando esta dependencia transfirió una copia a las religiosas para que tomaran precauciones y se anticiparan a la confiscación; al final eso fue lo que hicieron, precisamente gracias a ello hoy conservan el documento en su archivo.

La llegada de dicho oficio puso fin a la administración religiosa del Hospital del Refugio, aunque no necesariamente por confiscación. En una clara jugada de evasión, las josefinas eludieron la justicia sin ser interceptadas en el camino, pues luego de abandonar aquel hospital, meses más tarde se establecieron como enfermeras directoras en un novedoso sanatorio psiquiátrico donde prolongaron su labor, intercambiando los hábitos por batas médicas y la capelina por el velo. El caso en parte evidencia y plantea al mismo tiempo una serie de cuestiones sobre el contexto, los medios y los vínculos por los

cuales operaron las religiosas en el México posrevolucionario.¹² En suma, el presente capítulo ofrece un análisis sobre esta peculiar forma de secreto no combativo.¹³

SECRETOS A VOCES. EL RECURSO INCIPIENTE DE LA CLANDESTINIDAD

Para las religiosas, la simulación de obediencia al Estado mexicano no constituía un producto de la Revolución; gracias a los trabajos de Elisa Speckman (1996, 2004), sabemos que en México la única ocasión en que las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl se enfrentaron a la justicia fue al momento de decretarse su expulsión del país. Durante los 30 años que duró su periodo de actividad (1844-1874), todos los gobiernos otorgaron su beneplácito, incluido Benito Juárez, pese a haber recibido múltiples denuncias de reuniones clandestinas de exreligiosas, como cierta presión para expulsar a las Hijas de la Caridad (Speckman, 1996: 152). Cuando murió Juárez en 1872, las voces que clamaban por la expulsión de este instituto fueron cada vez más altas, hasta que Sebastián Lerdo de Tejada tomó una postura enérgica con la elevación de las Leyes de Reforma al plano constitucional en 1873 (Speckman, 1996: 29-30, 152), como signo y prueba de continuidad hacia el programa de reforma entorpecido durante la intervención francesa. El último aliento de estas religiosas llegó en

¹² He estudiado con especial interés a la Congregación de Hermanas Josefinas por el llamativo y creciente número de instituciones públicas y privadas en sus manos durante el margen temporal pre y posrevolucionario. Este instituto desempeñó un papel fundamental que sirve como plataforma para entender la vida clandestina de las religiosas, además de haber estado en la mira del Estado en dos sentidos opuestos, para su vilipendio, pero también para su beneficio.

¹³ El trabajo de Barbara Miller (1984), además de ser uno de los primeros en la materia, tiene la peculiaridad de haberse apoyado en entrevistas que realizó en 1979 a varias monjas sobrevivientes del conflicto cristero; gracias a estos testimonios se puede apreciar, entre muchos asuntos, que, en lo individual, algunas religiosas se involucraron directamente en los enfrentamientos realizando labores de espionaje o como enfermeras de las Brigadas Sanitarias derivadas de las Brigadas Femeninas Santa Juana de Arco, una sociedad secreto-reservada combativa (Miller, 1984: 315).

febrero de 1875, cuando la cuarta y última embarcación abandonó el país.¹⁴ En ese momento, las hermanas josefinas ya contaban con poco más de dos años de existencia.

La tensión que supuso la expulsión de las Hijas de la Caridad orilló a las josefinas a no emplear el título de monja o religiosa y a prescindir de todo distintivo de hábito durante sus primeros años de actividad (Esquivel, 2013: 46). Por un lado, es indiscutible que eran religiosas emergentes, pero también, de alguna manera, eran maestras o enfermeras. Incluso algunas de ellas tomaron votos contando ya con experiencia previa en el magisterio y para ingresar tuvieron que vender los enseres de sus colegios (Monterrubio, 2018: 167-168).

Las tensiones se extendieron durante los primeros dos periodos del gobierno de Porfirio Díaz (1876-1880 y 1884-1888). En este lapso hubo intentos por gestionar el regreso de las Hijas de la Caridad, pero la prensa liberal acusó al gobierno de observar una política pro-católica, se pronunciaron las denuncias de conventos clandestinos y exigían investigaciones al respecto; como respuesta, se tomaron algunas medidas restrictivas, entre ellas destacó una circular de 1885 en la que Díaz ratificaba la prohibición de comunidades religiosas (Speckman, 1996: 170-171).¹⁵

Esta clase de sucesos orillaron al Vaticano a impulsar nuevas formas de vida religiosa femenina, que respondieran mejor a los fenóme-

¹⁴ El periodo de ausencia del instituto se extendió hasta 1946, cuando Gustavo Baz gestionó su regreso a México, siendo secretario de Salubridad y Asistencia en el mandato de Manuel Ávila Camacho.

¹⁵ Sobre los debates por el papel de las mujeres en la arena pública, pueden apreciarse tensiones parecidas en momentos en que los gobiernos no liberales estuvieron al frente de los estados. El caso de José López Portillo como gobernador de Jalisco por el Partido Católico Nacional, en 1914, es un ejemplo. Durante la consagración de México al Sagrado Corazón de Cristo, al no comenzar la marcha, el arzobispo Francisco Orozco y Jiménez envió a un grupo de mujeres de las élites locales para hablar al respecto con el gobernador. Al presentar el caso, el procurador del estado señaló que una de las mujeres llevaba una medalla religiosa en el cuello y acusó que eso constituía un acto de culto público, por lo cual era ilegal. Sin embargo, el gobernador vaciló y cedió parcialmente a la solicitud al permitir que marcharan mujeres y niños, pero no hombres, pues consideraba que las mujeres eran mexicanas, pero no ciudadanas (Curley, 2018: 104-108).

nos de secularización en los países occidentales. La transformación de las religiosas en sociedad conoció un nuevo punto de partida tras el decreto papal de la Constitución apostólica “*Conditae a Christo*” en 1900, por la que León XIII dio autorización para que se constituyeran congregaciones de votos simples, es decir, sin voto de clausura (Monterrubio, 2018: 28). Este sería el fundamento por el cual las religiosas dedicadas a la enseñanza o la enfermería se deslindaron de la vida monástica como un recurso de defensa ante la justicia civil.

Aunque las nuevas congregaciones no constitúan un tipo de vida conventual o claustral, lo cierto es que sí se conservaron elementos monacales, tales como los hábitos y el tocado, así como las reglas para la vida colectiva o la coexistencia comunitaria parcialmente conventual, lo que a la vez no descartaba tiempos y espacios importantes de recogimiento y oración, pero, sobre todo, inevitablemente se mantenían supeditadas al clero. Estos fueron motivos suficientes para considerarlas corporaciones religiosas y orillarlas a mantenerse bajo una condición de clandestinidad.

Lo *clandestino* y lo *secreto* podían ser buenos sinónimos; de hecho, según los diccionarios de la época, lo eran, pero un elemento importante los diferenciaba: la ley, es decir, los márgenes que se pueden dibujar entre lo permitido y lo prohibido. Por eso la pertinencia de aclarar su empleo aquí, para explicar los actos y espacios secretos, pero ilegítimos ante la Carta Magna.

Una cosa es *secreta* cuando nadie ó pocos la saben ó conocen, y es *clandestina* cuando se hace secretamente, faltando á la ley, ó procurando violarla, sin que nadie lo conozca [...] *Secreta* es una junta cuando *secretamente* se celebra, no obstante de ser permitida: y es *clandestina*, cuando se verifica contra el expreso mandato de la ley. De esto resulta que no todo lo secreto es clandestino; pero todo lo clandestino viene á ser secreto, esto es lícito, aquello no [*sic*] (Olive, 1891: 45).

Quienes podían camuflarse bajo la máscara de enfermeras o maestras lo fueron haciendo cada vez más. En Tlaquepaque, las hermanas jo-

sefinas del Hospital del Refugio atravesaron por un episodio que podría entenderse como un síntoma de lo que se recorría desde 1874, pero también de lo que más tarde se convirtió en un proceso sistemático, como lo adelanté al final de la introducción.

A principios de 1900, las josefinas fueron acusadas de violar las Leyes de Reforma por descubrirse un convento en su interior. En más de una ocasión, el juez segundo de lo criminal y el juez de Tlaquepaque visitaron el hospital para investigar al respecto. Por lo relatado en la correspondencia, en esta ocasión fue la madre de una aspirante a religiosa quien hizo la denuncia del convento, inconforme porque su hija pretendía tomar votos religiosos. Sor Jesús Marroquín –en ausencia de la superiora sor Refugio Mejía– enfrentó a los jueces y en su carta reportó que con ley en mano combatió a la ley. Los jueces insistieron en la ilegalidad de los conventos y, sin negar este aspecto, sor Jesús señaló que la misma Constitución permitía a todo ciudadano mayor de 21 años abrazar libremente la religión que quisiera, a lo que exclamó: “a mí me gustó esta y por eso la seguí. Respecto a la muchacha por quien se ha originado todo esto, están ustedes en plenísima libertad de sacarla en el acto: si es posible siendo que ella quiera” (Monterrubio, 2018: 171-172).

La ambivalencia a la que se prestaba la ley funcionó en esta ocasión. La idea de elegir la religión por voluntad, presente en la Ley de Libertad de Cultos de 1860, empataba con el discurso liberal que penaba cualquier situación que coartara la libertad individual (Esquivel, 2013: 46-47). Tanto la joven aspirante como las religiosas continuaron en el hospital con un perfil mucho más discreto, y esta sería la última ocasión en que la justicia porfiriana tocó a las puertas del establecimiento.

La oscilación entre el beneplácito y la persecución generó cierta ambigüedad que propició diversas experiencias de supresión o de continuidad, en función de cada criterio local a lo largo y ancho de la República. No obstante, la clandestinidad estuvo presente en mayor o menor medida en todos los casos, muy al margen de que la sociedad las reconociera y conviviera con ellas como monjas, lo que preci-

samente ayudó a que la misma población cooperara en los momentos de mayor tensión.¹⁶ En resumen, podría decirse que la condición de clandestinidad, como un aspecto conflictivo de origen, condujo a las congregaciones religiosas a insertarse en la Revolución con un problema anticipado.

“UNA A UNA HAN DESFILADO ANTE EL REPRESENTANTE DE LA JUSTICIA FEDERAL”. LA CLAUSURA DE CONVENTOS Y LA CAZA SISTEMÁTICA DE RELIGIOSAS

Por los trabajos de Yolanda Padilla (2011) y Robert Curley (2016) sabemos que, desde 1914, el avance del ejército constitucionalista contra Victoriano Huerta estuvo marcado por toda clase de atropellos contra religiosos y todo aquel que mostrara signos de afinidad con el antiguo régimen, sobre todo monjas, cuyos cuerpos redujeron a un simple botín de guerra. Pero esta clase de agravios no correspondían a una política anticlerical clara ni homogénea en manos del Estado revolucionario, porque éste ni siquiera había alcanzado su consolidación durante ese periodo.

Con la Constitución de 1917 se cristalizaron las bases políticas del programa posrevolucionario. En especial los artículos 3, 5, 27 y 130 constitucionales afectaron directamente a toda clase de comunidad religiosa. Su aplicación se intensificó hasta 1926, cuando las infracciones sobre dichos artículos se penalizaron bajo la categoría de delitos federales, lo que es conocido como la Ley Calles. Desde entonces, el gobierno diseñó estrategias sistemáticas para destapar conventos, desenmascarar religiosas y someterlas a la justicia –muchas veces con violencia–.

Entendido como un proceso sistemático, es posible ubicar dos sucesos que fijaron la atención del Estado sobre los conventos y sus ocu-

¹⁶ Quizás el ejemplo que mejor lo ilustra es el de las maestras, por el vínculo de complicidad entre las familias y las religiosas a través de los educandos (Camacho y Suárez, 2019: 162-163, 172).

pantes: el momento en que la monja capuchina Concepción Acevedo de la Llata¹⁷ fue acusada como autora intelectual del complot consumado contra Álvaro Obregón en 1928,¹⁸ y la ofensiva del presidente interino Abelardo L. Rodríguez hacia el Vaticano por la encíclica *Acerba Animi* (*Acerba angustia*), emitida en septiembre de 1932. Sólo agregaría un pronunciado silencio entre 1929 y 1930, inducido sin duda por los arreglos, periodo durante el cual el ritmo de los arrestos se detuvo.

El magnicidio evidenció que los conventos clandestinos podían constituir núcleos organizativos para ejecutar complots de gran envergadura, pero incrementó la vigilancia que ya se había desatado tras el atentado fallido en noviembre de 1927 también contra Obregón. A partir de entonces, las mujeres con toca y hábito se convirtieron en enemigas del Estado y potenciales conspiradoras contra el gobierno constituido.¹⁹ Mientras que el debilitamiento de las relaciones diplomáticas entre Roma y México, en 1932, detonó un fuerte operativo de interceptación de conventos, con un estilo mucho más discreto que el empleado durante los primeros dos años de la fase armada de la rebelión cristera, es decir, bajo un sistema de vigilancia y localización cada vez más sofisticado, sin decretos ni advertencias anunciadas que otorgaran tiempo suficiente a las religiosas para escapar o camuflarse.

Al inicio del mandato de Plutarco Elías Calles (1924-1928), las alertas sobre el cierre de comunidades religiosas comenzaban a circular en la prensa, seguido de lo cual se documentaron las múltiples experiencias de arresto. Pero desde la entrada de José Guadalupe Zuno a la gubernatura de Jalisco, en 1923, la política de Estado presagió lo que vendría del gobierno nacional durante la presidencia de Calles (Cur-

¹⁷ En lo sucesivo me referiré a ella como mejor se le conoció: la Madre Conchita.

¹⁸ El asunto de la conspiración y la Madre Conchita ha sido desarrollado ampliamente por Mario Ramírez Rancaño (2014).

¹⁹ La prensa protestante de México, a través de *El abogado cristiano ilustrado*, denunció el caso de León Toral y de la Madre Conchita como “expresión de esta grave desorientación de la conciencia católica”, tomando como ejemplo “las conspiraciones delictuosas de los conventos” (*El abogado cristiano ilustrado*, 31 de enero de 1929).

ley, 2018: 215). En 1925 el gobernador ordenó el cierre de escuelas católicas, conventos, seminarios, oficinas sindicales y centros juveniles, además de la aprehensión de religiosos extranjeros en todo el estado. Su objetivo era colapsar el espacio público que permitía la política de oposición, como lo señala Robert Curley (2018).

En ese contexto, una monja fue baleada en agosto durante la intervención de la casa de las religiosas reparadoras en Guadalajara; las otras monjas permanecieron encerradas durante algunos días en la casa clausurada, hasta que el gobernador ordenó abrir las puertas para permitir su salida (*El Informador*, 2 de agosto de 1925). Esta experiencia no sería la primera ni la última en que la violencia sería la firma de las intervenciones policiacas. El uso de armas y golpes durante las clausuras de conventos sólo marcaba la continuidad de un proceso iniciado desde la fase constitucionalista de la Revolución.

Días más tarde, el mismo gobernador ordenó la clausura de un colegio atendido por monjas adoratrices, en su mayoría españolas; la expulsión no registró escenas de violencia pese a las protestas de los vecinos.²⁰ Casi al mismo tiempo, la policía acudió a la casa de las religiosas de María Inmaculada del Servicio Doméstico para notificar la clausura del establecimiento, se fijó un plazo y las religiosas pudieron marcharse con tiempo (*El Informador*, 19 de agosto de 1925). A principios de 1926, la Secretaría de Gobernación formalizó el cierre de todos los colegios católicos atendidos por monjas extranjeras,²¹

²⁰ Según los reporteros del diario, “los agentes de policía para cumplimentar la orden tuvieron que brincar el enverjado del jardín –el cancel se hallaba cerrado con llave– para llegar hasta la portería. Una vez ahí se comunicaron con la superiora, notificándole la orden de clausura del colegio y que por lo tanto deberían abandonar el local lo más pronto posible, lo cual efectuaron todas las monjas momentos más tarde sacando consigo las prendas de ropa y objetos de su propiedad, los más indispensables. Una vez que hubieron abandonado la casa, la policía procedió a poner las cédulas respectivas de la Inspección General sobre las puertas, abandonando después aquellos lugares” (*El Informador*, 19 de agosto de 1925).

²¹ Tan pronto como se giró la orden federal, en la Ciudad de México, los agentes federales se presentaron en las escuelas Visitación de Coyoacán, Corazón de Jesús en Ribera de San Cosme y Franciscano en Mixcoac, para notificar las clausuras. Algunas monjas españolas acudieron al ministro de España para que presentara su protesta, pero este se negó

aunque eventualmente esta disposición fue extendiéndose hacia las religiosas mexicanas tras expedirse la Ley Calles. Algunos relatos del año 1927 sugieren toda clase de experiencias. Barbara Miller (1984) encontró que algunas monjas en Michoacán ni se inmutaron por la guerra cristera, mientras que otras fueron tomadas como prisioneras, golpeadas hasta morir o violadas por los soldados federales (Miller, 1984: 316-317).

Entre 1927 y 1929 se clausuraron 20 comunidades josefinas por parte del gobierno, pero también por asuntos particulares relacionados con la economía o la administración (Monterrubio, 2018: 297). El evento más llamativo y de mayor impacto para la congregación fue el del 24 de enero de 1928, cuando las religiosas que residían en la sede de su gobierno central, eran investigadas por agentes del Departamento Confidencial –dependiente de la Secretaría de Gobernación–, poco después del atentado fallido contra Obregón por el que fueron fusilados Luis Segura Vilchis, Juan Tirado, Humberto Pro y su hermano el jesuita Agustín Pro. Como consecuencia, la casa central de las josefinas fue incautada, los archivos parcialmente desaparecidos, todo el mobiliario de la casa y del colegio josefino anexo fue confiscado; 20 religiosas encarceladas, las integrantes del Consejo General perseguidas y 130 más, entre enfermas que llegaban a recuperarse a dicha casa, ancianas, novicias y maestras, fueron expulsadas y, sin destino, se refugiaron en casas particulares de conocidos locales; en sus palabras, “naufragó el bajel y la tripulación fue dispersa” (AGHJ, 1930: 9-10).

Este suceso fue relatado en la prensa como el descubrimiento de un convento clandestino en el que se ejercían actos del culto católi-

expresando que los españoles deben respetar las leyes del país, y sólo podía pedir amistosamente las facilidades para que salieran de México. Lo mismo ocurrió con las monjas estadounidenses del colegio de la Visitación (*El Informador*, 14 de febrero de 1926: 1). Casos similares se reportaron en Guadalajara, donde además de cerrarse colegios, un convento de monjas alemanas fue clausurado (*El Informador*, 16 y 17 de febrero de 1926). En la ciudad de Colima, el Convento del Sagrado Corazón fue desalojado por las monjas sin necesidad de la intervención policiaca (*El Informador*, 19 de febrero de 1926).

co, con la diferencia de contabilizar no 20, sino 25 señoras y señoritas que fueron internadas en los calabozos de la Inspección General de Policía y puestas a disposición de la Secretaría de Gobernación (*El Informador*, 26 de enero de 1928). Luego del recuento, en un interesante ejercicio de preservación de la memoria, las narrativas del conflicto revelan parte de las experiencias de ocultamiento, expulsión, vejación, resistencia y una clara postura antagónica frente al gobierno posrevolucionario:

[...] A pesar del estado lamentable de cosas y del rudo golpe a la Santa Iglesia, nuestra Madre, no ha faltado el espíritu de caridad y sacrificio que ha convertido cada escuela en una fortaleza, en donde se ha llegado a perder hasta la vida, antes que entregarla al enemigo [...] ¿Por qué no reconocerlo? ¿Por qué no confesarlo? Y ¿por qué no consignarlo aquí para edificación en los tiempos venideros? Faltaron los recursos, se disminuyó aún el alimento necesario, escasearon los vestidos, se clausuraron las Capillas u Oratorios [...] allí tenéis a las HH. Como en la época de las catacumbas, orando en un rincón amparadas de las sombras. ¡Oh! ¡Qué días de dolor! Allá va la falange de más de veinte hermanas que prestaron sus servicios en un Hospital Civil por muchos años, echadas de improviso, sin tiempo para llevar consigo ni el pobre maletín que constituye el equipo de la hermana Josefina. “Aquí estamos, decía el breve aviso de otras hermanas, refugiadas en una pieza y con grandes incomodidades [...]” y muchas, incontables, fueron víctimas de vejaciones sin cuento; mas no defecionaron, alentadas por el ejemplo del Generalísimo. Él, el más odiado y perseguido, las sostuvo en la lucha, y militaron invencibles, bajo su bandera, dispuestas a luchar hasta morir. “Padecer y no morir” [...] para no dejarnos huérfanas, con mayor ternura que la de una cariñosa madre, escondíase [la superiora General] en pobrísimas cajas, en armarios, floreros, hasta en humildísimo cesto [...] (AGHJ, 1930: 10-11).

Por lo expuesto en las primeras páginas del informe, el escrito es en parte un recurso para levantar los ánimos de la congregación; por ello, el estilo narrativo es investido de cierto matiz emotivo que resaltaba la

heroicidad de la superiora durante el lustro referido, lo que no reduce su valor y al mismo tiempo deja ver entre líneas los aspectos que definieron su experiencia durante la guerra. Estos grupos no sólo fortalecieron sus mecanismos de resistencia, sino también los de resiliencia, porque soportaron la presión del entorno, adoptando nuevas formas de vivir sin llegar a quebrarse en sus valores y estructuras; además, se recuperaron e innovaron en su cotidianidad cuando su mundo inmediato se rompió, ya fuera con el proceso secularizador impulsado desde el Estado y las prácticas anticlericales, como cuando cambiaron radicalmente sus condiciones de vida y entraron en la clandestinidad.

Este caso se suma a otros que comenzaban a dibujarse durante la campaña de reelección de Obregón. En mayo de 1928 se internaron en Guatemala varias monjas y sacerdotes expatriados por violación a la Ley de Cultos en San Cristóbal de las Casas, Chiapas (*El Informador*, 12 de mayo de 1928). Tras el asesinato de Obregón en la capital del país, 15 monjas, entre quienes se encontraba la Madre Conchita, fueron detenidas para esclarecer el caso (*El Informador*, 20 de julio de 1928); el 4 de agosto declararon en presencia de León Toral, autor material del asesinato (*El Informador*, 4 de agosto de 1928).

Junto a ellas, las investigaciones sobre mujeres católicas vinculadas al magnicidio y otras actividades relacionadas con el conflicto armado, llevaron a los agentes de justicia a detener a 74 personas acusadas de rebelión en la Ciudad de México, 35 varones y 39 mujeres, entre monjas y civiles.²² En mayo de 1929, todas fueron trasladadas a Guadalajara para ser transferidas a la Colonia Penal Federal Islas Marías (*El Informador*, 9 de mayo de 1929). A su llegada, se sumaron otros 85 hombres y 24 mujeres detenidos entre octubre y diciembre de 1928 en Guadalajara. Más tarde se agregaron más mujeres de Colima. La cuerda de presos se conformaba de un total de 130 hombres y 81 mujeres (*El Informador*, 11 de mayo de 1929). La prensa señaló

²² En octubre fueron trasladadas desde Dolores Hidalgo, Guanajuato, a Guadalajara, 14 mujeres acusadas de violación a la Ley de Cultos y de actividades sediciosas; sólo fueron amonestadas y devueltas a su estado de procedencia (*El Informador*, 14 de octubre de 1928).

que las actividades por las que fueron acusadas aquellas que provenían de la Ciudad de México, por lo general, consistían en enviar parque, armas y dinero a Jalisco y Guanajuato (*El Informador*, 5 de mayo de 1929); sobre las acusadas de Guadalajara se dijo que fueron detenidas por portar chalecos con parque que trasladaban hasta los campos de batalla (*El Informador*, 10 de mayo de 1929, imagen 2).

Es muy posible que algunas de estas mujeres formaran parte de las Brigadas Femeninas Santa Juana de Arco; a juzgar por la indumentaria evidenciada en la fotografía carcelaria, algunas eran monjas (imagen 1). Recordemos que, a través de la División de Enfermería de las Brigadas, las religiosas podían involucrarse en la guerra. Según la experiencia de un grupo de hermanas que realizaban operaciones quirúrgicas en las cuevas de una montaña en alguna localidad de Jalisco, así como por el testimonio de las religiosas y brigadistas María del Carmen Gutiérrez, Petra Muñoz y Vicenta García, Barbara Miller (1984) señala que nunca fueron descubiertas;²³ pese a ello, no se descarta la posibilidad de que en más de una ocasión las hayan aprehendido sin haber confesado su pertenencia a las Brigadas. Es indudable que hubo monjas detenidas tras la muerte de Obregón, comenzando por la Madre Conchita y sus súbditas, quienes también fueron arrestadas en ese momento (*El Informador*, 20 de julio de 1928).

Los nombres de 17 católicas acusadas quedaron inscritos en las listas de procesados de la Penitenciaría de Escobedo; algunas otras, en el álbum de procesadas, y el resto, en la prensa.²⁴ Era la primera

²³ La Madre María del Carmen perteneció a las Brigadas de Los Altos, una división de las Brigadas Femeninas Santa Juana de Arco. En dos ocasiones, ella y sus compañeras fueron sorprendidas mientras atendían heridos en cerros cercanos a San Miguel; la primera vez tuvieron suerte y pusieron a salvo a sus pacientes; la segunda, huyeron porque los soldados mataron a todos sus pacientes. Constantemente tuvo que esconderse de los militares. En 1929 abandonó el país, y luego de los arreglos regresó a Guadalajara para seguir su labor como enfermera. Las experiencias de las otras dos religiosas como brigadistas fueron similares: mientras huían de los agraristas, entre las montañas, sobrevivieron comiendo maíz, trigo y bebiendo orina animal (Miller, 1984: 315-316).

²⁴ Aunque no todas fueron a las Islas Marías por no haber contado con méritos para decretar su formal prisión, o fueron absueltas antes de conformada la cuerda dirigida a

ocasión que arribaban mujeres a ese penal, por lo que se construyeron campamentos especiales *exprofeso* para ellas (*El Informador*, 14 de mayo de 1929). Poco después los familiares de las detenidas solicitaron su liberación y eventualmente lo fueron logrando. Fue hasta llegados los arreglos que la Secretaría de Gobernación ordenó a los gobernadores de los estados poner en libertad a los católicos detenidos en todo el país (*El Informador*, 10, 14 y 22 de junio de 1929), excepto a la Madre Conchita.²⁵

Durante los primeros años del conflicto armado, los mecanismos por los cuales eran interceptados los conventos quedaron en manos del Departamento Confidencial, aunque no precisamente el desenlace policiaco. Desde el centro del país fueron reclutados los agentes confidenciales encargados de investigar directamente la existencia y funcionamiento de los conventos, entre otros asuntos de interés primario para el Estado, pero la tarea de intervención quedaba muchas veces a cargo de las autoridades competentes.

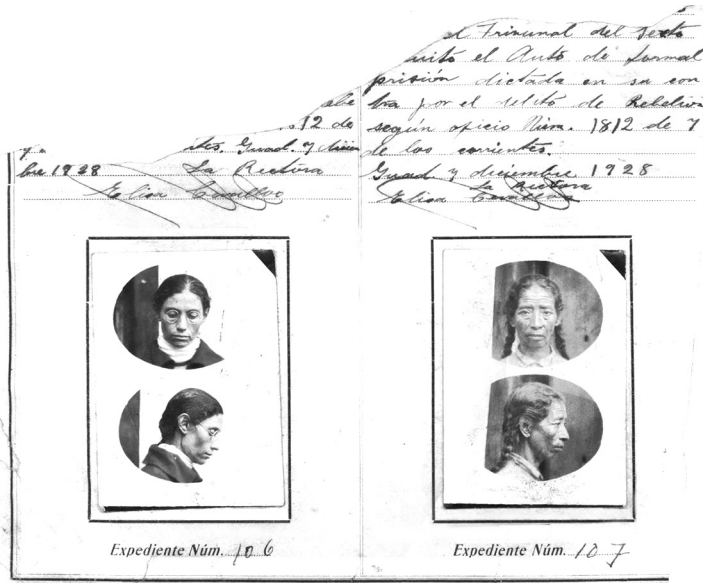
En ocasiones, para capturar mujeres católicas, el Departamento Confidencial se valió de otras mujeres. Amalia Mendoza Díaz, una de las agentes más exitosas que prestó sus servicios entre 1925 y 1930 (Valdez, 2017: 108), en enero de 1926, poco antes de expedirse la Ley Calles, fue enviada a Jalisco en búsqueda de rebeldes; a su regreso, se

Manzanillo, o incluso absueltas justo antes de que zarpara el vapor *Washington* de Manzanillo a las islas, como fue el caso de Marcelina Camarena. Los siguientes son los nombres de las que fueron detenidas en Guadalajara por el delito de rebelión: Ma. del Carmen Orozco, Brígida García, Victoria Patiño, María Patiño, María Valle, Eulalia Chaboya, Adela Chaboya, María Gudiño, Julia Sahagún, Leonarda Solís, Rosa García, Trinidad Preciado, Ma. de Jesús Vargas, Damiana Esparza, Francisca Lozano, Julia Moreno, María Morales, Elpidia Ávila, Refugio Ávila, Teresa Guillén, Bartola Ramos, Dolores Vega de Cabrera, Magdalena Cabrera, Elena Medina Guzmán, María Luisa Ruiz Velasco, Juana Arias, Laura Velasco, Rosa Gómez Dávalos, Emilia Naranjo, Paula Plascencia (АНЖ, 1923-1947, 1928-1932), (*El Informador*, 11 y 14 de mayo de 1929).

²⁵ Durante su estancia en la colonia penal, la Madre Conchita quedó exenta de las jornadas laborales, tuvo cierto trato preferencial, como haber vivido en la casa del director, de la cual era ama de llaves; además, tenía permitido pintar, leer y escribir. Algunos relatos de presas señalan que el resto de las mujeres se encargaba de preparar la comida de los presos y de labores domésticas (Pulido, 2017: 184-186).

le comisionó junto a José Ponce y Guillermo Amezcua para buscar y localizar conventos y escuelas religiosas en la Ciudad de México (Valdez, 2017: 111-112, 156). Comúnmente, la estrategia empleada por Amalia consistía en emular el papel de “madre católica en busca de escuela o convento para una hija” (Valdez, 2017: 167). En ocasiones, las autoridades eclesiásticas advertían a las religiosas sobre posibles infiltraciones de espías hospedadas en los hospitales católicos (Burgueño, 2018: 209-210), emulando el papel de asiladas.

IMAGEN 1
CATÓLICAS ACUSADAS DE REBELIÓN, 1928



Fuente: AHJ, 1928-1932.²⁶

²⁶ Lamentablemente una gran parte de la foja está cercenada, no obstante, por la información que se puede rescatar, se aprecia que ambas mujeres comparten el mismo número de oficio y fecha, por lo que es seguro que fueron procesadas el mismo día bajo los mismos cargos, algo que se puede verificar en otros casos del *Libro de procesados*. Otro elemento que no queda más que conjeturar es que, por la indumentaria y la extensión del cabello, la primera haya sido religiosa.

IMAGEN 2
CATÓLICAS ACUSADAS DE REBELIÓN
Y PORTACIÓN INDEBIDA DE UNIFORME MILITAR, 1928

<p style="text-align: center;">Expediente Núm. <u>111</u></p> <div style="text-align: center;">  </div> <p>La detenida <u>Rosa Linares</u> ingresó a esta Penitenciaría el día <u>24</u> de <u>Diciembre</u> de 19<u>28</u> remitida por <u>la Jefe de la Guara</u>, acusada del delito de <u>Rebelión</u> y a disposición del C. Juez <u>N. de S.</u> de lo Criminal. Fué declarada bien presa el día <u>28</u> de <u>Diciembre</u> de 19<u>28</u></p> <p>Filiación: Natural de <u>Bayama</u> de <u>45</u> años, hija de <u>José Durallón</u> y de <u>Mra. Rosas</u> Estatura, un metro <u>60</u> centros. Medida brazal, un metro <u>60</u> centros. Pelo y cejas <u>castaños</u> ojos <u>casti</u> color <u>moreno</u> nariz <u>chocla</u> boca <u>grosca</u> Longitud del cráneo <u>20</u> centímetros <u>11</u> milímetros. Latitud del cráneo <u>10</u> centímetros <u>11</u> milímetros. Longitud del pie izquierdo <u>23</u> centímetros: id. del dedo medio de la mano izquierda <u>10</u> centímetros <u>11</u> milímetros <u>si</u> sabe escribir Señas particulares <u>ninguna</u></p> <p style="text-align: center;">NOTAS</p> <p><u>Esta no sabe en absoluto leer y escribir. Con fecha 26 de julio de 1928 le pasó esta no a la Penitenciaría de Guach. 26 de julio de 1928. La Rectora</u> <u>Elina Escobar</u></p>	<p style="text-align: center;">Expediente Núm. <u>112</u></p> <div style="text-align: center;">  </div> <p>La detenida <u>Emilia Macaya</u> ingresó a esta Penitenciaría el día <u>2</u> de <u>Agosto</u> de 19<u>28</u> remitida por <u>Jefe de la G. de S. J.</u> acusada del delito de <u>Portación indebida de U. M.</u> y a disposición del C. Juez <u>N. de S.</u> de lo Criminal. Fué declarada bien presa el día <u>29</u> de <u>Julio</u> de 19<u>28</u></p> <p>Filiación: Natural de <u>Bayama</u> de <u>40</u> años, hija de <u>Fernando N.</u> y de <u>Jurupa C.</u> Estatura, un metro <u>50</u> centros. Medida brazal, un metro <u>50</u> centros. Pelo y cejas <u>negros</u> ojos <u>casti</u> color <u>brunecino</u> nariz <u>regular</u> boca <u>regular</u> Longitud del cráneo <u>17</u> centímetros <u>11</u> milímetros. Latitud del cráneo <u>17</u> centímetros <u>11</u> milímetros. Longitud del pie izquierdo <u>23</u> centímetros: id. del dedo medio de la mano izquierda <u>10</u> centímetros <u>11</u> milímetros <u>si</u> sabe escribir Señas particulares <u>manchas de viruelas</u></p> <p style="text-align: center;">NOTAS</p> <p><u>Con fecha 26 de julio de 1928 le pasó esta no a la Penitenciaría de Guach. 26 de julio de 1928. La Rectora</u> <u>Elina Escobar</u></p>
---	---

El trabajo de César Valdez (2017) muestra un panorama amplio que incluye las deficiencias que los agentes del Departamento Confidencial enfrentaron para la localización de católicos, fundamentalmente en dos periodos clave: 1926-1929 y 1938-1946. Seguramente los defectos de este organismo de inteligencia contribuyeron a que las estrategias de las religiosas funcionaran. Por lo general, los agentes operaban sin fondos suficientes, no se especializaban en determinados asuntos, eran contratados por recomendación más que por preparación, y cuando había capacitación, ésta era rudimentaria. Todo lo anterior, sin considerar que la localización de conventos figuraba entre las acciones más eficientes (Valdez, 2017: 279-280), lo que sin duda llevó a que agentes del MPF –dependiente de la Procuraduría General de la República (PGR)– se encargaran de estos asuntos en la década de 1930.

Los arreglos detuvieron de alguna manera la búsqueda de conventos y este fenómeno se reavivó al menos hasta 1932, luego de las declaraciones del presidente Abelardo L. Rodríguez contra la encíclica papal *Acerba Animi*, en la que Pío XI denunció la persecución religiosa en México. Como respuesta, el presidente advirtió al Vaticano sobre convertir los templos en escuelas y talleres para las clases proletarias del país (*El Informador*, 3 de octubre de 1932).

En su encíclica, Pío XI acusó al Estado mexicano de violar los “acuerdos” de 1929, pero también exhortaba al clero y a los fieles a resistir por múltiples vías. Si bien no aprobaba los decretos por los cuales se regulaba el número de sacerdotes por habitante, sí incitaba estratégicamente a la cooperación material y no formal, es decir, simular obediencia.

[...] cualquier apariencia de *cooperar*, como se dice, *formalmente*, y de aprobar la ley, se disipa ante las solemnes y enérgicas reclamaciones hechas no sólo por la Sede Apostólica, sino también por los Obispos y pueblo de la república mexicana [...] en estas circunstancias no aprueban la ley, no prestan su asentimiento a lo mandado, sino que se someten a los inicuos

decretos tan sólo *materialmente*, como se dice, con el fin de suprimir el obstáculo que les impide celebrar el culto sagrado [sic] (Pío XI, 1932: 330).

Los sacerdotes oficiaban las misas, pero en ocasiones las monjas disponían del medio –en términos de la fachada–. Quizás en parte a esto se deba el ánimo que José de Jesús López y González infundió sobre las Maestras Católicas del Sagrado Corazón, una congregación fundada por él en 1925, a quienes insistía en “formarse como mujeres capaces de resistir y que vieran las dificultades como una prueba que debían superar”, aunque también es cierto que, en esencia, lo que las impulsaba a soportar los efectos del conflicto era su fe (Camacho y Suárez, 2019: 164, 166, 178) y, más tarde, la voz del papa. Aquí podría tener lugar la experiencia de las Siervas de los Pobres del Hospital de la Santísima Trinidad en Guadalajara ante las disposiciones vaticanas. Durante la década de los treinta, estas religiosas adaptaron espacios itinerantes para el culto, como refectorios convertidos en oratorios, lo que culminó con la instalación de un oratorio privado en 1939 (Burgueño, 2018: 320-321), es decir, medios *movedizos* de la fachada para funciones dobles.

Sin duda la incitación a resistir era un llamado a la clandestinidad y por ello hubo consecuencias. La exhortación papal a prestar la máxima atención a la cuestión de la educación tuvo un particular efecto en las maestras religiosas más tarde y en general en toda la Iglesia, ya que fue a través de las aulas que la disputa por las conciencias tuvo gran parte de su sentido, tras el anuncio del programa socialista que entraría en vigor los próximos años y el cual en gran medida representa lo que se conoce como la “segunda” (Piña, 2017). El planteamiento fue crucial; el papa focalizó la atención de los católicos en la formación de la juventud, especialmente en las clases más pobres, a quienes consideraba más expuestos a la propaganda atea, masónica y comunista. Pío XI buscaba convencer a su grey de que México sería tal y como se construya en los niños (Pío XI, 1932: 325-326), cosa

que Calles y Cárdenas también dejaron claro durante el célebre “Grito de Guadalajara” en 1934.²⁷

El asunto no era para menos: en Guadalajara, tan pronto como los funcionarios federales mostraron su apoyo al presidente Abelardo L. Rodríguez frente al Vaticano, en la Inspección General de Policía comenzaron a circular rumores sobre dos conventos funcionales y un seminario, lo que llevó a los agentes de las Comisiones de Seguridad a investigar sobre el asunto. Una vez localizados por el procurador de Justicia del estado y el juez tercero de lo Criminal, por la mañana acudieron al primer convento, en el que encontraron una capilla anexa, objetos para el culto católico, ornamentos, un armonio, una máquina de escribir, hábitos de las monjas, entre otros objetos; las 15 religiosas encontradas fueron detenidas. Por la tarde, en el segundo convento clandestino también se encontraron ornamentos religiosos, imágenes de santos, hábitos monacales y objetos para el culto católico; las ocho monjas que lo habitaban fueron apresadas (*El Informador*, 22 de octubre de 1932).²⁸

Las 23 religiosas, “quienes una a una han desfilado ante el representante de la Justicia Federal” (*El Informador*, 26 de octubre de 1932), fueron procesadas bajo los delitos de violación a la Ley de Cultos y sedición entre el 21 y 22 de octubre. Negaron pertenecer a instituciones monásticas, aunque fueron amonestadas para que no reincidieran en enclaustrarse (*El Informador*, 28 de octubre de 1932) y fueron liberadas el 26 del mismo mes por no merecer pena corporal (AHJ, 1923-1947). Durante el mismo operativo se encontró a dos mujeres y dos hombres a quienes se les recogieron dos pistolas (*El Informador*, 28 de octubre de 1932).

²⁷ Un reciente y muy sugerente análisis respecto a este episodio y contexto, puede revisarse en el primer capítulo de la segunda parte de la obra de Fernando M. González (2019).

²⁸ Por esos mismos días fueron consignadas por el agente del MPF diez monjas encontradas por las autoridades militares de Unión de Tula, también en Jalisco (*El Informador*, 28 de octubre de 1932).

En un colegio de Guadalajara, pese a operar abiertamente con la autorización del gobierno, al descubrirse la naturaleza católica del establecimiento, los agentes de las Comisiones de Seguridad realizaron la intervención en el sitio y sorprendieron a cerca de 40 monjas en la planta alta; la mayoría logró escapar por las casas contiguas, sólo 17 fueron detenidas y trasladadas a bordo de camiones cerrados a uno de los departamentos de la Inspección General (*El Informador*, 10 de febrero de 1933). Acusadas por infracciones al artículo 6º de la Ley sobre Delitos y Faltas en Materia de Culto Religioso y Disciplina Externa,²⁹ seis días más tarde quedaron absueltas (AHJ, 1923-1947).³⁰ No obstante, a la detención de las monjas le sucedía la de los propietarios y la confiscación de la finca donde eran sorprendidas (*El Informador*, 4 de octubre de 1934), por lo que la renta de casas a religiosas se convirtió en una fuerte limitante para las congregaciones y órdenes (Monterrubio, 2018: 298). También debe resaltarse que, en parte, el trasfondo de la localización de conventos obedecía más a un marcado interés por confiscar bienes al clero. Las monjas, relegadas a un segundo plano, fueron liberadas, pero sus inmuebles muchas veces no, lo cual denotaba que el principal objetivo no giraba en torno a estas formas de organización colectiva, sino a las propiedades en manos de éstas.

En Jalisco, algunos de los propietarios de fincas ocupadas por religiosos presentaron solicitudes de amparo para recuperar los inmuebles o para reanudar actividades educativas cuando eran colegios; la mayoría de las quejas eran mujeres y casi todas las solicitudes fueron denegadas. En ciertos casos se autorizaron amparos sobre la pose-

²⁹ El artículo 6º de la ley referida señalaba que “el Estado no puede permitir que se lleve a efecto ningún contrato, pacto o convenio que tenga por objeto el menoscabo, la pérdida o el irrevocable sacrificio de la libertad del hombre, ya sea por causa de trabajo, de educación o de voto religioso; la ley, en consecuencia, no permite el establecimiento de órdenes monásticas, cualquiera que sea la denominación u objeto con que pretendan erigirse” (*Diario Oficial*, 2 de julio de 1926).

³⁰ Unos meses después se devolvieron los útiles y ropas de las alumnas (*El Informador*, 21 de mayo de 1933).

sión, pero no para la clausura de actividades educativas, por no tener autorización del Estado para impartir educación; los casos de María de Jesús Hernández y Juana Íñiguez de Razo son algunos ejemplos (AHCCJ, 1925e, 1926). Los amparos eran rotundamente denegados cuando se encontraba en ellos conventos clandestinos, como ocurrió con la propiedad de Consuelo Muñagorri (AHCCJ, 1925b), o lugares de culto como la casa de Teresa Pérez Aceves; este juicio se resolvió hasta 1938 (AHCCJ, 1925a), posiblemente en el marco de las distensiones. Sólo en uno de los casos consultados se concedió el amparo en relación con la clausura de un inmueble ocupado por religiosas (AHCCJ, 1925c), mientras que en otro expediente la quejosa Luisa Ochoa desistió al recurso de amparo cuando se le dejó de “molestar” tras la desocupación de los inquilinos, quienes aparentemente rentaron el inmueble para establecer su orden religiosa (AHCCJ, 1925d). En 1932, José Mendoza Guízar alegó que se le pretendió incautar la parte alta en donde vivía, porque supuestamente era un convento donde se tuvo noticias de que ahí se guardaban armas, parque y propaganda religiosa; pero finalmente desistió al amparo (AHCCJ, 1932).³¹ En todos los procesos legales, el gobernador fungía como la autoridad responsable, junto al inspector general de Policía, el administrador de Bienes Nacionales e Intervenidos y los presidentes municipales; sólo en el caso de 1932 se sumó el procurador general de Justicia.

A partir de 1932 puede apreciarse que ya no era el Ejecutivo personificado en los gobernadores quien solía girar las órdenes de aprehensión de monjas o intervención de sus comunidades, sino la PGR

³¹ La consulta de esta información fue posible gracias a la base de datos ofrecida por cortesía de Lorena Alatorre, personal de la Casa de la Cultura Jurídica en Jalisco. Sobre los amparos solicitados por católicos, puede revisarse el caso de sacerdotes que echaron mano de este recurso como medida de protección, ante las leyes que restringieron el número de curas que podían officiar por localidad (Mijangos, 2020). Si bien, por lo general, también fueron denegadas las solicitudes, el trabajo de Pablo Mijangos sugiere que estos juicios vislumbran la disposición del Poder Judicial Federal para corregir la política gubernamental cuando se violaban otros principios constitucionales. Estos recursos legales representaron un mecanismo federal que contribuyó a disciplinar a las autoridades de los estados y la actuación de las legislaturas locales.

y sin notificaciones preventivas, un aspecto de esta etapa que se consolidó en 1934 –en el marco de las elecciones presidenciales por las que resultó ganador Lázaro Cárdenas–, poco antes de lanzarse la propuesta de reforma del artículo 3° constitucional, mediante el cual se establecía el programa de educación socialista. Con la publicación de la Ley Reglamentaria del artículo 102 de la Constitución, quedaron establecidas las funciones del MPF y se incluía, entre otros funcionarios, a un procurador general de la República y a un jefe de Departamento de Nacionalización de Bienes, encargado de practicar “las investigaciones previas conducentes y, en su oportunidad, deducirá las acciones que procedan; y, en general, tramitar todos los asuntos que se relacionen con bienes de corporaciones religiosas” (*Diario Oficial*, 31 de agosto de 1934: 1156).

Las reformas apuntaban a un mayor y directo control sobre las instituciones eclesiásticas. Desde el estallido de la rebelión cristera, los trabajadores de la Dirección de Bienes Nacionales fueron de los primeros actores en ser investigados por el Departamento Confidencial, señalados como sospechosos de ayudar a las organizaciones católicas a evadir las investigaciones para expropiar escuelas y conventos (Valdez, 2017: 143), por lo que las reformas de 1934 intensificaron el control y la vigilancia. La tarea terminó por pasar a manos del procurador general de la República y del MPF. Desde entonces, este organismo se encargó de “investigar por sí o por medio de la Policía Judicial Federal, los hechos, que puedan constituir delitos federales” (*Diario Oficial*, 31 de agosto de 1934: 1153).

En noviembre de ese mismo año, el procurador general de la República, Emilio Portes Gil, casi como acto de inauguración de la nueva Ley Reglamentaria, publicó su estudio histórico y jurídico *La lucha entre el poder civil y el clero* (1934), justo antes de dejar el puesto, en una clara y explícita referencia a los eventos emanados de la reforma constitucional al artículo 3°, por la que el presidente sustituto Abelardo L. Rodríguez denunciaba al clero de haber “iniciado una franca campaña de sedición en la que revela claramente sus propósitos de llegar hasta la rebelión” (Portes Gil, 1934: 5). Las detenciones a ca-

tólicos una vez más tomarían lugar bajo los delitos federales de sedición, rebelión, conspiración, espionaje y violación a la Ley de Cultos.

Para Portes Gil, el problema central con el clero era su histórica opulencia y las conciencias oprimidas en su nombre, a lo que reiteradamente hizo referencia a lo largo de su estudio. El lugar que las religiosas ocuparon en el texto, y prácticamente en las nuevas disposiciones jurídicas, se justificaba a partir del número de propiedades conventuales y sus finanzas, como sinónimo de poderío eclesiástico; pero también por disponer de colegios en los cuales el clero “se dedicó a explotar a la población”, como hospitales, asilos o casas de cuna “con fines de especulación” (Portes Gil, 1934: 79, 88). Para Portes Gil, esta fórmula unívoca para *el poder civil* explicaba en gran medida la riqueza de la Iglesia combatida desde el siglo XVII (Portes Gil, 1934). Lo cierto es que puede apreciarse una relación de influencia entre su estudio histórico y las reformas que llevaron a la PGR bajo su mando a tomar el control sobre la localización de conventos. Sin embargo, hay un elemento entre el contexto porfiriano –referido por Portes Gil– y el de su producción, que resulta altamente llamativo. Para el procurador:

[Durante el porfiriato] Los conventos, monasterios y sociedades de religiosos de uno y otro sexo existían y practicaban a la luz del día con pleno conocimiento de las autoridades; y llegó a tal grado la política conciliadora, su tolerancia y connivencia con el clero, por cuya razón tomó el nombre de política de conciliación, que cuando se descubría mediante alguna denuncia la existencia de alguna congregación religiosa, la autoridad que conocía de ella decretaba desde luego su clausura pero antes de llevarla a la práctica por la misma autoridad, se daba aviso oficial a la propia asociación para que voluntariamente desapareciera, de tal modo que cuando los agentes de la autoridad llegaban a cumplir las órdenes de clausura que habían recibido de sus superiores nada encontraban y, por ende, se declaraba infundada la denuncia (Portes Gil, 1934: 80).

Más allá de las particularidades propias de cada época, no encuentro grandes diferencias entre los relatos de Portes Gil sobre el Porfiriato y los eventos de 1935 en el Hospital del Refugio, derivados justo de su legado como procurador general de la República, cuando las hermanas josefinas fueron advertidas por la presidencia municipal de Tlaquepaque sobre las intenciones del MPF. Sabemos que abandonaron el establecimiento antes de la intervención judicial, lo que me lleva a pensar que el fantasma de la *política conciliadora* –criticada por el procurador– todavía rondaba en la administración que acababa de ceder.

SOBREVIVIR EN LO CLANDESTINO. FORMAS DE CAMUFLAJE Y SIMULACIÓN

En el apartado anterior, la discusión está focalizada en la cara visible o desenmascarada de las comunidades religiosas, desintegradas –o casi– por las autoridades judiciales. En esta sección la mira está puesta en las estrategias que las religiosas emplearon para operar sin ser descubiertas, por lo que esta última parte trata sobre la cara oculta de la vida religiosa durante el periodo posrevolucionario. Para ello, empleé mayoritariamente las experiencias registradas y en resguardo por la Congregación de Hermanas Josefinas, al ser una institución que no fue desmantelada de raíz, pese a que fue descubierta localmente en varias comunidades en múltiples ocasiones. Estas religiosas sobrevivieron como colectivo al periodo en cuestión, y considero que sus archivos representan una ventana que permite analizar las tácticas de supervivencia, que posibilitaron a las religiosas eludir y sortear los procedimientos penales en su contra.

Por lo general, las monjas evitaron ser interceptadas por las autoridades policiacas cuando escondían la identidad transgresora, tanto en la indumentaria como en la correspondencia manuscrita o telegráfica, de modo que, en la escritura, a la congregación le llamaban “familia”, a los establecimientos locales “institutos” o “sociedades

de señoritas”; algunas usaron seudónimos,³² o por no tratarse como “hermanas” se referían entre sí como “señoritas” o “amigas”, y en lugar de vestirse como “monjas”, se presentaban ante el mundo secular como enfermeras o maestras, lo que ciertamente constituía una parte de su identidad. Eventualmente, las comunidades religiosas ya no se establecían en los antiguos conventos o edificios monumentales que cada vez más estaban en manos del Estado; en su lugar, las religiosas se ocultaron en casas particulares mientras pasaba el peligro.

Para evitar algo parecido a los colegios clausurados en 1926, en los hospitales algunos médicos ofrecieron a las religiosas enfermeras ajustarse a la ley en términos de profesionalización, como garantía de continuidad en las redes hospitalarias que administraban. Lo cierto es que la condición de clandestinidad resultaba una vía mucho más factible que la exposición resultante al desenvolverse en el plano de la ley, aunque esta también fuera una opción. Así respondió la superiora general de las josefinas, sor Carmen Valdés, a la propuesta del doctor Carlos Soberón:

[...] quedo a Vd. [Usted] Altamente agradecida por la buena voluntad que manifiesta en beneficiarnos. Y a la verdad siento muchísimo el no acceder a sus amplias proposiciones; por la sencilla razón de oponerse abiertamente a nuestro modo de ser. El ponernos dentro de la ley, sería obligarnos a muchas cosas y casos con detrimento de nuestra conciencia, lo cual podemos pero no debemos admitir por ninguna mira. Que en Europa y los Estados Unidos, sin ninguna excepción todas las enfermeras son tituladas, concedo, porque hay libertad de cultos; pero en México no podrá llevarse a cabo esto con garantías dadas las circunstancias aflictivas en que se encuentra nuestra oprimida Patria [...]. Si por rehusar esto se hace necesario el retirar a las Hermanas de dichos Establecimientos, le agra-

³² Lo que parecía ser común en la época para los católicos (González, 2001: 193).

decería muchísimo lo hiciera de mi conocimiento para proceder a dicha separación (AGHJ, 1926).³³

Otras congregaciones también tenían claro que lo mejor era trabajar en la clandestinidad, lo que incluía un conocimiento pleno del amplio radio de ilegalidad sobre el que se desplazaban. Las Maestras Católicas del Sagrado Corazón son un ejemplo claro de cómo estas mujeres “fueron rebeldes por encargo y convicción” (Camacho y Suárez, 2019: 172).

La rebeldía por la que eran buscadas se disipaba en el circuito de correspondencia encriptada y apariencia civil que dificultaban las acciones legales en su contra. Gran parte de los documentos epistolares archivados por la congregación josefina fueron elaborados en código, al menos durante el periodo revolucionario (1914-1938). Por la naturaleza de sus actividades, las cartas y los telegramas son ejemplos claros. Mientras que las fotografías en las que vestían hábitos representaban una vida idealizada, pero imposible de practicar en público, toda la parafernalia monacal era guardada en lugares secretos y sólo se usaba en las ceremonias de transición capitular³⁴ o durante los juramentos de toma o renovación de votos. En tanto que en las calles, los hospitales o colegios, como recurso de alteridad y para no ser descubiertas, empleaban indumentaria seglar o los uniformes propios de su profesión.

El silencio, la clandestinidad³⁵ y la simulación de obediencia al poder civil fueron las estrategias inherentes a la vida religiosa durante

³³ Este asunto podría contribuir a explicar por qué la enfermería fue una disciplina tardía en su profesionalización en algunas localidades, donde las iniciativas quedaban sólo en manos de religiosas.

³⁴ Los capítulos corresponden a periodos de gobierno de la congregación. Oficialmente, los capítulos generales del gobierno central duraban seis años, pero estos podían ajustarse al contexto y aplazarse si las condiciones no lo permitían; este fue el caso de algunos capítulos generales que debieron verificarse durante el proceso revolucionario.

³⁵ Yolanda Padilla la caracteriza como la silenciosa oposición con el caso de algunos colegios y asilos católicos que lograron sobrevivir en la clandestinidad, como el estableci-

el proceso revolucionario, lo que permitió no sólo la subsistencia de las congregaciones femeninas, sino una pronunciada expansión. Eso quizás explique el porqué las superiores generales de las hermanas josefinas, sor Carmen Valdés (1920-1926) y sor Ana María Gil (1926-1954), entre 1924 y 1928, posiblemente reutilizaron una carta enviada originalmente a Venustiano Carranza entre 1914 y 1915 por sor Josefa Pérez Alarcón,³⁶ entonces superiora general (1893-1920), para detener las expulsiones de religiosas, prometer obediencia al presidente y al mismo tiempo advertirle sobre la necesidad de su instituto en el plano hospitalario público y privado, y educativo particular.

Excelentísimo señor:

Tengo la alta honra de manifestar a V. E. [Vuestra Excelencia] lo siguiente: En el año de 1872, se fundó en esta, una sociedad de Sritas, con el fin exclusivo de servir a nuestra Patria, educando en Colegios y Escuelas a toda clase de niñas, así como también atendiendo a los enfermos que necesitan nuestros servicios, sin tener en cuenta su religión o credo político. Hasta el presente todos los Gobiernos nos han dispensado su tolerancia porque nuestros reglamentos no contravienen en lo más mínimo a las Leyes de Reforma que nos rigen ahora, en vista de las actuales circunstancias, de la destrucción casi completa del Colegio Josefino [...], de que las Hnas. Han sido destituidas de sus establecimientos en algunos Estados y expulsadas de otros fuera de la República, me dirijo a V. E. como ~~Primer~~ Jefe Presidente electo de la Nación, suplicándole se sirva decirme a qué debemos atenernos para obrar con toda libertad, si el Gobierno que dignamente preside puede seguir tolerándonos o si debemos aceptar las

miento también oculto de diversas órdenes y congregaciones religiosas en Aguascalientes durante los años treinta (Padilla, 2000).

³⁶ Es posible que haya sido utilizada en distintos contextos en el tiempo, debido a las intervenciones hechas sobre el borrador, ya que algunos elementos referentes al contexto revolucionario de 1914-1915 fueron tachados para adaptar el escrito a la situación de los años veinte.

ofertas que se nos hacen en otras Repúblicas para que prestemos en ellas nuestros servicios, como lo están verificando ya en Centro América y E. U. las Hnas. Expulsas que mencioné.

Ruego a V. E. me manifieste sobre esto su voluntad, añadiendo que, en caso de aceptarnos, nos ajustaremos, como hasta ahora lo hemos hecho, en las Escuelas y Colegios, a la Inspección Oficial y Programas vigentes, y en los Hospitales Particulares y Civiles de nuestro cargo, a sus reglamentos especiales.

Si como espero, V. E. se digna contestarme, mi dirección es "~~Colegio Josefino~~" ~~San Juan de Letrán No. 7.~~ 10ª de Juárez 80, Tacubaya D. F.

Me repito de V.E. ofrezco respetuosamente a sus órdenes como Atta. S.S. [Segura Servidora] (AGHJ, ca. 1914).

No me ha sido posible verificar si la carta tuvo respuesta o si se sumó a las múltiples peticiones escritas por religiosas e ignoradas por los gobiernos emanados de la Revolución (Miller, 1984: 314). Lo que sí queda claro es que se utilizó seguramente más de dos veces y que las religiosas aumentaron su número de comunidades al menos hasta 1920 y el número de religiosas hasta la década de los treinta (Monte-rubio, 2018: 276, 296). En la primera ocasión, la carta fue dirigida a Venustiano Carranza entre 1914 y 1915 cuando se nombró Primer Jefe de la Revolución y cuando las religiosas perdieron por primera vez su casa general, aunque lograron recuperarla meses más tarde. La segunda y tercera, sólo por su ubicación en el archivo, pudo emplearse a punto de iniciar el primer mandato de Obregón (1920) o el de Calles (1924).³⁷ La cuarta vez que se pudo usar la carta fue en 1928, pues en ese año fue reelegido como presidente Obregón y, poco antes, las josefinas perdieron definitivamente su casa general de la calle San Juan de Letrán, por lo cual está tachada esa dirección para agregar el nuevo domicilio.

³⁷ El expediente refiere que se ubica en un legajo que comprende el periodo 1920-1926.

Lo llamativo es que los episodios de despojo de la casa general y de expulsión de religiosas se repitieron entre 1914 y 1928, por lo que sólo se hicieron algunos ajustes de contexto al escrito, como tachar “las Leyes de Reforma” para sobreescribir “Las Leyes que nos rigen”, en una clara referencia a la Constitución de 1917; o cambiar “Primer Jefe” por “Presidente electo de la nación” y modificar en 1928 el domicilio que en un primer momento perdieron en 1914. Estas fueron modificaciones de forma que quedaron explícitas en el borrador, pero lo verdaderamente llamativo radica en los elementos ocultos que se plasmaron en el contenido de la carta, como señalar que su organización constituía una “sociedad de Sritas.” en lugar de una congregación religiosa, y denotar al mismo tiempo que tenían en sus manos escuelas, además de hospitales públicos y privados, donde no podían ajustarse del todo a la ley, por el simple hecho de constituir una corporación religiosa.

Justo por la escritura en código, esta carta difiere de otras similares durante el periodo en cuestión. Un caso parecido ocurrió después de la aprobación de la Ley Calles, cuando sor María Esperanza de la Congregación de Jesús pidió al presidente detener el cierre de conventos, colegios y hospitales católicos, con la salvedad de que ella se mostró abiertamente como religiosa y su apelación la hizo en nombre de todas las monjas exclaustradas, pero al final fue ignorada (Miller, 1984: 314).

Al enviar la carta al presidente, a cualquiera que haya sido, es posible que las josefinas crearan las condiciones espaciales y materiales para prevenir una posible intervención –el “medio” en la fachada–, porque resultaba muy peligroso haber hecho tal solicitud a un mandatario entre 1914 y 1928, pues de alguna manera dejó entrever que la suya era una congregación y ella una religiosa, cuando hizo referencia a sus correligionarias como “Hnas”. Una vez más este caso puede remitirnos al asunto de la transparencia en el disfraz, si bien los ejemplos de Hyland (2002) se basan en los elementos que el diálogo puede ofrecer para evidenciar que el disfraz no engaña a la audiencia; lo cierto es que, en la carta de la religiosa al mandatario, se revelan

los dobles sentidos autorreferenciales que recuerdan su identidad primaria (Hyland, 2002: 79), la de *hermana*, porque no importa cuánto lo intenten, a veces no era posible que el personaje se distanciara de su creación (Hyland, 2002: 82).

Sólo en el caso de 1914 puede suponerse que el efecto de la carta fue el esperado, porque recuperaron el edificio y aumentó en número la planta de religiosas y comunidades simultáneamente (Monte-rubio, 2018: 276). Al menos en ese momento podría decirse que la simulación de obediencia al gobierno revolucionario funcionó al camuflar la identidad religiosa pero, sobre todo, por expresar el sentido del instituto, fundado “con el fin exclusivo de servir a nuestra Patria” y la entera disposición de ajustarse tanto a la inspección y programas oficiales en escuelas, como a los reglamentos hospitalarios, o también por la aparente imparcialidad en un momento en que las divisiones entre bandos situaban a unos y otros del lado religioso o civil, insertándose justo en medio de ambos a la hora de servir a la nación, por medio de la atención hospitalaria y educación de niñas “sin tener en cuenta su religión o credo político”. De este modo, las religiosas tenían una clara disposición de establecer una relación de cooperación con las autoridades civiles.

Esta clase de simulación podría entenderse como la analogía del subalterno que intenta, “con todo acto, poner cómodo al superior, simulando el tipo de mundo que cree que aquel da por sentado” (Goffman, 2012: 31). Muchas veces los *modales* en la fachada personal tienen el efecto de mostrar lo esperado: “modales humildes, gentiles, pueden dar la impresión de que el actuante espera seguir la dirección de otros o, por lo menos, de que puede ser inducido a hacerlo” (Goffman, 2012: 36). Los actos muchas veces son idealizados en función de las exigencias en el exterior, “esto constituye una forma de ‘socializar’, moldear y modificar una actuación para adecuarla a la comprensión y expectativas de la sociedad en la cual se presenta” (Goffman, 2012: 46).

El caso se parece al de otras religiosas que atravesaron el conflicto –ilegas– simulando sumisión ante las autoridades educativas (Cama-

cho y Suárez, 2019: 172, 174). Pero la simulación puede ir más allá de la obediencia y adquirir matices insospechados. Los informes de los agentes confidenciales que interceptaban religiosas en sus trayectos de viaje son muy reveladores porque dejan entrever que la noción de simulación, junto a la fachada de maestra, era sumamente efectiva para transgredir la justicia y que los agentes la tenían presente en sus investigaciones. En la frontera norte, la profesora María del Carmen Olañeta, acompañada de las señoritas Enriqueta Aguirre y Josefina Arellano, fueron detenidas, procedentes del convento de Santa Teresa en San Antonio, Texas, donde la primera impartía clases. El agente informó lo siguiente:

Desde luego, por su porte, inspiran la idea que son religiosas, por lo cual procedí a supervisar sus equipajes, encontrando en el de la señorita Arellano una fotografía de la misma en traje de monja teresiana, pero a decir verdad está simulado tal carácter, pues siendo como es una chicuela de 20 años es increíble que ya sea una monja profesada; y por otra parte aun sus modales y palabra están lejos de ser de una monja (Valdez, 2017: 174).

Este evento permite apreciar las tres partes en que Goffman divide el concepto de fachada. Al no haber sido descubiertas *in situ* –en un convento–, el escenario –*medio*– representa un obstáculo franqueado con anticipación pues, sin él, la actuación no puede comenzar (Goffman, 2012: 34). En cambio, la dotación expresiva de las partes personales de la fachada sí funciona por completo en esta situación, porque la *apariencia* y los *modales* constituyen los elementos que siguen al actuante dondequiera que vaya (Goffman, 2012: 35).

El relato del agente confidencial sugiere que la actuación de una de las señoritas no corresponde con lo esperado de una monja, pese a que encontró una fotografía en la que vestía hábito y el supuesto hecho de que todas provenían de un convento texano. En caso de haber sido religiosas, los estímulos emitidos por la “chicuela de 20 años” funcionaron para mostrar coherentemente un aspecto –*apariencia*– y los *modales* contrarios a los esperados en una monja, un “ritual tempo-

rario" (Goffman, 2012: 35-36) que dio cierta impresión para librar la situación. Esto también conduce a pensar que la máscara(da) se configuraba no sólo de atuendos, sino también de palabras, expresiones y comportamientos,³⁸ además de que no es completa ni total, pues el *porte* por poco y las delata. Este es quizás un ejemplo del problema de la opacidad y la transparencia del disfraz al que se refiere Hyland (2002),³⁹ pues si entendemos a ambos grupos de actores como personajes de una trama teatral, la reacción frente a la apariencia de estas mujeres generó cierta desconfianza y a la vez ambigüedad –¿eran monjas o no? –, sobre todo porque se abrió una duda que nunca llegó al reconocimiento, de otra manera se hubiera efectuado la detención; es decir, el disfraz logró su opacidad frente a los personajes en este escenario –agente confidencial y maestras-. Lo cierto es que el caso llamó la atención y fue informado; en otras ocasiones, con menos elementos a la mano, fueron detenidas las que se consideraban como sospechosas.

Otras experiencias muestran que el camuflaje civil de la institución y personal surtieron un efecto particular. Quizás a ello se debió lo ocurrido la noche del 26 de octubre de 1932, cuando agentes de la Secretaría de Gobernación en Tacubaya intentaron localizar un convento clandestino ocupado por varias religiosas, pero, en su lugar, encontraron una casa "sostenida por damas católicas en forma

³⁸ Una definición interesante de *mascarada* la ofrece el diccionario de Cambridge, el cual nos remite precisamente a aspectos de la teatralidad que van más allá del vestuario, entendiendo el concepto como una farsa y un comportamiento que tiene la intención de evitar que se conozca la verdad sobre algo desagradable o no deseado, como hacerse pasar por alguien más o disfrazarse.

³⁹ Para Hyland, a un disfraz –que viste un actor–, durante la actuación se disfraza de otro personaje –finge ser alguien más– para engañar a los otros personajes, los cuales no logran descubrir la identidad falsa del primero, mientras que el público espectador reconoce perfectamente las dos identidades del *disfraz disfrazado*, esto es, el público no espera ser engañado por lo que ocurre en el escenario, lo que en otras palabras podría resumirse en que el disfraz tiene que ser completamente opaco para los personajes en el escenario y completamente transparente para el público.

de Liga de Defensa de la Mujer”, que recluía y asilaba a “mujeres jóvenes que han dado algún mal paso, para procurar su regeneración” (*El Informador*, 30 de octubre de 1932). La policía trasladó a diez de estas mujeres a la Casa Amiga de la Obrera; lo llamativo es que el resto se quedó voluntariamente, pero aún lo es más que las encargadas de la institución solicitaron ayuda y autorización de la Beneficencia Pública para continuar con el plantel (*El Informador*, 1 de noviembre de 1932), lo que denota que, antes de la inspección policiaca, el establecimiento operaba al margen de la ley, una estrategia idéntica a la empleada por las congregaciones o las propietarias legales de los colegios católicos, pero que no siempre funcionó. Las solicitudes de amparo denegadas por no demostrar sujeción a la ley en materia de educación son algunos ejemplos.

Sobre los establecimientos, una de las dificultades señaladas por la justicia posrevolucionaria a la hora de incautar bienes eclesiásticos era probar que las propiedades realmente pertenecían al clero. La Constitución sancionaba el recurso de *interpósita persona*, es decir, “el sujeto que hace alguna cosa por otro. Es regla general que lo que no podemos hacer directamente por nosotros mismos, por habérselo prohibido la ley, no lo podemos hacer tampoco indirectamente por medio de interpósitas personas” (Lozano, 1905: 666). Podría decirse que este concepto jurídico revela la claridad que la justicia tenía sobre los recursos de alteridad empleados por católicos para eludir a la misma, es decir, la autoridad judicial advierte el reconocimiento de –cierta transparencia en el disfraz – la simulación, pero este es un aspecto que no podía ser probado fácilmente por su naturaleza opaca y bien articulada durante los procesos de *interpósita persona*.

Descifrar la simulación del contrato resultaba casi imposible: el mismo procurador Emilio Portes Gil, en 1934, se refirió a este como un problema casi insuperable porque “en muchos de los casos ya resulta difícil seguir la pista del origen y ya se extinguieron las fuentes de presunción que deben servir de prueba de la simulación de con-

trato y de su verdadero sentido” (Portes Gil, 1934: 92).⁴⁰ Ejemplo de ello fue el juicio de 1928 contra cinco religiosas del colegio Renacimiento en Parras, Coahuila; la transcripción del proceso penal hecha por Sánchez (2009), revela algunos aspectos interesantes que ayudan a comprender lo difícil que podía ser para militares y jueces confiscar colegios católicos y probar el delito de sedición durante los tres días que –como máximo– debía durar la detención de las religiosas.

El Hospital del Refugio en Tlaquepaque es el ejemplo por excelencia que muestra la dificultad para seguir la pista del origen católico –identidad primaria–, o para confirmar las fuentes de presunción que probaran la simulación de contrato –*interpósita persona*–, pues nunca llegó a ser intervenido por las agencias ministeriales federales a pesar de las sospechas. Al adentrarse en el caso, los múltiples elementos de análisis ofrecen nuevas rutas para explorar diversos fenómenos adyacentes. Para el momento de la evacuación del hospital en 1935, las josefinas llevaban cerca de tres años en juicio por la propiedad del establecimiento. Lo llamativo es que el proceso legal entre las religiosas y los dueños de los edificios no se verificó en un tribunal civil, sino en uno eclesiástico: el Tribunal Vaticano de la Sagrada Rota Romana.⁴¹

El hospital era administrado por las josefinas desde 1893 pero, tras la promulgación de la Constitución de 1917, fue transferido por sucesión hereditaria de Josefa Martínez Negrete a su yerno Rafael Castiello en 1918,⁴² lo que era legítimo si consideramos que los Martínez Negrete, junto con otras familias de la élite local, contribuyeron

⁴⁰ Las demandas de nacionalización de bienes podían durar varios años para demostrar el empleo de *interpósita persona*, aunque el recurso de la *prueba de presunciones* lo agilizó bastante, pues bastaba un indicio o acontecimiento para convencer al tribunal; un ejemplo es el de los anexos del templo de la Santa Veracruz en el Estado de México (*Diario Oficial*, 5 de octubre de 1929a).

⁴¹ El desarrollo del juicio lo revisé en mi tesis de maestría, con la peculiaridad de haber enfocado el análisis en los procesos de secularización y la defensa de los derechos laborales de las religiosas como enfermeras (Monterrubio, 2018: 330-350).

⁴² Aunque debo advertir que no se sabe con precisión si la sucesión hereditaria se debió al clima que se respiró tras los artículos de la Constitución que reiteraban los procesos anticlericales, o si bien se efectuó como parte de una decisión financiero-económica.

a su financiamiento y sostenimiento (Monterrubio, 2018: 105-154, 303). Las religiosas no demandaban ya la propiedad sino la paga de sus asignaciones, pues señalaron que por décadas fueron explotadas por los propietarios con sueldos ínfimos en comparación con el resto del personal. La transferencia del hospital dio origen a los conflictos entre Castiello y las religiosas; el asunto se extendió desde entonces y llegó hasta los tribunales eclesiásticos en 1932. Por todo lo revisado en este capítulo, sabemos que era peligroso celebrar el juicio en un tribunal civil, no obstante, con tal de defender sus derechos en materia de salario, las religiosas se mantuvieron dispuestas a ese extremo en caso de ser necesario (Monterrubio, 2018: 330-350). Todos los dictámenes emitidos por los canonistas fallaron a favor de Castiello. Las religiosas no cedieron y cuando se dispusieron a recolectar la información para armar su defensa, ocurrió lo de la llegada del oficio del MPF. De esta manera se vieron obligadas a abandonar el hospital y perdieron en automático la disputa.

En 1932, el mismo año en que se emitieron los dictámenes sobre la posesión del hospital, en circunstancias misteriosas desapareció –para luego aparecer muerto– el doctor Rigoberto Rincón Fregoso (AHAG, 1933), director médico del establecimiento, quien curaba cristeros en ese y otros hospitales clandestinos, junto con las Brigadas Femeninas Santa Juana de Arco; además, fue vinculado a la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa y señalado en la prensa como artífice de un complot contra el gobierno federal (Ortoll, 1991: 289), orquestado en el marco de la renuncia de Pascual Ortiz Rubio. Así que sumar este antecedente a la intensa circulación de correspondencia entre el Vaticano y el hospital por el juicio, el acudir a un juzgado civil sólo hubiera agravado la situación. Lo anterior evidencia varios asuntos: los posibles conflictos entre católicos emanados del recurso de *interpósita persona*, las relaciones de cooperación entre autoridades locales y congregaciones, así como los enlaces entre el Vaticano y congregaciones en México y las supuestas funciones de los hospitales católicos como centros conspirativos.

Otro recurso más de subsistencia en el plano de lo clandestino era la indumentaria civil en lugar del hábito monacal y la capelina, pues hasta aquí queda claro que los agentes de justicia intentaron desmascarar a las religiosas que administraban hospitales bajo uniformes de enfermeras, en sus viajes o en los mismos establecimientos. Y es que el uso de la vestimenta civil o religiosa tiene un sentido especial porque la máscara –persona(je)– a la que se refiere Goffman aquí no es una simple cuestión metafórica, sino un recurso de intercambio materializado en lo visual, pues el suplir la capelina por el velo de enfermera o removerla del código de vestimenta, como usar vestidos que poco se parecían al del hábito oficial, tenía un verdadero efecto de alteridad, que se puede traducir en el manejo de varias categorías de identidad que entraban y salían por las hospitales o colegios católicos.

De ahí que las similitudes entre el hábito religioso y el uniforme de enfermera mantengan ciertos rasgos de semejanza, pues los cambios de apariencia debían ser efectuados con rapidez ante una posible intervención policiaca, por lo que resultaba más práctica una transformación del uno hacia el otro, sin perder los elementos constitutivos de la identidad primaria. Esto sugiere que tales cambios no implicaban una modificación al vestuario como tal, sino que la diferencia entre el hábito y el uniforme de enfermera era señalado por algún tipo de taquigrafía del vestuario, una cofia por velo –o capelina–, o un velo por cofia, dependiendo de las particularidades indumentarias de cada congregación u orden. En otras palabras, algún tipo de insignia o emblema del oficio, algo simple pero inequívoco, que proporcionara una transformación completa a la vista de otros personajes en el escenario y que les revelara a sí mismas bajo la regla “I am not what I am”, como lo precisa Hyland (2002: 81-82), o lo que es igual, *simular no ser lo que se es*, aunque la enfermería fuera una práctica y profesión indiscutible.

Se entraba a la comunidad como religiosa, pero se salía a la sala de hospital o a la calle como enfermera/maestra. Lo que también puede entenderse como analogía de lo que Luc Boltanski define en contraposición como Realidad/realidad, es decir, que a “una realidad de

superficie aparente, pero sin duda ilusoria –aunque cuente con un estatuto oficial–, se opone una realidad profunda, oculta, amenazadora, oficiosa pero mucho más real” (Boltanski, 2016: 18). Sobre estos planos de la realidad social, el acto de vivir como monja en lo oculto las circunscribía en la *realidad* como una propiedad *oficiosa*, mientras que el acto de escribir, vestir u operar como civil en público las situaba sobre la *Realidad* por sus propiedades oficialmente aceptadas: tal es el papel de las enfermeras o maestras –religiosas– y las *sociedades de señoritas* –congregaciones– al servicio de la nación.

La imagen 4 fue tomada en el marco del atentado fallido contra Obregón y el mismo mes en que la casa central de las josefinas fue incautada por agentes de la Secretaría de Gobernación, a consecuencia de las pesquisas sobre posibles conspiradores. Al reverso puede leerse la siguiente dedicatoria: “Cariñosamente dedicado a mis amigas residentes en el Hosp[ital]. de Jinotepe [Nicaragua] su amiga Ana María, Méx. En° de 1928”. A reserva de no contar con más elementos de análisis, podría pensarse que el envío de correspondencia al extranjero fue interceptado en su trayecto, y quizás a ello se debió la determinación de intervenir la casa central de las josefinas, pues pese a que la narrativa de la dedicatoria está escrita en código civil, la imagen es sumamente reveladora de la categoría de identidad religiosa por los hábitos y por la figura del Cristo, aunque sabemos que una fotografía con elementos monacales no siempre podía significar el arresto, como el caso de las maestras provenientes de un convento en Texas.

En la imagen 3, la mujer a la izquierda es la misma de la imagen 4: la superiora general de las hermanas josefinas, Ana María Gil. Las diferencias indumentarias entre una y otra fotografía remiten a un contexto mucho más peligroso a partir de las reformas constitucionales de 1934 y el incremento de la vigilancia de comunidades religiosas, lo que sin duda orilló a las josefinas a prescindir del hábito, pero no del anillo que les unía en matrimonio con Dios, ni del ánimo frente a las adversidades, pues a la fotografía le acompaña una expresión chistosa, seguramente escrita por la religiosa más joven –a la derecha–: “Nuestra Madrecita y la gente más fea” (AGHJ, 1935b).

IMAGEN 3
SIN HÁBITO NI CAPELINA. ANA MARÍA GIL (IZQUIERDA)
Y HERMANA JOSEFINA EN ATUENDOS CIVILES,
30 DE MAYO DE 1935



Fuente: AGHJ, 1935b.

IMAGEN 4
CON HÁBITO Y CAPELINA. ANA MARÍA GIL, ENERO DE 1928



Fuente: AGHJ, 1928.

El último de los recursos de inmunidad empleado por las religiosas consistía en granjearse la confianza de las autoridades civiles; en gran medida esta estrategia configuró la continuidad y la expansión de la Congregación de Hermanas Josefinas en el proceso revolucionario. Otras congregaciones también registraron esta clase de enlaces estratégicos, aunque no precisamente entre ellas y funcionarios públicos del orden político. Por ejemplo, las Maestras Católicas del Sagrado Corazón en Aguascalientes recibieron formación pedagógica y disciplinar de algunas profesoras de la Escuela Normal del Estado (Camacho y Suárez, 2019: 173). Mientras que los inspectores escolares muchas veces permitieron la continuidad de los colegios católicos, siempre y cuando no mostraran imágenes religiosas (Sánchez, 2009: 109-110).

Cuando el vínculo sí se generaba con autoridades políticas, el efecto podía proporcionar cierta inmunidad. Durante la intervención estadounidense en Veracruz por el año de 1914, la religiosa josefina Luz Nava convirtió su colegio en hospital para atender a combatientes mexicanos, servicio que le ganó un prolongado aprecio de los gobiernos revolucionarios y una serie de condecoraciones estatales y federales durante los años de 1914, 1916 y 1933. Lo llamativo de la última condecoración es que la hizo el presidente Abelardo L. Rodríguez, el mismo que un año atrás amenazó al Vaticano con convertir los edificios religiosos en colegios públicos, y que, en 1934, junto con Emilio Portes Gil, diseñaría un plan de localización e intervención de inmuebles en manos de la Iglesia con la Ley Reglamentaria del artículo 102 de la Constitución. Por esta razón, durante el periodo en que se intensificó la caza de religiosas, sor Luz Nava se trasladó al gobierno central de la congregación en la Ciudad de México, con el nombramiento de ecónoma; de esta manera podía utilizar el reconocimiento de los gobiernos revolucionarios como recurso de inmunidad y protección para la congregación desde el núcleo de la misma, incluso para gestionar la recuperación de la casa central confiscada en enero de 1928 (AGHJ, 1930: 11). Este último aspecto posiblemente sirva como ejemplo de la complejidad en las dinámicas de oscilación entre la impartición y evasión de la justicia, pues mientras que unas religiosas

sufrían de atropellos corporales y económicos, lo cierto es que otras podían negociar la situación y adaptarse al medio, y, a decir del contexto, nadie negaba la identidad religiosa de sor Luz Nava. Había cierta “conciencia del doble nivel del ser” (Hyland, 2002: 82), una forma de simulación en la que las autoridades civiles participaban, porque aun siendo excepciones, reconocían la transparencia de los disfraces en el escenario, lo que también aplicaría para la presidencia municipal de Tlaquepaque cuando, a modo de advertencia, entregó el oficio del MPF a las religiosas del Hospital del Refugio.

REFLEXIONES FINALES

Inicio esta serie de reflexiones de cierre con el caso del Hospital del Refugio, a partir de los sucesos derivados del juicio en el Vaticano en 1932 y el oficio judicial previamente citado. Este ejemplo muestra que las condiciones y categorías de identidad que relacionaron a las religiosas con las autoridades civiles funcionaron gracias a los recursos de camuflaje. Aunque también debe decirse que la supervivencia de las congregaciones se debió a una estrategia poco clara por parte del Estado, pues mientras destinaba agentes secretos a la caza de monjas y conventos, al mismo tiempo anunciaba públicamente sus intenciones de detenerlas, lo que sin duda proporcionó el espacio de tiempo necesario para articular opciones de escondite o escape, al menos durante la fase armada de la rebelión cristera.

Es posible que en algunos casos los presidentes municipales o gobernadores compaginaran esfuerzos junto con las congregaciones que administraban hospitales públicos, cuando lo hacían en términos de enfermeras, sin que aquellos pudieran percatarse de la condición religiosa; mientras que en otros casos las denuncias de conventos clandestinos eran emitidas desde dentro del tejido social, a través de vecinos, como individuos y colectivos que no compartían principios morales y políticos con la Iglesia católica, o por medio de agentes confidenciales enviados para ese propósito. No obstante, es posible considerar otras vías para repensar el fenómeno en cuestión. Además del re-

curso de los agentes federales, las alternativas incluyen sabotajes entre los mismos católicos que se disputaban los espacios; denuncias del exterior, como se puede apreciar en gran parte de los casos, hasta el despliegue de mecanismos mucho más amplios y que involucran a otros actores, como la interceptación de correspondencia en los servicios postales.⁴³

La primera posibilidad se abre en función de la experiencia relatada en el Hospital del Refugio, la cual permite un acercamiento a las tensiones existentes entre las religiosas y una familia de larga trayectoria católica,⁴⁴ en las que la persecución de monjas apareció como la vía perfecta para consumar una expulsión que se añoraba desde 1918 y tomó forma cuando inició el juicio ante el Vaticano en 1932. De alguna manera este hecho revela las dinámicas y complejas relaciones entre múltiples clases de católicos y el recurso del tribunal vaticano como alternativa ante la imposibilidad de disponer de los mecanismos civiles, por la condición católica de la misma disputa. Explorar los casos que se resolvieron por mediación del Vaticano se presenta como una ruta de análisis para futuros trabajos.

La segunda posibilidad sería la más plausible e inmediata, porque el oficio del MPF dirigido al presidente municipal de Tlaquepaque denota desconocimiento que se buscó clarificar a partir de ciertos indicios de presencia católica en el hospital. Lo que no resulta posible

⁴³ La interceptación de correspondencia era, al parecer, una práctica común por parte de los servicios de inteligencia en la época. Las cartas eran abiertas, fotografiadas, cerradas y finalmente liberadas para continuar su camino (Valdez, 2017: 196).

⁴⁴ Rafael Castiello se vinculó con las familias Martínez Negrete y Fernández del Valle a finales del siglo XIX. Estas familias se caracterizaron, entre otros asuntos de orden industrial, por impulsar los proyectos fundacionales de congregaciones católicas y desarrollar iniciativas de beneficencia durante el Porfiriato. Los hijos de Rafael Castiello se involucraron en las actividades empresariales y hospitalarias; algunos de ellos continuaron con el Hospital del Refugio por algunas décadas más. Uno de los hijos, Jaime Castiello, se formó como jesuita en Europa y regresó a México en 1936 para asesorar a la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, pero poco después falleció en un accidente automovilístico. Es muy posible que Jaime haya contactado e involucrado a los canonistas –también jesuitas– que fallaron a favor de Rafael Castiello en el juicio de Roma contra las religiosas josefinas.

apreciar con nitidez es localizar a quien advirtió sobre la existencia de monjas en el hospital. Es poco probable que un agente confidencial lo haya hecho porque ni la ubicación ni los linderos estaban claros.

La tercera posibilidad surge por la intensa circulación de correspondencia entre el Vaticano y el Hospital del Refugio entre 1932 y 1934 por el juicio. César Valdez (2017) ha sugerido que en reiteradas ocasiones los servicios de inteligencia estatales interceptaban correspondencia, lo que podría explicar la última sección del libro de Emilio Portes Gil (1934), en el que se exhibe una serie de circulares y cartas decomisadas y expuestas como prueba para ejecutar acciones judiciales contra el clero.

En particular, el asunto de la relación epistolar del Hospital del Refugio con el Vaticano pudo desencadenar acusaciones que podrían incluso rayar en el espionaje en tanto delito, pues, junto con la conspiración y traición a la patria, constituía el grupo de delitos contra la seguridad exterior de la nación. Si bien México no estaba en guerra con el Vaticano, las endebles relaciones diplomáticas entre ambos empeoraron en 1932. De tal modo que el envío y recepción de correspondencia a un poder extranjero considerado enemigo para resolver asuntos que competen a los poderes judiciales mexicanos, adquiriría un sentido específico en el Código Penal.⁴⁵

Respecto a este asunto, en octubre de 1935 ocurrió un suceso inédito en los libros y álbumes de procesados de la Penitenciaría de Oblatos. En medio de un grupo de católicas acusadas de sedición y rebelión, sobresalen tres casos de delitos de espionaje “y otros”, como “proveer de elem. De guerra”, además de otros ocho casos de “encubrimiento” en 1936 (AHJ, 1934-1944). Este último delito era imputado cuando el individuo, “requerido por las autoridades, no dé auxilio

⁴⁵ El espionaje era descrito entre los artículos 372 y 374 del Código Penal de 1929. Se aplicaba contra aquel que declarara la guerra o, rotas las hostilidades, estuviera en relación o tuviera inteligencia con el enemigo extranjero, guiándole, dándole instrucciones, consejos o proporcionando noticias concernientes a las operaciones militares (*Diario Oficial*, 5 de octubre de 1929b).

para la averiguación de los delitos o para la persecución de los delinquentes” (Código Penal, 1931: 85), lo que bien pudo haberse aplicado a quienes encubrieron a monjas o sacerdotes o no avisaron a las autoridades sobre el funcionamiento de capillas o conventos clandestinos y participaron en dicho funcionamiento, por lo que estos aspectos se muestran como rutas para explorar en futuros trabajos.

Con la entrada de Lázaro Cárdenas a la presidencia de la República, lo que a través de la Ley Reglamentaria al artículo 102 constitucional parecía la inauguración de una etapa mucho más reforzada en los mecanismos de vigilancia y control hacia el clero, en realidad se convirtió en el comienzo del ocaso de la política anticlerical, simbolizado principalmente por la salida de los autores intelectuales de la judicialización del conflicto religioso: el exilio de Plutarco Elías Calles y la renuncia de Emilio Portes Gil al Comité Ejecutivo Nacional del Partido Nacional Revolucionario en 1936. No obstante, las tensiones con la Iglesia católica continuaron fundamentalmente centradas en la disputa por las conciencias de la juventud, detonada por la ejecución del Programa Federal de Educación Socialista, donde ciertamente las religiosas y sus colegios tuvieron un papel crucial cuando menos hasta 1938.

En cuanto al análisis de lo clandestino, no siempre se accederá con la misma claridad como ocurre con otros asuntos mucho menos invisibles, pues sería algo parecido a buscar en los archivos estatales los delitos de quienes sí evadieron la justicia, ¿cómo encontrarlos ahí si no fueron procesados? No sólo no estarán contabilizados en registro alguno, quizá se desvanecieron con el éxito de sus actos; pero es posible que el afectado haya dejado alguna pista en su denuncia y sobre esa denuncia explorar posibilidades. Si tomáramos en cuenta únicamente la mirada del Estado, podría haberse pensado que lo del Hospital del Refugio fue una equivocación, pues nunca ocurrió una confiscación tras las investigaciones judiciales, como ocurrió con los colegios o asilos en los que encontraron mujeres ejemplares en lugar de monjas y la prensa lo relató como una “equivocación policiaca”.

Estas reflexiones fueron posibles gracias a una revisión fundamentalmente basada en los casos de detención y los archivos de congregaciones exitosas con el recurso del camuflaje y la clandestinidad, es decir, sobre el descubrimiento, el ocultamiento y la triada de actos básicos a la hora de ejercer formas de secreto o clandestinidad: emular, disimular y simular.

En parte, estas últimas líneas son un llamado a explorar los archivos de institutos religiosos que sobrevivieron al periodo en cuestión. Muchas de estas congregaciones continuaron durante las siguientes décadas y, gracias a la cultura de preservación inherente a esta clase de organismos, se conservan en sus archivos toda clase de experiencias en papel. Finalmente, una reflexión que resulta pertinente agregar, en relación con un suceso que en parte ha contribuido a cerrar la coyuntura: la reforma constitucional de 1992, por la que el Estado dotó de personalidad jurídica a las instituciones religiosas. Sin necesidad de cambiar la máscara y en atuendos monacales, se acercaron a las oficinas de la Secretaría de Gobernación entre marzo de 1993 y marzo de 1994⁴⁶ las representantes legales de 290 asociaciones religiosas femeninas católicas, entre órdenes, monasterios y congregaciones (*Diario Oficial de la Federación*, 1993, 1994).⁴⁷ Hasta ese momento, y pese a que la sociedad y los mismos poderes civiles reconocían su presencia –transparencia– ininterrumpida en México, las asociaciones religiosas pudieron emerger a la superficie legítimamente y abandonar la máscara de la clandestinidad que las acompañó, a algunas por más de 130 años.

⁴⁶ Los registros de asociaciones religiosas continuaron realizándose con menor intensidad a partir de abril de 1994.

⁴⁷ El registro incluye a las instituciones que sobrevivieron al proceso revolucionario, las que se fundaron durante y después del conflicto, las que comenzaron o regresaron a partir de la década de 1940, así como las que se originaron o volvieron tras reformarse la ley en 1992.

FUENTES CONSULTADAS

Archivos

- Archivo General de las Hermanas Josefinas (AGHJ). Ciudad de México: Congregación de Hermanas Josefinas, A. R.
- AGHJ (ca. 1914). "Correspondencia Enviada: Presidente de la República (borrador)". Serie Gobiernos Generales, exp. 18, caja 9, sin fecha.
- AGHJ (1926). "Correspondencia Recibida: Amigos y Bienhechores, Dr. Carlos Soberón". Serie Gobiernos Generales, exp. 21, caja 9, 28 de febrero.
- AGHJ (1928). "Cariñosamente dedicado a mis amigas residentes en el Hosp. De Jinotepe. Su amiga Ana María". Serie Hermanas Difuntas, Fotografías de Ana María Gil, enero.
- AGHJ (1930). "Informe que rinde ante la Congregación de Hermanas Josefinas la Rma. M. Ana María Gil al terminar su periodo de gobierno de dicha comunidad, para el que fue electa por el Ilmo. Y Rmo. Sr. Arzobispo Dr. D. José Mora y del Río y confirmada en rescripto de la Santa Sede". Serie Gobiernos Generales, caja 12, noviembre.
- AGHJ (1935a). "Se solicitan informes sobre un hospital ubicado en esa población". Serie Comunidades y Obras Suprimidas, exp. 40, caja 7, 10 de enero.
- AGHJ (1935b). "Nuestra Madrecita y la gente más fea". Serie Hermanas Difuntas, Fotografías de Ana María Gil, 30 de mayo.
- Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (AHAG). Guadalajara: Arquidiócesis de Guadalajara.
- AHAG (1933). Gobierno, Secretaría, Correspondencia Obispos, Orozco y Jiménez, 1931-1934, caja 33, 14 de junio.
- Archivo Histórico de Jalisco (AHJ). Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco.
- AHJ (1923-1947). "Libro de procesados, Índice 1, Departamento de Mujeres". Libros de Penitenciaría.
- AHJ (1928-1932). "Álbum de procesados, Departamento de Mujeres". Libros de Penitenciaría, núm. 18 bis A.
- AHJ (1934-1944). "Álbum de procesados, Departamento de Mujeres". Libros de Penitenciaría, núm. 19.
- Archivo Histórico Casa de la Cultura Jurídica (AHCCJ). Guadalajara: Suprema Corte de la Nación.
- AHCCJ (1925a). "Desposesión de finca". Primer Juzgado de Distrito, serie Amparo, exp. 178, caja 4.
- AHCCJ (1925b). "Desalojo". Primer Juzgado de Distrito, serie Amparo, exp. 246, caja 6.

- AHCCJ (1925c). “Despojo”. Primer Juzgado de Distrito, serie Amparo, exp. 268, caja 7.
- AHCCJ (1925d). “Expropiación”. Primer Juzgado de Distrito, serie Amparo, exp. 316, caja 8.
- AHCCJ (1925e). “Clausura de Escuela Fray Antonio Alcalde”. Primer Juzgado de Distrito, serie Amparo, exp. 333, caja 9.
- AHCCJ (1926). “Despojo de su casa habitación, clausurándola mediante colocación de sellos”. Primer Juzgado de Distrito, serie Amparo, exp. 698, caja 14.
- AHCCJ (1932). “Desposesión de finca”. Primer Juzgado de Distrito, serie Amparo, exp. 1001, caja 18.

Bibliografía

- Boltanski, Luc (2016). *Enigmas y complots. Una investigación sobre las investigaciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Burgueño, Felipe (2018). “Hábito, hábito. El desarrollo del espacio en el proceso de consolidación de una comunidad religiosa. Las Siervas de los Pobres, Guadalajara, 1880-1950”. Tesis de maestría en Historia de México. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Camacho Sandoval, Salvador y María Angélica Suárez Hernández (2019). “Simular obediencia al Estado mexicano. Maestras religiosas en defensa de la educación católica de los pobres en Aguascalientes, 1925-1946”. *Anuario Mexicano de Historia de la Educación*, 1 (2): 159-180.
- Cambridge Academic Content Dictionary*, Cambridge University Press, consultado en línea el 17 de septiembre de 2021.
- Código Penal para el Distrito y Territorios Federales en materia de fuero común, y para toda la República en materia de fuero federal* (1931). México: Talleres Gráficos de la Nación.
- Curley, Robert (2016). “Transnational Subaltern Voices. Sexual Violence, Anticlericalism, and the Mexican Revolution”. En *Local Church, Global Church: Catholic Activism in Latin America from Rerum Novarum to Vatican II*, coordinado por Stephen J. C. Andes y Julia G. Young, 91-116. Washington: Catholic University of America Press.
- Curley, Robert (2018). *Citizens and Believers. Religion and Politics in Revolutionary Jalisco, 1900-1930*. Nuevo México: University of New Mexico Press.
- Esquivel, Lucía (2013). “Un proyecto católico. Las Hijas de María y del Señor San José 1872-1884”. Tesis de maestría. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Goffman, Erving (2012). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

- González, Fernando M. (2001). *Matar y morir por Cristo Rey. Aspectos de la Cristiada*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales/Plaza y Valdés.
- González, Fernando M. (2019). *Secretos fracturados. Estampas del catolicismo conspirativo en México*. México: Herder.
- Hyland, Peter (2002). "The performance of disguise". *Early Theatre* 5 (1): 77-83.
- Lozano, Antonio (1905). *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia mexicanas*. México: J. Balleca y Compañía, Sucesores, Editores. Guía Práctica de Derecho.
- Mijangos y González, Pablo (2020). "La Suprema Corte de Justicia y las leyes sobre número máximo de sacerdotes (1917-1940)". En *La libertà religiosa in Messico. Dalla rivoluzione alle sfide dell'attualità*, coordinado por Paolo Valvo. Roma: Studium (ed. de Kindle).
- Miller, Barbara (1984). "The Role of Women in the Mexican Cristero Rebellion: Las Señoras y Las Religiosas". *The Americas* 40 (3): 303-323.
- Monterrubio García, Gibrán (2018). "Detrás del hábito. Las hermanas josefinas como enfermeras en el Hospital del Refugio, 1893-1935". Tesis de maestría en Historia de México. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Olive, Pedro María de (1891). *Diccionario de sinónimos de la lengua castellana*. París: Librería de Garnier Hermanos.
- Ortoll, Servando (1991). "Los orígenes sociales del sinarquismo". En *Los intelectuales y el poder en México. Memorias de la VI Conferencia de Historiadores Mexicanos y Estadounidenses*, coordinado por Roderic A. Camp, Charles A. Hale y Josefina Vázquez, 281-308. Los Ángeles: El Colegio de México/Universidad de California.
- Padilla Rangel, Yolanda (2000). "La silenciosa oposición: mujeres religiosas en Aguascalientes (México) en los años treinta". Ponencia presentada en la reunión de la Asociación de Estudios Latinoamericanos. Miami, Estados Unidos, 16-18 de marzo.
- Padilla Rangel, Yolanda (coord.) (2011). "Anticlericalismo carrancista y reorganización religiosa. El caso de las Religiosas de la Pureza en Aguascalientes, 1914-1919". En *Revolución, resistencia y modernidad en Aguascalientes*, coordinado por Yolanda Padilla Rangel, 37-63. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Piña, Ulises (2017). "The Different Roads to Rebellion: Socialist Education and the Second Cristero Rebellion in Jalisco, 1934-1939". *Letras Históricas* 16: 165-192.
- Pío XI (1932). "Acerba animi". *Acta Apostolicae Sedis-Commentarium Officiale*, XXIV.

- Portes Gil, Emilio (1934). *La lucha entre el poder civil y el clero. Estudio histórico y jurídico del señor Licenciado don Emilio Portes Gil, Procurador General de la República*. México: sin pie de imprenta.
- Pulido Esteva, Diego (2017). *Las Islas Marías. Historia de una colonia penal*. México: Secretaría de Cultura/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Ramírez Rancaño, Mario (2014). *El asesinato de Álvaro Obregón: la conspiración y la Madre Conchita*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales/Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.
- Ramírez Rancaño, Mario (2018). "El clero y la Unión del Espíritu Santo, ¿una sociedad secreta?: 1914-1929". En *Sociedades secretas clericales y no clericales en México en el siglo xx*, coordinado por Yves Solis Nicot, 69-116. México: Universidad Iberoamericana.
- Real Academia Española (1914). *Diccionario de la lengua castellana*, 14a. ed. Madrid: Imprenta de los Sucesores de Hernando.
- Sánchez Anívarro, María Cristina (2009). "Delito de rebelión y paz pública en 1928. El caso de las monjas católicas en Parras de la Fuente". En *Historia judicial mexicana. Criminalidad y delincuencia en México, 1840-1938*, 71-126. México: Suprema Corte de Justicia de la Nación.
- Solis Nicot, Yves (coord.) (2018). "La U, un acercamiento desde los archivos vaticanos y mexicanos". En *Sociedades secretas clericales y no clericales en México en el siglo XX*, coordinado por Yves Solis Nicot, 53-68. México: Universidad Iberoamericana.
- Speckman Guerra, Elisa (1996). "Congregaciones femeninas en la segunda mitad del siglo XIX". Tesis de maestría en Historia de México. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Speckman Guerra, Elisa (2004). "Modernidad y economía en dos congregaciones femeninas: las Hermanas de la Caridad y las Hijas de María del Señor San José, 1844-1917". En *La Iglesia y sus bienes. De la amortización a la nacionalización*, coordinado por María del Pilar Martínez López-Cano, Elisa Speckman Guerra y Gisela von Wobeser, 319-343. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Valdez Chávez, César (2017). "Enemigos: vigilancia y persecución política en el México posrevolucionario (1924-1946)". Tesis de doctorado en Historia. México: El Colegio de México.

Publicaciones periódicas

Diario Oficial de la Federación. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos.

- Diario Oficial de la Federación* (1993-1994). "Secretaría de Gobernación", 22 de marzo de 1993 al 18 de marzo de 1994. Consulta en línea: <<http://dof.gob.mx/>>.
- Diario Oficial de la Federación* (1926). "Ley reformando el Código Penal para el Distrito y Territorios Federales sobre delitos del fuero común y delitos contra la Federación, en materia de culto religioso y disciplina externa", 2 de julio, p. 1.
- Diario Oficial de la Federación* (1929a). "EDICTO. Señores Félix Arámburo y José Mendía", 5 de octubre, pp. 12-13.
- Diario Oficial de la Federación* (1929b). "Código Penal para el Distrito y Territorios Federales", 5 de octubre, pp. 100-104.
- Diario Oficial de la Federación* (1934). "Código Federal de Procedimientos Penales", 30 de agosto, p. 1089.
- Diario Oficial de la Federación* (1934). "Ley Reglamentaria del Artículo 102 de la Constitución de la República", 31 de agosto, pp. 1153, 1156.
- El Abogado Cristiano Ilustrado* (1929). "El porqué del protestantismo en México. A los señores graduados del Seminario Evangélico de México, clase de 1928", 31 de enero de 1929: 3.
- El Informador*. Diario independiente. Guadalajara.
- El Informador* (1925). "Fue clausurado ayer por la policía un colegio atendido por monjas 'adoratrices'", 19 de agosto, p. 1.
- El Informador* (1925). "Se encuentra sumamente grave una señorita herida durante la clausura de la Casa de las 'Reparadoras'", 2 de agosto, pp. 1, 8.
- El Informador* (1925). "Se ha fijado un plazo a las religiosas de María Inmaculada del Servicio Doméstico, para que abandonen la casa que ocupan en la calle de Contreras Medellín", 19 de agosto, p. 1.
- El Informador* (1926). "Cesó en esta ciudad la clausura de las escuelas católicas", 19 de febrero, pp. 1, 6.
- El Informador* (1926). "Continuó ayer la clausura de establecimientos católicos. Fueron cerrados por la policía el Asilo de la Preciosa Sangre, el Colegio de los Maristas, el Hospital de S. Martín y otros", 17 de febrero, p. 1.
- El Informador* (1926). "La Policía llevó a cabo ayer la clausura del Instituto de Ciencias y de otros tres establecimientos atendidos por religiosas. Son ellos el Colegio Salesiano, el Teresiano y el Asilo de la Preciosa Sangre", 16 de febrero, p. 1.
- El Informador* (1926). "Todas las escuelas católicas serán clausuradas dentro del término de cuarenta y ocho hs.", 14 de febrero, p. 1.
- El Informador* (1928). "Ayer consignó al C. Procurador General, a José de León Toral y demás complicados en el crimen", 4 de agosto, p. 6.
- El Informador* (1928). "Catorce damas detenidas en Dolores Hidalgo", 14 de octubre, p. 6.

- El Informador* (1928). “En México han sido aprehendidas numerosas personas a quienes se considera complicadas en el asunto”, 20 de julio, p. 1.
- El Informador* (1928). “Fue descubierto un convento en la capital”, 26 de enero, p. 6.
- El Informador* (1928). “Varias monjas y sacerdotes fueron expulsados del país”, 12 de mayo, p. 3.
- El Informador* (1929). “La cuerda de mujeres a las Islas Marías”, 5 de mayo, p. 1.
- El Informador* (1929). “Llegó a las Islas Marías ayer la cuerda enviada”, 14 de mayo, pp. 1, 6.
- El Informador* (1929). “Regresan a México la señora Concepción Galindo Pimentel de Díez Bonilla y su hijo”, 14 de junio, p. 4.
- El Informador* (1929). “Salió la cuerda de exiliados a las Islas Marías”, 9 de mayo, p. 1.
- El Informador* (1929). “Se pide el regreso de las damas enviadas a las Islas Marías”, 10 de junio, p. 8.
- El Informador* (1929). “También de Colima fueron enviadas a las Islas Marías varias mujeres. La Jefatura de la Guarnición da a conocer la lista de las personas enviadas de esta ciudad”, 11 de mayo, p. 1.
- El Informador* (1929). “También volverán a México las damas deportadas a las Islas Marías”, 22 de junio, p. 1.
- El Informador* (1932). “Dos conventos se clausuraron ayer en esta”, 22 de octubre, pp. 1-2.
- El Informador* (1932). “El Juez Primero de Distrito ha continuado las investigaciones sobre las infracciones a la Ley de Cultos”, 26 de octubre, p. 6.
- El Informador* (1932). “Hace declaraciones el Sr. Presidente de la República”, 3 de octubre, p. 1.
- El Informador* (1932). “Quedaron en libertad las monjas detenidas aquí hace pocos días”, 28 de octubre, pp. 1-2.
- El Informador* (1932). “Tras las huellas de un convento”, 30 de octubre, p. 2.
- El Informador* (1932). “Un convento descubierto en Unión de Tula”, 28 de octubre, p. 2.
- El Informador* (1933). “Equivocación policiaca”, 1 de noviembre, p. 3.
- El Informador* (1933). “Se clausuró ayer un convento sito en la calle D. Guerra”, 10 de febrero, p. 1.
- El Informador* (1933). “Se les devolvieron sus útiles particulares a las alumnas del colegio ubicado en Donato Guerra, anexo al convento”, 21 de mayo, p. 6.
- El Informador* (1934). “En Aguascalientes descubrióse un convento”, 4 de octubre, p. 2

Reflexiones sobre el extraño intento de asesinato de Pascual Díaz y Barreto

*Mario Ramírez Rancaño*¹

INTRODUCCIÓN

Al transitar por el mundo de la investigación uno se encuentra con afirmaciones inesperadas que no siempre hay forma de verificar o comprobar; así pues, queda la duda de si éstas son ciertas o falsas. Entre ellas, la que más me ha llamado la atención ha sido la afirmación de Alberto María Carreño alusiva a que, en 1929, una organización secreta llamada Justicia y Acción, al parecer manejada por algunos dirigentes de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR), se propuso asesinar al arzobispo de México, Pascual Díaz y Barreto. La razón: haber pactado con Emilio Portes Gil el cese de la lucha armada; naturalmente que la firma de dicho pacto la hizo acompañado del también arzobispo Leopoldo Ruiz y Flores.

Este hecho derivó en un fuerte desacuerdo con la dirigencia de la Liga, ventilado en una abundante correspondencia epistolar aparecida en la prensa e incluso en una obra escrita. Los datos disponibles indican que, para vengar lo que consideraron una traición de los preladados, los descontentos –comandados por algunos dirigentes de la Liga–

¹ Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

formaron una organización secreta llamada Justicia y Acción que, se dice, llegó a contar con doscientos miembros juramentados. Doscientos miembros significaban todo un ejército, pero privar de la vida a un prelado resultaba un suceso descomunal, poco creíble y, peor aún, si la mano ejecutora provenía de las filas del mundo católico.

A lo largo de la historia de México no existe un hecho similar, lo cual induce a cuestionarse varios puntos: a) el intento de asesinato fue cierto o más bien se trató de un embuste de Carreño, de un ardid montado en complicidad con Díaz y Barreto para aplacar a la Liga por su negativa a aceptar los arreglos pactados con Portes Gil; la pregunta ineludible es por qué Carreño llegó a tales extremos; b) si el intento o amenaza de muerte fue cierto, sus promotores llegaron muy lejos; c) la otra posibilidad es que en realidad se trató de una provocación de algunos dirigentes de la LNDLR, de una broma de mal gusto que jamás pensaron que llegaría tan lejos. Nunca se imaginaron que Carreño haría pública tal amenaza en un libro, lo que provocó gran estupor y llevó a que Miguel Palomar y Vizcarra y compañía buscaran por todos los medios a su alcance que la denuncia no trascendiera, ya que eran señalados como promotores de tal amenaza criminal (Carreño, 1932).

Debido a que la sola idea de asesinar a un prelado resulta escalofriante, pues no es cualquier cosa, me propuse aclarar estas dudas. Para cualquier analista, lo obvio era acudir a las fuentes más adecuadas, como son el Archivo del Episcopado, el Fondo Miguel Palomar y Vizcarra, el archivo de la Colección Antonio Rius Facius y, obviamente, el archivo personal de Alberto María Carreño, tanto en la Academia Mexicana de la Historia como en la de la Lengua, sin descartar la literatura sobre el movimiento cristero. Fue así que hurgué en las decenas de libros publicados sobre el movimiento cristero, tanto de la pluma de seculares como de católicos, pero, de manera sorprendente, nadie hace alusión al hecho.

Eduardo J. Correa publicó un libro titulado *Pascual Díaz, S. J.: el arzobispo mártir*, sin que mencionara el intento de asesinato ni la sociedad secreta Justicia y Acción (Correa, 1945). Por haber sido cercano a Díaz y Barreto, resultaba lógico que lo supiera y la hubiera men-

cionado. A finales de los años noventa, Consuelo Reguer publicó cuatro tomos con el título *Dios y mi derecho*, que cubren una larga etapa de ese conflicto (Reguer, 1997). Desde el movimiento cristero hasta los inicios del cardenismo, dichos tomos incluyen una gran cantidad de material inédito, mas no hace referencia a la sociedad secreta ni al intento de asesinato, salvo una mención somera en la cual exculpa a Palomar y Vizcarra.

Por su parte, Andrés Barquín y Ruiz, en su libro *En defensa propia*, publicado en 1948, entabló una ruda polémica con el canónigo Jesús García Gutiérrez, quien osó criticar uno de sus libros, aunque sin abordar el tema que me interesa. En este trance, para variar, se tocó de nuevo la rivalidad entre la Liga y Díaz y Barreto. Conclusión: no encontré nada o casi nada. ¿Por qué tanta carencia de información? ¿Por qué, si acaso fue cierto el intento de asesinato, el hecho fue silenciado? Ante ello, uno se siente tentado a suponer que Carreño inventó semejante historia, pero inventar algo así resulta temerario.

LOS EJES DE LA TRAMA

La literatura sobre el movimiento cristero es cuantiosa y las versiones, tanto en favor como en contra de esta lucha armada, abundan. La repetición de nombres y lugares contribuye a confundir al lector más avezado, y de ahí la necesidad de poner ciertos datos sobre la mesa, particularmente los nombres de los actores centrales de la trama. Por un lado, aparece Pascual Díaz y Barreto –el enemigo por antonomasia de la Liga–, secundado por Alberto María Carreño y, en menor medida, por el arzobispo Ruiz y Flores; en forma adicional, destacaron el canónigo Jesús García Gutiérrez, Eduardo J. Correa y otros. Por el bando de la Liga, basta mencionar a Miguel Palomar y Vizcarra, Jorge Núñez, Andrés Barquín y Ruiz, apoyados por algunos prelados como José María González Valencia, Leopoldo Lara y Torres, José de Jesús Manríquez y Zárate y Francisco Orozco y Jiménez.

Quién fue Alberto María Carreño

Se trata de un intelectual de altos vuelos, militante de las filas del mundo católico. Entre 1927 y 1929 estuvo en Nueva York, en calidad de delegado de la LNDLR, y a la par fungió como secretario particular del arzobispo Pascual Díaz y Barreto, ahí exiliado. Precisamente, este dato induce a sospechar que Carreño no inventó nada, ya que en el ejercicio de su cargo se debió enterar de la terrible amenaza de asesinato y es probable que, de común acuerdo con Díaz y Barreto, se propusiera delatarla. En abono a su calidad académica, a partir de 1946 Carreño fue nombrado investigador en el Instituto de Historia de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde permaneció hasta diciembre de 1961. Entre otras cosas, tuvo a su cargo la tarea de seleccionar la documentación, a su juicio relevante, del archivo de Porfirio Díaz. Entre 1947 y 1961 salieron a la luz pública los 30 volúmenes del *Archivo del general Porfirio Díaz: memorias y documentos*, publicados por la UNAM, que constituyen una selección del citado archivo. Carreño hizo las notas y escribió el prólogo. Alguien ha mencionado que se trata de una selección sesgada debido a la filiación conservadora del autor, lo cual no invalida la gran cantidad de material contenida. En 1953 recibió el doctorado *honoris causa* por parte de la máxima casa de estudios. Su obra académica es muy vasta.

Jorge Núñez Prida

En este entramado aparece un personaje que jugó un papel importante. Nos referimos a Jorge Núñez Prida. Según las fuentes disponibles, se trataba del secretario de Estado del Consejo Mexicano de Caballeros de Colón y, al mismo tiempo, era un distinguido militante de la Liga. A raíz del cese de la lucha armada, se volvió un crítico feroz de los acuerdos pactados con Emilio Portes Gil y culpaba de ello tanto a Díaz y Barreto como a Ruiz y Flores. Consuelo Reguer publicó una carta, sin fecha precisa, en la cual se reafirma su calidad de integrante de los Caballeros de Colón y en la que habla de una reunión que tuvo

con Díaz y Barreto, en las oficinas del arzobispado, para discutir algunas quejas emitidas por el prelado contra la LNDLR. Entre otras cosas, hablaron del término de la resistencia armada y de la consiguiente reanudación del culto, pero lo realmente crucial es que Núñez le preguntara al prelado si los católicos podían votar en las elecciones presidenciales de noviembre de 1929 por determinado candidato. Díaz y Barreto dio su autorización para votar por el candidato que mejor les pareciera, con la condición de que no fuera uno que lastimara los intereses de la Iglesia. La nota terminaba señalando que José Vasconcelos gozaba de las simpatías y confianza de los católicos y de los ligueros, si no de todos, sí de los que se oponían al maximato de Plutarco Elías Calles (Reguer, 1997, t. iv: 25-27).

Miguel Palomar y Vizcarra

La labor de Miguel Palomar y Vizcarra en el terreno político data de la primera década del siglo xx, concretamente durante la celebración de los congresos católicos. Años más tarde, en pleno maderismo, intervino en la creación del Partido Católico Nacional. Para 1919 había logrado tanta relevancia que el arzobispo Francisco Orozco y Jiménez gestionó ante la Santa Sede que le fuese otorgada la condecoración llamada Caballero de San Gregorio Magno. En abono a dicha petición, se mencionaba su pericia jurídica para defender los derechos de la Iglesia católica y enfrentarse con éxito a los enemigos de la religión.

Al fundarse la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa fungió como su primer vicepresidente y durante el movimiento cristero fue, sin duda, uno de sus cerebros. Estuvo en contacto con casi todos los prelados, y su correspondencia con José de Jesús Manríquez y Zárate, el portavoz de la línea dura, fue abundante. Tanta fue su indignación al firmarse el cese de la lucha armada en 1929, que Palomar y Vizcarra invitó a este prelado a dejar atrás su destierro en los Estados Unidos y regresar al país para sumarse al ejército cristero en calidad de capellán (Álvarez Flores, 1952: 155-164). Como era previsible, no le hizo caso.

EL ESCENARIO

A raíz del cese de la lucha armada pactada el 21 de junio de 1929, estalló una profunda crisis en el mundo católico mexicano. Curiosamente, en la esfera civil no hubo tanta convulsión ni inquina contra el presidente Emilio Portes Gil por haber llevado a feliz término el conflicto; sin embargo, la dirigencia de la LNDLR –que no fue consultada para la citada firma– asumió una postura de rechazo total. Entre los prelados sucedió algo insólito: tres o cuatro tampoco ocultaron su oposición a tales acuerdos. El resultado fue inédito: una escisión entre miembros de la Iglesia. Para defenderse, los prelados negociadores intentaron desarticular a la Liga, pero se toparon con la natural resistencia.

Este hecho se concatena con otro: sin pruebas contundentes, se especula que la dirigencia de la Liga buscó aliarse con el Partido Nacional Antirreeleccionista, que lanzó a José Vasconcelos como candidato a las elecciones presidenciales de 1929. No obstante, vale aclarar que no existe un documento oficial que avale tal alianza. Tampoco que el presidente de la LNDLR, Rafael Ceniceros Villarreal, pactara con Vito Alessio Robles, presidente del citado partido, semejante alianza y menos que pusiera a su servicio a todos sus partidarios (Carreño, 1932: 413).

Pero, ¿por qué la citada alianza? Posiblemente porque esperaban un mejor trato de Vasconcelos y quizá derogar algunas restricciones que les impuso la Constitución de 1917. Las elecciones tuvieron lugar el 17 de noviembre de 1929 y el ganador fue Pascual Ortiz Rubio, candidato del Partido Nacional Revolucionario. Salvo algunas manifestaciones, no hubo la anunciada rebelión vasconcelista. El Partido Nacional Antirreeleccionista se extinguió; no obstante, años después, durante el cardenismo, los católicos volverían a coquetear con Vasconcelos (Vasconcelos, 2009: 322, 327, 333, 336-337, 342-348).

LA GÉNESIS DEL PROBLEMA: UN INFORME MISTERIOSO

Todo parecía indicar que con la firma de los llamados arreglos del conflicto religioso la normalidad habría retornado al país, lo que no fue del todo cierto. En el ámbito gubernamental, la directriz fue reglamentar el artículo 130 constitucional que fijaba el número de sacerdotes en cada una de las entidades federativas. En algunos estados ya se había realizado, pero en otros no, situación que no dejaba de provocar sobresaltos. Lo expuesto significaba algo así como echarle más gasolina al fuego, que la caldera entrara en ebullición. Los ataques menudearon y alcanzaron el clímax con un suceso inesperado: la supuesta aparición de una misteriosa sociedad secreta y la amenaza criminal contra un prelado. La sola mención provoca sobresaltos.

¿Fue cierta dicha amenaza o se trató de un embuste? Por definición, meterse en terrenos de una sociedad secreta resulta complicado. La secrecía prohíbe difundir información para el consumo de los profanos. El terreno es misterioso, demasiado movedizo, al grado de que el analista duda entre seguir adelante o bien olvidarse; sin embargo, la amenaza de asesinar a un prelado induce a intentar aclarar si fue cierta o falsa.

Al margen de la alianza con el Partido Nacional Antirreeleccionista, se especula si, a raíz de los arreglos, Miguel Palomar y Vizcarra y sus allegados crearon una sociedad secreta llamada Justicia y Acción con la finalidad de amedrentar a gran parte del personal político y, lo más peliagudo, asesinar a Pascual Díaz y Barreto. Se dice que inicialmente se llevó a cabo una junta de cinco católicos descontentos con los arreglos y que el grupo creció hasta tener más de doscientos miembros juramentados (*Excélsior*, 4 de agosto de 1943). Por desgracia no se saben los nombres de unos ni de otros.

Lo relevante del caso fue que, a diferencia de la tónica de toda sociedad secreta, el grupo promotor se abrió de capa y espada y, entre otras cosas, redactó un “Manifiesto al pueblo” (véase Anexo I), que circuló entre contadas personas del mundo clerical. En el documento se lanzaban duras críticas contra el embajador estadounidense-

se Dwight Morrow: se le acusaba de querer adueñarse de las riquezas del país, aliado a un grupo de plutócratas mexicanos que explotaban sin contemplación a numerosos obreros y campesinos. Después de lamentar la suerte de la niñez mexicana, el escrito se centraba en su objetivo central. Hizo público que debido a que la familia y la propiedad estaban amenazadas de muerte, la sociedad Justicia y Acción estaba resuelta a salvar a la patria “suprimiendo a los bandidos que la tiranizaban y a sus protectores”. En un inicio sus integrantes eliminarían a diez o doce individuos que aparecían en la primera fila de la tiranía, que no eran otros que los que rodeaban a Plutarco Elías Calles y a Emilio Portes Gil, al embajador estadounidense y, a continuación, a todo el personal político de cada entidad federativa y de cada municipio. Como éstos eran tantos, se hizo un llamado al pueblo para que se organizara en grupos de dos, tres, cinco, diez personas, con la intención de cortarles la cabeza.

De cumplirse semejante amenaza, ejecutada por miles y miles de justicieros, la matanza habría sido catastrófica. Curiosamente, en el Manifiesto de Justicia y Acción nada se dice acerca de que Díaz y Barreto sería asesinado (*Excélsior*, 4 de agosto de 1943). Salió a colación en un informe policiaco que en teoría llegó a manos de Carreño. El misterioso agente tenía la misión de seguir de cerca los pasos de los dirigentes de la Liga vinculados a la sociedad secreta. Para condimentar el relato, se dice que uno de los asistentes a la junta fundadora, el vicario general del arzobispado Melesio Rodríguez, se atemorizó y denunció el hecho a sus superiores. Es posible que Rodríguez haya sido uno de los miembros juramentados (*Excélsior*, 4 de agosto de 1943). Probablemente dio a conocer los pormenores de la reunión, los nombres tanto de los promotores de la sociedad como de los redactores del Manifiesto y, lo que era peor, el intento de asesinato de Díaz y Barreto. Eso sí, no se atrevió a delatar el hecho ante las autoridades.

Primera opción

Alberto María Carreño afirma que el 9 de octubre de 1930, casi un año después de las elecciones presidenciales en las cuales contendieron Pascual Ortiz Rubio y José Vasconcelos, llegó a sus manos un informe policiaco. El portador: un agente comisionado para seguir los pasos de varios miembros de la LNDLR; en dicho informe se mencionaba el intento de asesinato de Díaz y Barreto. Por ser de suma importancia, resulta necesario transcribir parte del texto:

[...] por esto no llamó mi atención un informe confidencial de la Policía que casualmente llegó a mis manos, fechado el 9 de octubre de 1930 por un agente de la misma, que estuvo siguiendo los pasos a varios miembros de la Liga y en el que dice: “En cumplimiento de las instrucciones dadas que se manda vigilar las actividades de la Liga y de la A. C. J. M., tengo el honor de informar a Ud. Lo que sigue: [...] como la revolución cristera no puede ser sin el consentimiento expreso de todos los Altos Dignatarios Eclesiásticos, y siendo un impedimento natural la existencia de Pascual Díaz [...] pretenden asesinar al citado Arzobispo de México en una forma inteligente que no los comprometa. La trascendencia de esta medida no escapará a esa superioridad, así como de las precauciones necesarias que se imponen” (Palomar y Vizcarra y Núñez, 1943).

Para nuestros fines, lo importante es que se mencionaba la palabra asesinato. Por desgracia, no se especifica fecha alguna para consumarlo.

Segunda opción

De la lectura del mencionado libro de Carreño, se deduce una fecha tentativa para consumar el asesinato: “hace solo unos meses, y poco después de la agitación que produjo la reducción de sacerdotes en el Distrito Federal, que celebróse una junta de estos pseudo católicos en la cual se tomó la resolución de asesinar a Mons. Díaz, como el único

medio de salvar a la Iglesia de México” (Carreño, 1932: 436). Aquí se tiene un punto de referencia: la fecha de la reducción de sacerdotes en el Distrito Federal. ¿Cuándo ocurrió esto? Veamos: al finalizar el mes de diciembre de 1931, Pascual Ortiz Rubio firmó el decreto por medio del cual se estipulaba que habría un ministro o sacerdote en el Distrito Federal por cada cincuenta mil habitantes. Por cierto, debido a que la población en la capital del país sumaba 1 217 663 habitantes, el número de sacerdotes católicos autorizados era de veinticinco (*Diario Oficial*, 30 de diciembre de 1931: 1-2; *Excélsior*, 9 de octubre de 1932). Carreño aportó otro dato fragmentario que suena creíble: que, en vista de la amenaza, la policía ejerció estricta vigilancia cerca de la casa del arzobispo y que incluso algunos diplomáticos le ofrecieron la sede de sus embajadas para que se refugiara (Carreño, 1943: 568). De ahí que el referido asesinato tendría que haber ocurrido a finales de 1931 y principios de 1932, pero sólo son conjeturas.

Otras posibles pistas

En el libro de Carreño aparecen otros párrafos que permiten inferir que el asesinato ocurriría al resurgir el movimiento cristero entre 1932 y 1933. Dos de ellos son los siguientes: 1) “A última hora y por conducto de un Liguero se me dijo que la revolución cristera estalla dentro de un mes y medio, pero yo creo que no se iniciará hasta dado el primer golpe del que hablo antes, a no ser que los acontecimientos y su desarrollo susciten un movimiento prematuro” (*Excélsior*, 7 de julio de 1943). Como se observa, nada se dice del asesinato. 2) En el entresijo de datos, se puede deducir también que, si el gobierno desconocía el triunfo de Vasconcelos, éste se lanzaría a la rebelión y en el maremágnum posiblemente se llevaría a cabo el asesinato de Díaz y Barreto. Sólo que ello no pasa de ser una mera hipótesis.

La última cita que haré para cerrar este capítulo de horrores, también la conceptúo, grave, muy grave; y si la circular que clandestinamente se distribuyó no fue obra directa de los directores todos de la Liga, aunque los

antecedentes lo hacen suponer, ellos saben que se puede designar por su nombre a la persona, que en absoluta y estrecha unión con ellos, en las propias oficinas del Arzobispado y tratando asuntos de la Liga, dijo casi palabra por palabra cuanto encierra de amenazas el escrito lanzado a la circulación después, que en su integridad copio en seguida, y que fue distribuido cuando se preparaba una nueva asonada, si no salía electo Presidente de la República el Lic. Vasconcelos (*Excélsior*, 4 de agosto de 1943).

En el texto se habla de las amenazas contenidas en el Manifiesto vinculadas a la asonada que estallaría si no resultaba electo Vasconcelos. Al final de cuentas, Vasconcelos perdió las elecciones y, en forma sorprendente, nadie se rebeló; por ende, no hubo oportunidad para consumar el asesinato si es que el plan fuera cierto.

En síntesis: no hubo mayores datos sobre la fecha ni el lugar donde se llevaría a cabo el referido asesinato, ni tampoco sobre la mano ejecutora. El plan homicida, supuestamente orquestado por Justicia y Acción, pasó desapercibido en el mundo católico y, con el paso de los días, quedó olvidado. La amenaza de Justicia y Acción, si es que fue cierta, no se cumplió. Ninguno de los cientos o miles de víctimas potenciales fue asesinado, y en los años posteriores tampoco.

CARREÑO Y SU LIBRO DE 1932

De manera inesperada, a finales de 1931 y principios de 1932, Carreño decidió escribir un libro. Si mi razonamiento es correcto, lo escribió precisamente en dicha fecha para exhibir de manera pública a los cerebros de Justicia y Acción. De paso, quiso dejar constancia de que la amenaza no provino del gobierno federal ni de alguno de sus subalternos, sino que se gestó entre los católicos profundamente dolidos por el cese de la lucha armada. Sobra decir que Carreño contó con la anuencia de Díaz y Barreto. Fue entonces que el escándalo que se avizoraba, auguraba alcances inesperados.

El 25 de mayo de 1932, Carreño envió el libro a la imprenta Renacimiento con el título *El arzobispo de México, excelentísimo señor don*

Pascual Díaz y el conflicto religioso (1932), y se terminó de imprimir el 25 de agosto del mismo año. Naturalmente que el libro reportaba las amenazas sobre Ruiz y Flores, Dwight Morrow y gran parte del personal político callista, así como el Manifiesto de la sociedad secreta Justicia y Acción y el intento de asesinato, lo cual era toda una bomba de tiempo que, por fortuna, no explotó. El escándalo no trascendió más allá del círculo del episcopado y, naturalmente, de la dirigencia de la Liga.

El hurto del libro

Sin saber cómo se enteraron de que Carreño había escrito el libro y su inminente circulación, los dirigentes de la Liga se alarmaron –entre ellos Jorge Núñez– y se propusieron conseguirlo para saber qué decía. Pudieron acudir con Carreño y pedírselo o bien adquirirlo en alguna librería cuando fuera puesto en circulación, pero no fue así. Ya sea de forma personal o por medio de personeros, cooptaron a los dueños o empleados de la imprenta para hacerse de varios ejemplares. Precisamente, Núñez fue una de las personas que obtuvo un ejemplar. Según Carreño, el propio Jorge Núñez le comentó a un amigo que el Santo Ángel de su Guarda, representado por una persona desconocida, le dio el ejemplar y luego desapareció. A otro le dijo sin ambages que él se había apoderado de los libros en la propia imprenta (Carreño, 1943: 567). Años más tarde, Palomar y Vizcarra y Jorge Núñez dijeron haberlo conseguido “a buen precio” y que sabían que otras personas tenían en sus manos más de diez ejemplares (*Excelsior*, 25 de mayo de 1943).

Resulta evidente que algunos ejemplares llegaron a las manos de Palomar y Vizcarra, de Ceniceros Villarreal, el máximo dirigente de la Liga, y de varios católicos oriundos de Bélgica, entre otros. Al advertir que aparecía el Manifiesto de la sociedad Justicia y Acción y su rechazo al cese de la lucha armada, quedaron petrificados, pero lo peor fue que aparecían como partidarios de resucitar la lucha armada y, lo más grave, que estaban dispuestos a asesinar a Díaz y Barreto

por haberse atrevido a firmar el citado cese. Sobra decir que las dudas son demasiadas.

Los dirigentes de la LNDLR y otras personas más cuyos nombres aparecían en el libro, dieron un segundo paso: hicieron todo tipo de gestiones para impedir que el libro saliera a la circulación. Palomar y Vizcarra, Jorge Núñez y compañía buscaron el apoyo de los arzobispos José María González y Valencia, Francisco Orozco y Jiménez, Leopoldo Lara y Torres, partidarios suyos (Carreño, 1943: 458, 509-510, 528-529), además de contactar a Antonio López Ortega, jefe de la organización conocida como VITA (Unión Internacional de Todos los Amigos de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa que, mediante un cambio en las siglas, fue conocida como VITA México). Les pidieron intervenir ante las máximas autoridades eclesiásticas, incluido el papa, para impedir que el libro circulara. González y Valencia habló directamente con Díaz y Barreto, quien lo escuchó con sumo cuidado (Carreño, 1943: 458-460). En la desesperación completa, enviaron un cablegrama a Roma pidiendo la intervención papal:

Inminente distribución libro Carreño Secretario seglar Arzobispo de México. Punto. Resulta delator actividades prelados y católicos, revela documentos secretísimos; tendencia única personalística, innecesaria, contraproducente Delegado, Arzobispo. Punto. Desdoro prelados; peligros vidas, libertad; mucho escándalo y división prelados y Jerarquía. Punto. Parece contrario normas Santa Sede ordenando silencio hechos pasados. Punto. Rogamos Santa Sede orden Arzobispo Díaz suspensión absoluta obra sin conocimiento Pontífice. Punto. Negocio urgentísimo y gravísimo (Palomar y Vizcarra y Núñez, 1943).

En síntesis: movieron cielo y tierra para impedir que el libro circulara con el argumento de que Carreño difundía los nombres de infinidad de personas que militaron en la Liga, los cuales no debían ser conocidos. La actitud de Palomar y Vizcarra, Núñez y compañía resultaba demasiado sospechosa: ¿por qué tanta preocupación si nada tenían que ver en la trama? Desde otra perspectiva: si se trataba de un em-

buste, pudieron acudir ante los tribunales civiles para acusar a Carreño de difamación, lo que no sucedió. No obstante, parece ser cierto que Palomar y Vizcarra intentó que Díaz y Barreto le montara un juicio canónico, y se dice que igual petición le hizo al papa y, años más tarde, al arzobispo Luis María Martínez. Un juicio al amparo de las leyes de la Iglesia católica.

El libro bajo resguardo

Pasados dos meses y medio de la impresión del libro, Díaz y Barreto dispuso que éste quedara bajo resguardo. Su plan era que su sucesor en el arzobispado tomara una decisión definitiva acerca de su difusión (Carreño, 1943: 502-503, 508). El 23 de noviembre de 1932, José Castillo y Piña recibió la orden de cumplirla.

Aparentemente, con la puesta en resguardo del libro el escándalo se extinguió, mas no fue así. Hubo un suceso inesperado del cual Palomar y Vizcarra se enteró años después. La historia es la siguiente: el 21 de diciembre de 1932, Pascual Díaz y Barreto le dirigió una larga carta a Wladimiro Ledóchowski, superior general de la Compañía de Jesús, en la cual le narraba la historia de lo sucedido y culpaba abiertamente a la Liga, a sus socios y, lo más peliagudo, a algunos jesuitas del intento de asesinarlo. Debido a que se trató de una carta reservada, Palomar y Vizcarra y compañía no se enteraron. Díaz y Barreto reafirmaba que los interesados en impedir que el libro circulara enviaron a la imprenta a falsos agentes de la Procuraduría de Justicia para apoderarse de dos ejemplares del libro, aunque en los dimes y diretes salió a colación que en realidad fueron más los ejemplares sustraídos. Precisamente, los ejemplares de marras circularon entre los miembros prominentes de la LNDLR, sus amigos y protectores (Carreño, 1943: 481).

Con el fin de dejar en claro este escándalo, Díaz y Barreto le hizo saber a Ledóchowski en cuatro o cinco ocasiones el asunto del intento de asesinarlo. El señalamiento resultaba lapidario. Para avalar su argumentación, señaló que sus afirmaciones se basaban en diversos

informes policiacos; por ende, expresó, se trataba “de hechos conocidos por el gobierno”. Con el fin de despejar dudas, reproduciremos en forma casi textual cada uno de los párrafos en los que se alude al intento de asesinato:

Primero: Tres son los hechos capitales mencionados en el libro del Sr. Carreño que pudieran dañar a los directores de la Liga o sus amigos, si los desconociera el Gobierno y el mencionado libro se los mostrara: primero, la rebelión armada entre 1926 y 1929; segundo, *los intentos para asesinar*; y tercero, los proyectos de una nueva rebelión al perder el Lic. Vasconcelos la elección para presidente de la República, y los propósitos de asesinar a cuantos estorbaran estos últimos proyectos (Carreño, 1943: 486-487).

Segundo: En algún otro caso, cuando se hace referencia a los documentos de la policía en que se habla del complot descubierto por la misma para asesinar, el autor del libro publica tales documentos suprimiendo precisamente la parte donde la Policía asienta categóricamente que algunos miembros de la Compañía mostraban tanto interés como los directores de la Liga en que *se me diera muerte*; y solo en una pequeña nota asienta que el documento menciona también alguna corporación religiosa, posiblemente a causa de palabras imprudentes de algún miembro de aquella corporación (Carreño, 1943: 485-486).

Tercero: Respecto de los proyectos para asesinar, es verdad que fueron revelados al Sr. Vicario General de este Arzobispado, Sr. Can. D. Melesio Rodríguez, por quien, arrepentido de haber tomado parte en alguna de las reuniones *en que se discutió mi muerte*, creyó un deber denunciar el hecho a las autoridades eclesiásticas, pero también conocían perfectamente esos proyectos las autoridades civiles, puesto que el Sr. Carreño conserva en su archivo uno de los informes de la Policía (Carreño, 1943: 488).

Cuarto: En cuanto al propósito de nuevos levantamientos y de asesinar a diversos miembros del Gobierno, fue asimismo conocido de la Policía, probablemente en la misma forma hábil en que *tuvo noticia de los planes para asesinar*; y el Sr. Carreño en modo alguno citó nombres, a pesar de que pudo hacerlo. Por otra parte, el documento preñado de amenazas

de muerte, que reproduce el Sr. Carreño en su libro, los individuos que los redactaron lo hicieron circular con profusión (Carreño, 1943: 488).

La relevancia de los párrafos señalados es obvia. Díaz y Barreto reiteró que el intento de asesinato estuvo vinculado a la fecha de las elecciones presidenciales de 1929, en las cuales la Liga y sus seguidores apoyaron la candidatura de José Vasconcelos. Asimismo, señaló la presencia de cuando menos un jesuita en la conjura en la cual se tramó el referido crimen. Como se observa, Díaz y Barreto se quejó ante el superior general de la Compañía de Jesús y le expuso las razones para demostrar que era cierta la amenaza. Como ignoraba esto, Palomar y Vizcarra continuó con su campaña de convencer a todo el mundo de que nada tuvo que ver con la creación de la sociedad secreta y menos con el intento de asesinato. Enterado de sus angustias, el prelado fue más allá: tomó una decisión drástica. El 23 de octubre de 1933 dispuso que el libro fuera incinerado, dejando un ejemplar guardado en el archivo secreto (Carreño, 1943: 502-503). Con esta medida, esperaba que el escándalo se apagara definitivamente.

EL INEXPLICABLE REMORDIMIENTO DE PALOMAR Y VIZCARRA

Sin duda, Palomar y Vizcarra se tranquilizó por la decisión del prelado de quemar el libro; sin embargo, el remordimiento lo mantuvo en vilo al grado de que, el 26 de septiembre de 1934, le dirigió una misiva a Díaz y Barreto en la que declaraba su inocencia. Lo hizo en los términos siguientes:

No puedo desaprovechar la ocasión que se me brinda para manifestar a V. E., que rechazo los cargos que contiene el libro de Carreño, en especial el que se refiere al complot para eliminar criminalmente a V. E. Por la monstruosidad del cargo, digo a V. E.: Juro por Dios vivo, que ni siquiera de pensamiento he concebido tal crimen. Ignoro si V. E., se servirá aceptar estas declaraciones; si así es, mucho se lo agradeceré. Si no,

no me resta otra cosa que pedir a Cristo que me ampare y a la Virgen Santa de Guadalupe que me cubra con su manto (Carreño, 1943: 502-503).

La pregunta que surge es la siguiente: ¿por qué envió dicha misiva si nada tuvo que ver con el plan criminal? Es de suponerse que Díaz y Barreto tomó con cierta sorna la petición de Palomar y Vizcarra, pues el 3 de octubre del mismo año le contestó de forma cortés:

Muy amado hijo en N. S. J. C.: [...] respecto a los cargos que V. dice contiene en su contra el libro del señor Carreño y que V. rechaza, especialmente el que se refiere al complot para eliminarme criminalmente, puede usted estar seguro que el mencionado libro no contiene ese cargo y que ni jamás ha pasado por mi mente el que fuera usted capaz de tal crimen. En prenda de las bendiciones que muy sinceramente imploro para usted y toda su apreciable familia, me es muy satisfactorio y honroso enviarle mi bendición pastoral, reiterándole las seguridades de mi particular estimación y suscribiéndome su afmo. en N. S. J. C. (Carreño, 1943: 502-503).

En realidad, para el prelado resultaba complicado contestarle que sí, que Palomar y Vizcarra sí era capaz de asesinarlo o mandarlo asesinar. Curiosamente, Jorge Núñez –quien fue de los primeros que se hizo de un ejemplar del libro– jamás tuvo un remordimiento similar.

A estas alturas, la LNDLR entró en una etapa de desgaste, y en diciembre de 1933 falleció su máximo dirigente Rafael Ceniceros Villarreal (Reguer, 1997, t. iv: 232-234). A raíz de ello, sus correligionarios se enfrascaron en una lucha interna para hacerse de su dirección. En mayo de 1936 falleció Díaz y Barreto y el asunto del intento de asesinato quedó atrás (Carreño, 1943: 524). Su sucesor fue Luis María Martínez, fundador de la extinta sociedad secreta la Unión del Espíritu Santo en 1914, en Morelia (Fernández Rodríguez, 2003: 83). Tanto Alberto María Carreño como Eduardo J. Correa estuvieron cerca de él, pero nada especial sucedió. No hubo sobresaltos ni intento alguno de asesinatos.

LA BOMBA REACTIVADA

Todo parecía indicar que con la quema del libro y el fallecimiento de Díaz y Barreto, este asunto había quedado olvidado, pero no fue así. Durante la década de los cuarenta dos sucesos reavivaron el fuego y el escándalo resucitó. El 1 de noviembre de 1942, un grupo de cristeros se reunió en Colima para honrar a los mártires caídos en el campo de batalla en defensa de la Iglesia católica. Nos referimos a Luis E. Orozco, Dionisio Eduardo Ochoa y una decena más de personas. Palomar y Vizcarra hizo uso de la palabra y, sin que viniera al caso, volvió a atacar al extinto Díaz y Barreto. Entre otras cosas, afirmó que el prelado condenó el movimiento que él llamaba de legítima defensa, puesto que la mayoría de la población católica estaba a su favor. ¿Por qué lo hizo? Se ignora. Sus palabras: “A nuestro juicio, los culpables de todo este conflicto y de esos trastornos, son los que han desoído la voz del pueblo católico de México y del mundo entero; los culpables son los que, después de haber herido en lo más vivo y sagrado a un pueblo, enconan las heridas con el indigno tratamiento y humillantes vejaciones de los mismos católicos, sacerdotes y Prelados” (Palomar y Vizcarra, 1942: 15).

En otra parte de su intervención, mencionó por su nombre tanto a Díaz y Barreto como a Carreño:

El pseudo Presidente Emilio Portes Gil, en sus memorias, dice textualmente que la situación se había hecho intolerable y un académico de la historia, D. Alberto María Carreño, en su calidad de Secretario particular del Excmo. Sr. Arzobispo de México, Dr. Díaz y Barreto, a pesar de ser enemigo jurado de la resistencia armada, y sentir, según él dice, horror ante el derramamiento de sangre, en declaraciones hechas el 24 de diciembre de 1929, pocos meses después de los pactos o arreglos, escribió bajo su firma al joven León Degrelle, célebre ya entonces y después aún más, por haber fundado el movimiento rexista en Bélgica, lo siguiente: “Una lucha como la que los católicos han sostenido, amenazaba arruinar al gobierno [...]”. Y en escrito que el propio académico ha publica-

do en sus obras completas, ha dicho: “La lucha de guerrillas sostenida por un gran número de católicos apodados ‘cristeros’ no pudo derribar al Gobierno, pero tampoco éste pudo destruir a las primeras, y entonces existieron condiciones verdaderamente difíciles para el país” (Palomar y Vizcarra, 1942: 24-25).

El discurso de Palomar y Vizcarra se concatenó con otro, lo cual reavivó el fuego e hizo estallar la caldera. En el séptimo aniversario del fallecimiento de Díaz y Barreto, Eduardo J. Correa hizo un recuerdo afectuoso sobre su amigo, el extinto prelado. El texto fue publicado el 19 de mayo de 1943 y se llamó “Dos libros muertos en su cuna”. En su artículo dijo algo aparentemente inocuo: que el hecho le hizo recordar la historia de dos libros muertos en su cuna: uno se llamó *Los cristeros*, editado en 1930, obra de una persona que se hizo llamar J. J. González, seudónimo tras el cual se ocultaba un distinguido hombre de letras; al enterarse de su contenido, el arzobispo Francisco Orozco y Jiménez, desterrado en ese entonces, por cierto, le pidió a Díaz y Barreto que prohibiera la circulación del libro; este último atendió al llamado, compró la edición completa y la almacenó en una bodega. El otro libro fue el de Carreño, impreso en 1932; a juicio de Correa, lo curioso fue que no le pidieran a Carreño que evitara ponerlo en circulación, sino que se lo encargaran a Díaz y Barreto. A pesar de ello, el extinto prelado intervino para que el libro no circulara (Correa, 1943).

Fue una decisión de Díaz y Barreto, lo cual bastó para que Palomar y Vizcarra, Núñez y López Ortega se enardecieran. El 25 de mayo de 1943, los dos primeros publicaron en el periódico *Excelsior* un artículo titulado “Uno de los dos libros muertos en su cuna”. Su objetivo: insistir en que el libro de Carreño no circuló por disposición papal y no por encargo de Díaz y Barreto, lo cual resultaba una cuestión baladí. Obviamente se referían a la versión de 1932. Agregaron que los cargos lanzados en su contra en el libro de Carreño eran muchos y falsos.

El 31 de mayo, Eduardo J. Correa publicó otro artículo titulado “Ni embestida ni polémica”, en el que indicaba que jamás entraría en polémica alguna, pero los liguistas estaban enardecidos y no para-

rían. El 7 de junio, Palomar y Vizcarra y Jorge Núñez escribieron en el mismo diario un artículo titulado “Dúplica”, secundados por Antonio López Ortega, quien sacó a la luz dos artículos: “Sobre el libro del señor Carreño” y “Post Scriptum”, fechados el 9 y 11 de junio, respectivamente.

Como la caldera había entrado en ebullición, la noche del 12 de junio Luis María Martínez invitó a sus oficinas a Carreño y a Eduardo J. Correa para intercambiar ideas y comentar los artículos de Palomar y Vizcarra y Jorge Núñez. Carreño tenía listo un artículo para terciar en la polémica, pero el arzobispo le pidió que no lo publicara para evitar una posible réplica. Igual súplica le hizo a Eduardo J. Correa (Carreño, 1943: 530). A Carreño le pidió que durante un año guardara silencio, salvo que recibiera un nuevo ataque. Carreño aceptó, pero el 28 de junio hubo una nueva embestida de sus detractores y lo acordado con Luis María Martínez quedó invalidado (Carreño, 1943: 8-9).

LA POLÉMICA EN MARCHA

Entre el 30 de junio y la primera semana de julio apareció en *Excelsior* una versión resumida del libro de Carreño sin que se supiera quién la proporcionó. Carreño afirma que no fue él (Carreño, 1943: 5). En total fueron nueve artículos agrupados bajo el título “Un libro, un arzobispo, una controversia”. Por la redacción, se infiere que la síntesis la hizo un conocedor del texto, un especialista, lo que induce a sospechar que fueron Palomar y Vizcarra y Jorge Núñez. Lo redactaron casi en primera persona. Abordaron punto por punto lo esencial del libro y agregaron datos que sólo un especialista puede tener en sus manos. Concluida la publicación de la síntesis, Palomar y Vizcarra y Jorge Núñez entraron abiertamente en escena cuando firmaron sus textos.

La inquina de Palomar y Vizcarra y Núñez contra Carreño fue tanta que el 19 de julio ambos se burlaron abiertamente de él. Lo etiquetaron de vulgar panfletario y experto en escribir libelos. En cuanto al libro, utilizaron frases mordaces como la que reza a continuación: “La gran significación de la obra histórica”. En su abono, dijeron que

no pocas personas les advirtieron que le habían dado demasiada importancia a un libro carente de valor histórico:

En efecto, lo reconocemos, la obra, de suyo, es una pobre obra, propiamente es un libelo, un panfleto: se citan documentos mutilados, se interpretan mal y se violenta su sentido; se barajan las fechas y los acontecimientos; se lanzan afirmaciones gratuitas, imputaciones sin fundamento, a pesar de que el autor promete en su introducción que no asegurará nada que no pruebe documentalmente en el libro; se ocultan nombres, precisamente cuando el hecho, base de la acusación o del cargo, exige el decir el nombre y señalar las circunstancias; hay juicios temerarios; se calumnia a varios respetables y rectos prelados; carece la obra de doctrina sólida (*Excélsior*, 19 de julio de 1943).

En plan de sorna, dijeron que Carreño pertenecía a cuanta sociedad literaria o científica existía en México, que figuraba en juntas y congresos de historia, que había escrito obras de historia, que era profesor de colegios y planteles católicos y que algunos intelectuales de prestigio y autoridad –como Eduardo Pallares y Vito Alessio Robles– opinaban que Carreño era acucioso y veraz en sus escritos; pero que, a pesar de tales laureles, era un vulgar panfletario y libelista.

Para los fines que persigo en este escrito, resultaba necesario aclarar la autoría intelectual del intento de asesinato de Díaz y Barreto, así como la historia de la sociedad secreta Justicia y Acción; sin embargo, Palomar y Vizcarra y Núñez se fueron por la tangente, tanto que, para abrumar al lector, repitieron en dos ocasiones el Manifiesto de la sociedad secreta (*Excélsior*, 4, 7 y 8 de agosto de 1943). En resumen: en sus once artículos, su alusión fue marginal. Se limitaron a reproducir lo señalado por Carreño en su libro fechado en 1932. Acorde con sus títulos, tres artículos prometían muchas cosas, quizá demasiadas, y al final de cuentas resultaron un tanto decepcionantes.

El 23 de julio apareció el artículo titulado “¿Intentaron asesinar al excelentísimo señor Díaz y Barreto los directores de la Liga Nacional Defensora de la Libertad?”. Este es el más importante. El segundo está

fechado el 4 de agosto: “Los directores de la Liga Nacional Defensora de la Libertad y la Agrupación Terrorista Justicia y Acción”, y el tercero el 5 de agosto, con el mismo título. En todos estos artículos, sus autores se esmeraron en vilipendiar a Carreño, etiquetándolo de libelista, experto en escribir panfletos y de académico de dudosos vuelos.

LA EMBESTIDA DE MIGUEL PALOMAR Y VIZCARRA Y JORGE NÚÑEZ

En el artículo “Un libro, un arzobispo, una controversia. Ahora nosotros”, publicado en el *Excélsior* el 23 de julio de 1943, Palomar y Vizcarra y Núñez abordaron el tema que aquí interesa recuperar. Sin mayor preámbulo, dijeron que eran múltiples los cargos que Carreño lanzaba contra los directores de la LNDLR y, de todos ellos, los principales o de mayor significación eran los siguientes:

Primero: Haber incitado y dejado que se incitara al asesinato del Excmo. señor Arzobispo Díaz y Barreto; Segundo: Haber estafado dos mil pesos al propio prelado; Tercero: Haber formulado una circular en que se invitaba a proceder contra los tiranos, suprimiéndolos por medio del puñal, la pistola, el veneno, la macana, el incendio y la dinamita; Cuarto: Haber solicitado el protectorado yanqui, convirtiéndonos así en traidores a la Patria; Quinto: Haber minado y destruido la autoridad eclesiástica, y procurado dividir al Episcopado; Sexto: Haber agitado las conciencias contra varios prelados, calumniándolos y vilipendiándolos, no vacilando en llamarlos traidores a la Iglesia y a la patria (*Excélsior*, 23 de julio de 1943).

La intención de Palomar y Vizcarra y Jorge Núñez era destruir uno a uno tales señalamientos. En realidad, para los objetivos que me interesan, lo más interesante aparece en el primer inciso. El resto resulta insustancial, razón por la cual no lo tocaremos.

Para Palomar y Vizcarra y Núñez, la conjura reportada por el agente policiaco, que por cierto fue anónima, carecía de seriedad. Como se señaló, el agente estuvo comisionado para seguir los pasos de los

principales miembros de la LNDLR. Su informe estaba fechado el 9 de octubre de 1930, y decía lo siguiente:

En cumplimiento de las instrucciones dadas que se manda vigilar las actividades de la Liga y de la A. C. J. M, tengo el honor de informar a usted lo que sigue: [...] como la revolución cristera no puede ser sin el consentimiento expreso de los Altos Dignatarios Eclesiásticos, y siendo un impedimento natural la existencia de Pascual Díaz [...] pretenden asesinar al citado Arzobispo de México en forma inteligente que no los comprometa. La trascendencia de esta medida no escapará a esa superioridad, así como las precauciones necesarias que se imponen (*Excélsior*, 23 de julio de 1943).²

Líneas más adelante, Palomar y Vizcarra y Jorge Núñez agregaron lo siguiente:

[...] hace sólo unos meses, y poco después de la agitación que produjo la reducción de sacerdotes en el Distrito Federal, que celebróse una junta de estos pseudo católicos en la cual se tomó la resolución de asesinar a Mons. Díaz como el único medio de salvar a la Iglesia en México. Uno de los asistentes a la reunión, hondamente turbado en la conciencia por el remordimiento, dio a conocer el hecho al Vicario general señor don Melesio Rodríguez (*Excélsior*, 23 de julio de 1943).

Para Palomar y Vizcarra y Jorge Núñez, en forma irresponsable, el panfletista tomó en serio los supuestos intentos de asesinato de Díaz y Barreto, y lo más grave fue que señalaba a los directores de la Liga de haber sido los cerebros intelectuales. El señalamiento apareció en la página 442 del libro de Carreño, así como en el extracto del 8 de julio publicado en el *Excélsior*. Para desvincularse de la acusación, el

² En su artículo publicado el 23 de julio de 1943, Miguel Palomar y Vizcarra y Jorge Núñez agregaron unas líneas y se quitaron otras.

9 de abril de 1933 le pidieron al papa Pío XI ser sometidos a un juicio canónico y lo mismo hicieron ante Díaz y Barreto. El texto dice:

como un favor al padre que es nuestro Prelado, en ejercicio de un derecho ante el juez que gobierna nuestra Arquidiócesis, que se inicie el tantas veces suplicado proceso, para que en él se haga constar canónicamente si los cargos que se nos hacen son fundados o no, y en el primer caso se nos imponga el merecido castigo conforme a las leyes de la Iglesia, y en el segundo, se nos reivindique, también conforme a los cánones. No se puede exigir más a unos “criminales”, el que pidan, por caridad, justicia (*Excelsior*, 23 de julio de 1943).

A continuación, Palomar y Vizcarra y Jorge Núñez se dedicaron a echar abajo los cargos que les atribuía Carreño. En cuanto a la conjura de la que hablaba el agente policiaco anónimo en su informe del 9 de octubre de 1930, dijeron lo siguiente:

Primero: el informe policiaco carecía de seriedad y de fundamentos, ya que provenía de un sujeto cuyo nombre no fue revelado y, lo peor, que este pertenecía al gobierno, era un empleado del gobierno. Pero lo más importante, Carreño no había dado los nombres de los complotistas que planearon el asesinato. Además, en su imputación afirmaba que la ACJM estaba involucrada en el complot. Sólo que, en esa época, la primitiva asociación había desaparecido y existía una nueva ACJM, adepta precisamente a Díaz y Barreto, quien la manejaba en su carácter de director pontificio de la Asociación Católica Mexicana (*Excelsior*, 23 de julio de 1943).

Segundo: a fines de octubre de 1930, Palomar y Vizcarra fue a Roma en calidad de representante de la Liga; llevaba amplia documentación para intentar revertir el cese de la lucha armada pactado con Portes Gil. Asimismo, llevaba consigo un catálogo de sugerencias para neutralizar los embates de la tiranía imperante en México. Y aquí viene una reflexión importante: a juicio de los detractores de Carreño, si la Liga hubiese cometido el sacrílego crimen, esto es, el asesinato de Díaz y Barreto, el resultado habría sido contraproducente. Habría

sido lamentable llegar al Vaticano acusado de asesinar a un prelado. Los alegatos de que el crimen, según la teología católica, era lícito, de nada habrían servido (*Excélsior*, 23 de julio de 1943).

Tercero: para Palomar y Vizcarra y Núñez era indudable que tanto Ruiz y Flores como Díaz y Barreto querían desaparecer a la LNDLR por medio del cambio de nombre, de los estatutos, del espíritu de su fundación y de sus jefes. ¿Por qué? Las causas podrían ser variadas: desde compromisos contraídos con los hombres de la Revolución o consignas montadas desde el extranjero. Lo que sí resultaba seguro era que la Liga y su existencia misma eran un obstáculo para la buena marcha del *modus vivendi* pactado con el gobierno el 21 de junio de 1929. El hecho incontrovertible era que los dos prelados anhelaban la desaparición de la Liga por su feroz resistencia al régimen tiránico.

Cuarto: la denuncia del seudo católico, que víctima de los remordimientos delató el plan homicida, tenía parecidos caracteres a los del gendarme. No se mencionaba su nombre ni los de las personas que concurren a la junta siniestra.

Palomar y Vizcarra y Núñez se preguntaban lo siguiente: ¿por qué el libelista tuvo la audacia de arrojarles esas enormes y falsas acusaciones? Pero lo más grave era que de haberse puesto en circulación el panfleto, no habrían tenido recursos para defenderse. Los tiranos habrían caído sobre ellos y los habrían masacrado.

LOS RETOS LANZADOS EL 4 Y 5 DE AGOSTO

El 4 de agosto de 1943, Palomar y Vizcarra y Núñez abordaron el tema que aquí interesa. En calidad de subtítulo del artículo de *Excélsior* aparece éste: “Los directores de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa y la Agrupación Terrorista Justicia y Acción”. Ensoberbecidos, se propusieron rebatir al que llamaban libelista. Expresaron que Carreño daba por sentado que miembros de la LNDLR formaban parte de la agrupación Justicia y Acción, a la cual se le daba existencia real y a cuyas deliberaciones sanguinarias asistían los directores de la Liga. Para Palomar y Vizcarra y Núñez, el panfletista partió de una

base falsa: que la agrupación existía tan sólo porque se mencionaba en una hoja cualquiera, dándole autenticidad. Por lo demás, la hoja sólo llegó a sus manos, ya que no circuló en forma abierta ni clandestina. De ahí que nadie oyó hablar de la agrupación terrorista, salvo por el extracto publicado en *Excélsior*.

Los detractores de Carreño señalaron que supuestamente las amenazas de la sociedad secreta inscrita en el Manifiesto cobrarían vida a partir de la farsa electoral presidencial del 17 de noviembre de 1929. Sólo que pasaron más de dos años, esto es, hasta 1932, sin que la agrupación terrorista hubiera dado señales de vida ni ejecutado a nadie. Pascual Ortiz Rubio fue víctima de un ataque por parte de un católico, sin que nadie lo vinculara de forma directa o indirecta con Justicia y Acción, ni con la Liga ni con sus directores. Para rematar, expresaron que el libelista debió comenzar por demostrar la existencia real de la agrupación terrorista, que estaba constituida por miembros de la Liga, y que sus directores asistían a sus deliberaciones y aprobaban las determinaciones sanguinarias. El panfletista estaba obligado a demostrarlo y, mientras no lo hiciera, era un vulgar calumniador, un calificativo del cual jamás podría librarse ni aun retractándose.

Al día siguiente, 5 de agosto de 1943, Palomar y Vizcarra y Núñez reprodujeron algunas afirmaciones de Carreño que a la letra dicen lo siguiente: “Oficial o no de la Liga, son altos miembros de esta sin duda, quienes lo redactaron, revelándose en él como escriben los más connotados componentes de la propia Liga”. A su juicio, una afirmación simple no era suficiente. Carecía de validez. Bajo su palabra de honor, afirmaron que no tuvieron noticia del manifiesto señalado por Carreño, firmado por la supuesta agrupación Justicia y Acción, sino hasta que leyeron el libelo. Enfurecidos, Palomar y Vizcarra y Núñez le formularon siete preguntas a Carreño y le exigieron que las contestara públicamente:

¿Quién fue el sujeto que pregonó el plan siniestro? ¿Qué asuntos fue a tratar en el Arzobispado, relacionados con la Liga? ¿Quiénes fueron las personas que oyeron esas palabras iguales o semejantes a las del mani-

fiesto circular? ¿Qué fecha tenía el manifiesto? ¿Estaba impreso y se reprodujo por medio del mimeógrafo o simplemente por copias hechas a mano? ¿De dónde lo hubo el delator? ¿Qué personas recibieron el documento terrorista? (5 de agosto de 1943).

LA SEGUNDA EDICIÓN DEL LIBRO

Carreño estuvo al tanto de las impugnaciones de Palomar y Vizcarra y Núñez y pudo haberlas ignorado, pero no lo hizo. Los ataques lo encendieron de nuevo y consideró que había llegado la hora de reeditar su libro, que circulara y que fuera conocido por todos. Precisamente en la segunda edición del libro, también titulado *El arzobispo de México, excelentísimo señor don Pascual Díaz y el conflicto religioso*, Carreño fijó su posición.

El libro contiene siete capítulos adicionales que abarcan cerca de setenta páginas para sumar 626 en total (Carreño, 1943). El prólogo tiene por fecha 29 de junio de 1943, lo cual resulta extraño ya que la polémica en *Excelsior* tuvo lugar en las mismas fechas. Algo no concuerda porque Carreño incluyó la información difundida en esos días por Palomar y Vizcarra y sus aliados. Por ello es probable que haya sido redactado posteriormente, pero entonces por qué le puso como fecha junio de 1943. Se ignora.

Habían pasado diez u once años de la impresión e incineración de la primera edición del libro; debido a que casi nadie lo conocía, el escándalo fue mayúsculo, y más al ser ventilado en la prensa. Por este conducto muchos se enteraron del supuesto intento de asesinato de Díaz y Barreto, algo realmente inaudito. ¿Qué dijo de nuevo Carreño? Ante todo, incluyó la carta que Díaz y Barreto dirigió a Wladimiro Ledóchowski, superior general de la Compañía de Jesús. A raíz de ello, Palomar y Vizcarra y Núñez se enteraron de la existencia de dicha misiva, lo que ignoraban. Ahí Díaz y Barreto señalaba en forma abierta el referido intento de asesinato. Todo indica que quedaron estupefactos y sin saber qué hacer. No la conocían y, por ende, no la esperaban.

Por otro lado, en la versión original de su libro, incinerada en 1933, Carreño afirmó que podía dar el nombre de la persona que profirió las amenazas criminales contra Díaz y Barreto. Como ahora lo presionaban, decidió hablar: su respuesta fue inesperada. Se trataba ni más ni menos que de Jorge Núñez, el aliado de Miguel Palomar y Vizcarra, que ahora lo atacaba. “¿Qué asunto fue a tratar en las oficinas del arzobispado relacionado con la Liga?” La respuesta fue la siguiente: las conexiones de la Liga con las actividades políticas de José Vasconcelos, candidato a la presidencia de la República. “¿Quiénes fueron las personas que escucharon el contenido del manifiesto?” Ante todo, el mismo Alberto María Carreño y las personas que se hallaban en las oficinas de la Haceduría y del secretario del Cabildo en el arzobispado, sitio en el cual Carreño tenía un escritorio para atender diversos asuntos, y posiblemente algunas personas más. Ellos fueron testigos de las prédicas de Jorge Núñez. “¿Qué fecha tenía el Manifiesto?” Carreño dijo que ninguna, pero fue expedido en el mes de diciembre de 1929 y circuló con profusión en la última semana de ese mes. Ante la pregunta relativa a si el Manifiesto estaba impreso en mimeógrafo o bien eran copias hechas a mano, contestó que en mimeógrafo. “¿Cómo obtuvo el Manifiesto?” La respuesta de Carreño fue que lo recibió por correo en un sobre. “¿Qué otras personas recibieron el documento terrorista?” Carreño dijo que dos copias le fueron enviadas a Díaz y Barreto: una a sus oficinas en el arzobispado y otra a su domicilio, acompañada de una carta anónima. Además de ello, hubo numerosas personas que lo recibieron (Carreño, 1943: 582-583). En cuanto al católico, arrepentido de haber intervenido en el complot criminal, el propio Díaz y Barreto lo denunció. Se trataba ni más ni menos que del canónigo Melesio Rodríguez, jesuita para más señas (Carreño, 1943: 488).

Según Alberto María Carreño, Jorge Núñez fue una de las personas más interesadas en el asesinato de Díaz y Barreto. Lo señaló directamente a él. No lo dijo en la primera versión de su libro, la de 1932. Lo describe en la segunda edición publicada once años más tarde. En esta versión expresó que conocía de sobra a Jorge Núñez y las “exal-

taciones muy propias de su temperamento y que son bien conocidas de quienes han tenido que tratarlo” (Carreño, 1943: 597). Debido a que Carreño tenía estrecha amistad con Díaz y Barreto, no dudó en comentarle todas y cada una de las que calificaba de “simples bravatas de Núñez”. En forma textual, agregó que

creyó un deber de conciencia, llamar por escrito la atención del Arzobispo de México, al recibir el incendiario anónimo que contiene, como ya se dijo, casi palabra por palabra las amenazas verbalmente lanzadas por Núñez en las Oficinas del Arzobispado; sobre todo, cuando no pudo menos que recordar la semejanza que este documento anónimo tenía con el remitido al propio Sr. Díaz a la ciudad de Nueva York, cuando solo era Obispo de Tabasco (Carreño, 1943: 597).

Se ignora cuál fue la reacción de Palomar y Vizcarra y Núñez pero, al parecer, callaron. No hubo otra andanada de artículos en *Excélsior* descalificando a Carreño. Al año siguiente, entre enero y marzo de 1944, publicaron en *Omega* cinco artículos de la serie “Un libro, un arzobispo, una controversia. Ahora nosotros”, pero se fueron por la tangente. No tocaron el tema. Hablaron de la Iglesia católica, de la epopeya cristera, de la ayuda económica y moral prestada por el episcopado, de lo que llamaban como un éxito indudable de la citada epopeya y de su significación real nacional e internacional.

FALSO RETIRO

En septiembre de 1944, Joaquín Blanco Gil –que no es otro que Andrés Barquín y Ruiz– hizo una semblanza de Palomar y Vizcarra en la que recordaba que, en septiembre de 1919, le fue impuesta la condecoración llamada San Gregorio Magno. El 27 de septiembre de 1944 se cumplían veinticinco años de la recepción de la distinción de manos del papa Benedicto XV. Recordó que Palomar y Vizcarra fue uno de los fundadores de la LNDLR, así como su primer vicepresidente durante la mayor parte del movimiento cristero. Luego agregó un dato

importante: que a raíz de la firma de los arreglos del 21 de junio de 1929 fue víctima de la inquina, no precisamente de los revolucionarios, “sino de doce prelados que no podían tolerar que hubiera una organización que desarrollara una acción cívica eficaz y varonil, ni que hubiera católicos que no fueran derrotistas” (*Omega*, 30 de septiembre de 1944: 1 y 3).

Para concluir, Blanco Gil aseguró que, para tales fechas, obligado por las circunstancias, Palomar y Vizcarra ya no actuaba “a la cabeza de ninguna organización católica”, pero que seguía siendo el maestro de numerosos mexicanos, “el superviviente de los grandes jefes del Catolicismo Nacional Integrista, el caballero cristiano a carta cabal, el representante de la lucha secular del México católico”, dispuesto a conquistar su libertad. Palomar y Vizcarra era “la antítesis del derrotismo y nunca [se había sentado] tranquilamente a gozar la vida sobre las ruinas de la Nación Mexicana” (*Omega*, 30 de septiembre de 1944: 1 y 3). La ruda polémica entablada con Alberto María Carreño no fue mencionada, y menos el supuesto intento de asesinato de Díaz y Barreto.

A PESAR DE TODO, HUBO REMORDIMIENTOS

Dolidos por el contenido de la segunda edición del libro de Carreño, Palomar y Vizcarra y Andrés Barquín y Ruiz escribieron un largo texto llamado *Antecedentes para la refutación del libro de D. Alberto María Carreño, titulado “El Arzobispo de México, Excmo. Sr. D. Pascual Díaz y el conflicto religioso”* (segunda edición anotada y aumentada, México 1943) formulados por el Lic. Miguel Palomar y Vizcarra con la colaboración del Sr. Andrés Barquín y Ruiz. Al parecer, el libro no fue impreso. El analista lo puede ubicar en el Fondo Palomar y Vizcarra de la UNAM y en el Museo Nacional de Antropología e Historia del INAH (serie Conflicto Cristero, rollo 59). Sólo que el texto parece estar incompleto, puesto que no aparece el asunto del asesinato; pero, como dice el refrán, cuando el río suena, agua lleva.

¿Por qué escriben este texto? Porque el supuesto intento de asesinato no dejó en paz a Palomar y Vizcarra. Según Reguer, después de los arreglos de la cuestión religiosa, Palomar y Vizcarra fue acusado en forma injustificada del referido intento de asesinato: “Fue calumniado de la manera más infame queriendo hacer creer que había tratado de asesinar al Sr. Arzobispo Díaz. El año de 1958, los supervivientes de la Liga y de la Guardia Nacional le rindieron homenaje reuniéndose con los miembros de distintas instituciones afines como ‘Integrismo Nacionalista’ y allí, siendo ya un anciano, juró ‘ante Dios’ que nunca había tratado ni de pensamiento ejecutar semejante infamia” (Reguer, 1997, t. iv: 658).

No obstante, el remordimiento por el asesinato persistió hasta el final de su vida. En una entrevista que le hizo James W. Wilkie en los años sesenta, Palomar y Vizcarra expresó lo siguiente:

Y en el libro este se revelaban los nombres nuestros y además, como cosa muy grave, se nos atribuía el ser ciertamente fundadores, tal vez directores, de una sociedad secreta que tenía por objeto el ir liquidando funcionarios del gobierno: una sociedad secreta en la cual no es exacto que nosotros tuviéramos intervención. Pero el hecho es que el gobierno al saber aquello, pues hubiera desencadenado una persecución brutal. Precisamente en esos días fueron asesinados unos de los nuestros; entiendo que ya lo recordé, asesinados los que habían sido directores de la Liga: Alcorta, el ingeniero, y Pacheco, el militar (Wilkie, 1969: 477).

CONCLUSIONES

Como se ha visto, la rivalidad entre Díaz y Barreto y Ruiz y Flores, por un lado, y Palomar y Vizcarra, Núñez y Barquín y Ruiz, por el otro, a causa de la firma con el gobierno para dar fin a la lucha armada, provocó una crisis profunda en el mundo católico e, incluso, se llegó a hablar del intento de asesinato al obispo Díaz y Barreto, lo cual queda en el aire si fue cierto o se trató de un embuste, de una broma de

mal gusto. El hecho no ha sido del todo aclarado y no queda más que jugar con varios escenarios:

Primero: habría que preguntarse por qué un académico de altos vuelos, como fue el caso de Alberto María Carreño, hizo semejante afirmación alusiva al intento de asesinato de un prelado; y es que resulta difícil aceptar que un académico como él se haya lanzado de forma irreflexiva a hacer una afirmación de tal calibre.

Segundo: es probable que el intento de asesinato jamás haya sido serio. Dolidos por el papel jugado por Díaz y Barreto en la firma del cese de la lucha armada, Miguel Palomar y Vizcarra y Jorge Núñez pensaron en urdir una suerte de venganza, una broma pesada y nada más, sin calcular que Carreño haría pública la amenaza, con la resultante de que provocó una crisis inesperada. No obstante sus amenazas siniestras, en ningún momento Justicia y Acción asesinó a persona alguna.

Tercero: en este mar de confusiones, Díaz y Barreto le transmitió el referido intento de asesinato a Wladimiro Ledóchowski, superior general de la Compañía de Jesús, lo cual induce a sospechar que la amenaza fue cierta. Por lo que se ve, durante años, Palomar y Vizcarra, Núñez y Barquín y Ruiz no se enteraron de la citada comunicación entre el arzobispo y el jesuita. En sus alegatos difundidos en el *Excelsior* en 1943 no la mencionaron y, cuando se enteraron, prefirieron pasarla por alto.

Cuarto: a punto de estallar la caldera, Díaz y Barreto maniobró para que el escándalo se acallara. Impidió que el libro de Carreño saliera a la circulación y ordenó que fuera quemado. De haber circulado, el escándalo habría sido catastrófico. Tarde o temprano, el libro fue reimpresso, fue conocido por muchos católicos, pero las rivalidades se habían enfriado.

Quinto: resulta curioso que, casi hasta el final de sus días, Palomar y Vizcarra fuese víctima del complejo de culpa. En una o dos ocasiones dijo que era falso que hubiera intentado asesinar a Díaz y Barreto, que nada tuvo que ver con el asunto; sin embargo, nunca pudo quitarse de encima esta suerte de lápida. Luego entonces, cabe pregun-

tarse si al no ser culpable, hubiera podido mejor callarse, lo que no hizo. Falleció el 31 de marzo de 1968.

Sexto: en este contexto, el culpable de la trama pudo haber sido Jorge Núñez, un personaje que jamás se inquietó. Abiertamente fue señalado por Carreño como uno de los principales instigadores del crimen, pero en ningún momento mostró arrepentimiento. Dejó que Palomar y Vizcarra, su aliado, se hundiera en la desesperación. Ante ello, naturalmente que las dudas persisten.

FUENTES CONSULTADAS

Archivos

Instituto Nacional de Antropología e Historia, Serie Conflicto Cristero (INAH).
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo Miguel Palomar y Vizcarra (FMPYV).
Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM).

Bibliografía

Álvarez Flores, Luis *et al.* (1952). *José de Jesús Manríquez y Zárate. Gran defensor de la Iglesia*. T. I. México: Rex-Mex.

Barquín y Ruiz, Andrés (1948). *En defensa propia*. México: Rex-Mex.

Carreño, Alberto María (1932). *El arzobispo de México, excelentísimo señor don Pascual Díaz y el conflicto religioso*. México: Renacimiento.

Carreño, Alberto María (1943). *El arzobispo de México, excelentísimo señor don Pascual Díaz y el conflicto religioso*. México: Renacimiento.

Correa, Eduardo J. (1945). *Pascual Díaz, S. J. El arzobispo mártir*. México: Ediciones Minerva.

Fernández Rodríguez, Pedro (2003). *Biografía de un hombre providencial, mons. Luis María Martínez*. México: Seminario Conciliar de México.

Palomar y Vizcarra, Miguel (1942). *El pensamiento cristero*. Colima: sin pie de imprenta.

Palomar y Vizcarra, Miguel, y Jorge Núñez (1943). "Ahora nosotros. ¿Intentaron asesinar al excelentísimo señor Díaz y Barreto los directores de la Liga Nacional Defensora de la Libertad?", en *Excélsior*, 23 de julio.

- Reguer, Consuelo (1997). *Dios y mi derecho. Segundo levantamiento 1932-1937*. T. IV. México: Jus.
- Skirius, John (1978). *José Vasconcelos y la cruzada de 1929*. México: Siglo XXI Editores.
- Vasconcelos, José (2009). *La flama*. México: Trillas.
- Wilkie, James W. (1969). "Miguel Palomar y Vizcarra, católico militante". En *México visto en el siglo XX. Entrevistas de historia oral*, coordinado por James W. Wilkie y Edna Monzón de Wilkie, 411-490. México: Instituto Mexicano de Investigaciones Económicas de la UNAM.

Publicaciones periódicas

Diario Oficial, 30 de diciembre de 1931.

Excélsior. El periódico de la vida nacional.

Excélsior. "Multa impuesta al señor arzobispo. Pagó \$500.00 por oficiar sin permiso, quedando ya registrado para hacerlo", 9 de octubre de 1932.

Correa, Eduardo J. "Dos libros muertos en su cuna", en *Excélsior*, 19 de mayo de 1943.

Excélsior. "Uno de los dos libros muertos en su cuna", 25 de mayo de 1943.

Excélsior. "Un libro, un arzobispo, una controversia. Ahora nosotros", 7 de julio, 19 de julio, 23 de julio, 4 de agosto, 5 de agosto, 7 de agosto y 8 de agosto de 1943.

Omega. Periódico político. Ciudad de México, 1939-1942.

Omega. "Un paladín católico mexicano. El señor licenciado don Miguel Palomar y Vizcarra es el superviviente de los grandes jefes del catolicismo tradicional integrista que hemos tenido en México, y representa la lucha secular de este por libertarse", 30 de septiembre de 1944.

ANEXO I

MANIFIESTO AL PUEBLO³

La desvergüenza y el cinismo de la gavilla de ladrones que Morrow y Calles capitanean, ha culminado con la última mascarada electoral que vino a fustigar en pleno rostro con el látigo candente de la burla a toda la Nación mexicana.

Y ante la perspectiva horrorosa de ver eternizada en el poder a una camarilla formada por hombres sin honor y sin vergüenza; ante la visión apocalíptica de nuestra amada Patria hundida en la miseria y en la desolación mientras el Embajador de los Estados Unidos se adueña para la Casa Morgan de todas nuestras fuentes de riqueza; de nuestros obreros y campesinos pereciendo de hambre cuando las concubinas de los que nos gobiernan lucen su impudicia (*sic*) revestidas con joyas, producto de la rapacidad de sus amantes; de nuestra Religión escarnecida y relegada al exiguo recinto de los templos, mientras la Iglesia Metodista goza de todas las libertades; de la niñez mexicana en manos prostituidas que falsean su conciencia y envilecen su alma; de la Familia y la Propiedad amenazadas de muerte, hemos resuelto contribuir a la salvación de la Patria SUPRIMIENDO A LOS BANDIDOS QUE LA TIRANIZAN Y A SUS PROTECTORES.

De una conversación entre cinco amigos surgió la ASOCIACIÓN “JUSTICIA Y ACCIÓN” que cuenta ya con más de doscientos miembros juramentados y resueltos a todo y que pronto, muy pronto comenzará a demostrar su fuerza haciendo rodar cabezas de bandidos y bribones.

Para lograr nuestro fin recurriremos a todos los medios que nos surgiera la desesperación en que vivimos: el PUÑAL, la PISTOLA, el VENENO, o la MACANA o la DINAMITA.

³ Fuente: tomado de Alberto María Carreño (1943). *El arzobispo de México excmo. Sr. Dr. Don Pascual Díaz y el conflicto religioso*, segunda edición, anotada y aumentada. México: Ediciones Victoria, pp. 413-417; y de Miguel Palomar y Vizcarra y Jorge Núñez, “Un libro, un arzobispo, una controversia. Ahora nosotros”, en *Excélsior*, 4 de agosto de 1943.

No nos limitaremos a suprimir a los diez o doce individuos que aparecen en la primera fila de la tiranía y con lo cual, aparentemente, el país estaría salvado. Nuestra labor será más amplia porque, para llegar al árbol es menester cortar antes las zarzas que impiden acercarse hasta él y porque todo el organismo está dañado y es preciso exterminarlo: en cada Municipio hay, por lo menos, una guarida de bandidos; el Palacio Municipal; en cada Capital hay dos; el Palacio de Gobierno y la Cámara Legislativa y es preciso, es urgente arrasar esas guaridas, es necesario exterminar a sus moradores.

El Policía, el “gendarme”, es un átomo en el engranaje del bandolerismo oficial, mas si constituye un estorbo para llegar hasta una “cabeza”, sabremos suprimirlo sin misericordia.

Hemos de demostrar también a la Casa Blanca, que el pueblo de México está ya harto de que con fines bastardos y expansionistas, imponga a bandidos que nos gobiernen, que está ya cansado de soportar a Embajadores granujas como Mister Morrow.

¿Quiere el Gobierno americano apoderarse de nuestro país? Mande su ejército y sus escuadrillas de aeroplanos y su poderosa flota de guerra; pero no nos envíe ya de embajadores a lobos vestidos con piel de ovejas porque sabremos devolvérselos como se merecen.

La prensa envilecida, los ricos miserables que jamás han querido prestar su ayuda para la redención de la Patria, recibirán también de nuestras manos el castigo a que se han hecho acreedores.

PUEBLO DE MÉXICO: ¡¡ÚNETE!! ¡¡FORMA ASOCIACIONES SIMILARES A LA NUESTRA (dos, tres, cinco, diez hombres en cada pueblo basta (sic) para que nos libertemos) Y DEDÍCATE A CORTAR CABEZAS DE BANDIDOS.

El Gobernador, el Jefe de las Armas, los Diputados y Munícipes, los Jueces venales pueden caer fácilmente con golpes de astucia sin que nuestras filas sufran mermas.

Los bandidos suman millares, nosotros sumamos millones. Ellos tienen el oro que nos han robado, nosotros tenemos el odio profundo para los malvados. Ellos tienen a su disposición los arsenales de Washington, nosotros tendremos el puñal y la macana, la encrucija-

da y la emboscada; para matar reptiles venenosos, todos los terrenos y todos los medios son buenos.

Al suprimir bandidos no nos convertiremos en asesinos, sino en EJECUTORES: el pueblo de México está en guerra abierta contra sus sostenedores, lo mismo en el campo de batalla que en las ciudades y aún en sus propias casas.

PUEBLO DE MÉXICO: RECUERDA A JUDIT SALVANDO A SU PUEBLO.

PUEBLO DE MÉXICO: RECUERDA A LUIS SEGURA VILCHIS Y A JOSÉ DE LEÓN TORAL, SACRIFICANDO SUS VIDAS EN EL ALTAR DE LA PATRIA.

PUEBLO DE MÉXICO: SACUDE EL YUGO, MATA A LOS TIRANOS Y A SUS PROTECTORES.

JUSTICIA Y ACCIÓN

La genealogía del Partido Acción Nacional en Jalisco al margen de las sociedades secretas

*Laura Alarcón Menchaca*¹

INTRODUCCIÓN

El Partido Acción Nacional (PAN) fue fundado en septiembre de 1939 por Manuel Gómez Morin, quien fuera uno de los hombres que más aportara a la construcción del México contemporáneo. Se destacó en diversos ámbitos de la vida política, financiera, social y cultural de nuestro país; en cada una de las instituciones en las que participó, dejó una huella para la posteridad. Gómez Morin buscó a Efraín González Luna para formar el PAN en Jalisco. El connotado jalisciense terminó siendo una figura central que le dio vida doctrinal al partido y se convirtió en el eje de una red no sólo en el ámbito regional, sino nacional. La reunión de estas dos personalidades imprimió en

¹ El Colegio de Jalisco. Agradezco la colaboración de Rebeca Viridiana Mercado González.

el PAN una singularidad que coadyuvó a la construcción lenta de la democracia en México.²

Jalisco se ha caracterizado por ser un estado de gran importancia a nivel federal; una entidad que en muchas ocasiones ha presentado resistencia a ser doblegada por la federación. Los primeros decenios del siglo xx reflejaron la singularidad de las condiciones de la región, las cuales se manifestaron en las peculiaridades que presentó el PAN en el estado, por lo que el tema guarda relevancia. Así pues, hablar de la genealogía y no del origen del PAN en Jalisco, al estilo de Michel Foucault, es el objetivo de este texto: “La genealogía no se opone a la historia como la visión de águila y profunda del filósofo en relación a la mirada escrutadora del sabio: se opone por el contrario al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del ‘origen’” (Foucault, 1980: 8).

Como señala Foucault, el genealogista aprende que “detrás de las cosas existe algo muy distinto: [...] el secreto de que ellas están sin esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas [...]. Lo que se encuentre al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen –es la discordia de las otras cosas, es el disparate” (Foucault, 1980: 8). Buscaré la procedencia del PAN en Jalisco; quiero percibir –como indica el autor citado– esos accidentes que remueven lo que se percibía inmóvil y fragmentan lo que se pensaba unido. Esas peculiaridades que se manifiestan en los accidentes, ese análisis de la procedencia es lo que nos brinda la genealogía. La emergencia, como describe Foucault, se da en la lucha de las fuerzas, pero éstas se dan en el intersticio (Foucault, 1980: 16).

La genealogía se da en la historia real que hace “resurgir el suceso en lo que puede tener de único, de cortante. Suceso –por esto es necesario entender no una decisión, un tratado, un reino, o una bata-

² Mi gratitud a Fernando M. González por los fructíferos comentarios, diálogos e intercambio de ideas que me ayudaron a despejar algunas dudas y a entender que el texto es algo inacabado. El tema merece una obra mayor que está en curso.

lla, sino una relación de fuerzas que se invierte, un poder confiscado [...]. Las fuerzas presentes en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica sino al azar de la lucha [...]. Aparecen siempre en el conjunto aleatorio y singular del suceso” (Foucault, 1980: 20).

Con todo ello pretendo comprender las peculiaridades que se presentan para la genealogía del PAN en Jalisco; esas peculiaridades que le dan un sentido significativo en la formación de un partido “no confesional”, pero acorde con el pensamiento católico. Este texto es una reflexión de lo que será una obra posterior. Tal vez por el momento queden más preguntas que respuestas, hipótesis planteadas y dudas expresadas; insisto de nuevo en que es un texto con huecos y preguntas con limitaciones, tanto desde el punto de vista de la extensión como del análisis.

La hipótesis de este trabajo es que las peculiaridades de la fundación del PAN en Jalisco se dieron porque fue una opción de participación política basada en un proyecto católico fuera de una sociedad secreta, como Los Tecos de la Universidad Autónoma de Guadalajara (UAG), fundada en 1935. Los integrantes de esta agrupación rompieron con la Universidad de Guadalajara (UdeG) para defender, según sus palabras, la libertad de cátedra. La universidad defensora de dicha libertad (UAG), según como lo expresaban de valores cristianos, era la parte visible de la sociedad secreta (Tecos) y la utilizaban para captar a jóvenes “escogidos” en quienes se sostiene el secreto.

Como señala Georg Simmel, el grupo mantiene su existencia y cohesión por el secreto. La sociedad secreta funciona por la confianza mutua. Ésta hace que el secreto pueda prevalecer y sea protegido en la sociedad secreta (Simmel, 1923: 137). Añade que “la debilidad de las sociedades secretas está en que los secretos no se guardan por mucho tiempo” (Simmel, 1923: 138). Constantemente está la tentación de revelar los secretos. En las sociedades secretas –y de ello no estuvieron exentos Los Tecos– se establecen juramentos, ritos y jerarquías entre los miembros, y así se crea una mística de grupo que fortalece la cohesión.

La formación del PAN en Jalisco favoreció la participación política abierta para defender la libertad de cátedra, el derecho de los padres a elegir la educación para sus hijos, el fortalecimiento de la familia, entre otros valores cristianos, de manera pública y no secreta. La oposición de González Luna a permitir la participación de los universitarios en el partido, originó tensión entre él y la UAG, tensión que terminó siendo infranqueable años después. Se opuso a que el partido fuera infiltrado por una sociedad secreta/reservada, y aunque en ese momento no lo hizo públicamente, su existencia era un “secreto a voces”.

Para poder comprender esas singularidades que le dan el carácter específico a la genealogía del partido en Jalisco, es necesario analizar varios elementos que considero relevantes. He optado por tratar los distintos fenómenos que, en mi opinión, hicieron posible la emergencia del partido: el conflicto por la educación socialista, las organizaciones de jóvenes católicos y el cambio de actitud de la Iglesia en cuanto a la participación política. Explicaré cómo se desarrollaron estos tres puntos durante los años treinta para terminar conjugándolos en la fundación del partido.

En un primer momento trataré los conflictos que se suscitaron en torno a la reforma del artículo 3º constitucional referente a la educación socialista³ y, sobre todo, el enfrentamiento enconado entre universitarios. Esto propició la fundación de la primera universidad privada de México: la Universidad Autónoma de Guadalajara (UAG), la cual escondía una sociedad secreta/reservada como Los Tecos. En un segundo punto analizaré cómo la postura de algunos jesuitas, de la jerarquía católica mexicana y de la Santa Sede ante las organizaciones juveniles católicas, propició la participación de jóvenes en la sociedad secreta de Los Tecos y en la fundación del PAN.

Posteriormente trataré de manera sucinta el cambio de actitud por parte de la Santa Sede en cuanto a la Acción Católica, acción cívica y

³ La Iglesia católica insistía más en la educación sexual que en la educación socialista. Las carpetas con los documentos sobre este tema que existen en el S.RR.SS. Archivio Storico, AA.EE.SS, tienen ese nombre.

acción política, que permitió que se conjugaran las circunstancias y crearan un campo propicio para la formación de una institución política fuera de la secrecía. La fundación del partido en Jalisco contó con la decisiva participación de Efraín González Luna, quien se opuso de manera discreta a la colaboración del entonces rector de la UAG, Fernando Banda, en la vida partidista. Su oposición implícita parecía querer evitar a toda costa el atrapamiento del partido por la organización de Los Tecos. González Luna, como lo señalé, se convirtió en el enemigo acérrimo de Los Tecos.

En este texto no pretendo relatar la historia del partido, sino resaltar cuáles fueron los acontecimientos concretos que permitieron la emergencia de un partido al margen de la secrecía, para convertirse en una opción política para los católicos en Jalisco, fuera de la tutela de la jerarquía eclesiástica.

EL CONFLICTO ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO POR LA EDUCACIÓN EN JALISCO: EL TERRENO PARA GENERAR LA SEMILLA DEL PARTIDO ACCIÓN NACIONAL

Las condiciones políticas de Jalisco durante los inicios del siglo xx estuvieron atravesadas por tensiones entre la federación y el gobierno estatal, ya que la primera buscaba controlar a los gobiernos locales⁴ y, a su vez, los conflictos en el mando central incidían en Jalisco para consolidar su poder.⁵ Uno de los elementos centrales en las condiciones de México y especialmente de Jalisco fueron las consecuencias que generó la reforma educativa de Lázaro Cárdenas, que consistió en la modificación del artículo 3º constitucional que establecía que la educación que impartiera el Estado tenía que ser socialista. El enfrentamiento en Jalisco entre quienes estaban a favor de ella y quienes estaban en contra fue muy enconado, debido a diversos factores:

⁴ Véase José María Muriá y Angélica Peregrina (coords.) (2015). *Historia general de Jalisco*. T. vi. México: Gobierno de Jalisco/El Colegio de Jalisco/Porrúa.

⁵ Véase Laura Alarcón Menchaca (2006), *passim*.

una reciente guerra cristera intensa, un clero rebelde, un sólido colegio jesuita (Instituto de Ciencias), una fuerte presencia de organizaciones de jóvenes católicos y la oposición en el ámbito universitario por el intento de imponer la educación socialista, así como una sociedad con fuerte presencia de católicos activos. El problema tuvo dos aristas: una de ellas fue el enfrentamiento entre padres de familia, auspiciados por la Iglesia y el Estado, mientras que la otra fue el conflicto entre autoridades, alumnos y maestros universitarios.

Pío XI emitió, en diciembre de 1929, la encíclica sobre la educación de la juventud, *Divini Illius Magistri*, en la que destacaba el papel predominante que debía tener la Iglesia en la educación de los jóvenes, ya que la moral pertenecía totalmente a la Iglesia. Expresaba que el Estado sólo debía intervenir donde la Iglesia no podía o no le convenía y debía subordinarse a ella en materia educativa (Pío IX, 1929). Asimismo, crecieron las tensiones con la publicación, en septiembre de 1932, de la encíclica *Acerba Animi* sobre la situación de la Iglesia en México, la cual provocó una respuesta tajante por parte del recién nombrado presidente Abelardo L. Rodríguez, quien sentenció que, si continuaba la actitud altanera de la Iglesia, convertiría los templos en escuelas y talleres para beneficio de las clases proletarias del país.

En Jalisco, la organización del magisterio en confederaciones se dio especialmente a partir de 1932. Los maestros se vincularon con obreros y campesinos “para luchar por mejores condiciones de vida, ley de escalafón y de estabilidad”. El Gobierno estatal no autorizó escuelas particulares si quienes las dirigían no estaban “legalmente titulados”. Esta medida iba dirigida contra los egresados de los colegios católicos, cuyos títulos habían sido “firmados por el arzobispo Francisco Orozco y Jiménez” (Peciado, 2003: 65).

Desde estos años empezó a debatirse el tema de la educación socialista y se advertía que el Estado la implantaría y permitiría impartir educación a los particulares, siempre y cuando siguieran los lineamientos estatales, aunque se les advertía que el permiso podría ser

revocado en cualquier momento, además de que proponía dar educación sexual en las primarias. Todo ello tensionó las relaciones entre quienes estaban en contra de la educación socialista y aquellos que estaban a favor. La pugna se centró entre escuelas particulares, órdenes religiosas y padres de familia organizados en la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF) y el Estado. Las amenazas del gobierno, el cierre de escuelas y la persecución del Estado contra grupos que se resistían a funcionar bajo los requisitos gubernamentales, polarizó a la sociedad jalisciense y acrecentó la incorporación de grupos, sobre todo de jóvenes, en organizaciones católicas dirigidas por miembros de la jerarquía eclesiástica y de órdenes religiosas, entre las que resaltaban los jesuitas.

Argumentaba el provincial de los jesuitas, Enrique María del Valle, que

La mente de los que quieren imponer la Educación Socialista Atea y corruptora se ha dado a conocer en multitud de declaraciones y documentos, con ocasión de los diversos proyectos que se hicieron para la reforma del Artículo 3º y de las discusiones en las Cámaras [...] se suprimió todo lo que dé a entender que se va a atacar el dogma religioso y la doctrina de la propiedad privada. Sin embargo, todo el mundo sabe ya a qué atenerse porque no han podido ocultar los reformadores sus planes de descristianización y de socialismo radical (ARSI, 1934b).

En noviembre de 1934, Del Valle consideraba que las órdenes religiosas vivían en la zozobra; incluso aquellas que no tenían colegios se encontraban diseminadas, escondidas y algunas veces sus miembros fueron puestos en prisión. Señalaba que la Compañía de Jesús era nombrada constantemente para exigirle responsabilidades. En algunas diócesis el culto era nulo y mucha gente vivía afligida por el “socialismo ateo” (ARSI, 1934c). La opinión del provincial de la Compañía de Jesús es muy importante para el caso que me ocupa. El Instituto de Ciencias ha tenido un lugar central en la educación de los

jóvenes jaliscienses y la formación de Los Tecos.⁶ Los jesuitas estuvieron presentes en el enfrentamiento con el gobierno y en la formación de jóvenes en las organizaciones de “banderas desplegadas”,⁷ así como en las sociedades secretas/reservadas.⁸

La Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF) en Jalisco opinaba que “nuestros hijos no deben ir a la escuela que trunca su personalidad, a la escuela que nos niega el inalienable derecho de transmitirles nuestras tradiciones y nuestros ideales” (AHAG, 1934: 1); por tal motivo, la asociación llamaba a la huelga escolar, lo que propició la formación de escuelas clandestinas. La UNPF ha simbolizado la lucha a favor de la elección de los padres a la educación que quieran darles a sus hijos. De hecho, ha sido una agrupación con simpatía hacia el Partido Acción Nacional.⁹

La otra cara de la pugna por la educación socialista en Jalisco, posiblemente la más violenta, fue el conflicto universitario. Desde el inicio de la década, las tensiones se presentaron: en 1931, un grupo de estudiantes de la Universidad de Guadalajara demandaba autonomía y libertad de cátedra, y defendía a los maestros que no avalaban la postura que se aceptó públicamente en el Primer Congreso de Universitarios Mexicanos, esto es, que la educación que se impartiera en las universidades fuera socialista. El ambiente se tensó aún más, ya que el rector Enrique Díaz de León insistía en aplicar esa política. En

⁶ En la Asociación Fraternal de Estudiantes de Jalisco, mejor conocida como Los Tecos, estuvieron involucrados algunos jesuitas que estaban en Guadalajara.

⁷ Luis Calderón Vega señala en su libro (1962) que la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC) era una agrupación de banderas desplegadas, es decir, que condenaba el secreto. En cuanto a Carlos Cuesta Gallardo, fundador de Los Tecos, es importante resaltar que salió de las filas de la UNEC.

⁸ Fernando M. González considera que son sociedades reservadas porque aceptan el juramento de guardar secreto, aunque su existencia es conocida por las autoridades eclesíásticas y tienen un asesor que las vigila y controla para impedirles ciertas desviaciones. A la vez son secretas para los que no forman parte de ella o, estando dentro del campo católico, no se enteran (González, 2005: 24).

⁹ En *La Nación*, revista publicada por el PAN, existen varios artículos que citan las actividades de la UNPF.

junio de 1933, Carlos Cuesta Gallardo, quien presidía la Federación de Estudiantes de Jalisco (FEJ),¹⁰ declaró que no aceptarían la imposición de la educación socialista en la universidad y el 10 de agosto esa agrupación manifestó su solidaridad por la postura tomada por la Universidad Nacional.¹¹

El enfrentamiento fue subiendo de tono, lo que propició acciones del gobierno entre el cierre y la reapertura de la universidad pública. A la llegada de Everardo Topete a la gubernatura de Jalisco, en marzo de 1935, la actitud de los estudiantes se radicalizó aún más. Topete, que simpatizaba con la posición del gobierno a favor de la educación socialista, tomó el poder en pleno conflicto. El 3 de marzo se enfrentaron ambas facciones y tres participantes del grupo que se autonombraba “a favor de la libertad de cátedra” perdieron la vida. Ese día es considerado por Los Tecos como el día de los mártires, así como el día de la fundación de la Universidad Autónoma de Occidente, que después se convirtió en la Universidad Autónoma de Guadalajara (UAG).

La creación de la UAG marcó un antes y un después en el país. Sin embargo, varios participantes en su fundación pronto se dieron cuenta de que detrás de ella estaba una sociedad secreta/reservada: la Asociación Fraternalista de Estudiantes de Jalisco (AFEJ), conocida como Los Tecos y formada en 1934, motivo por el que rechazaron continuar con el proyecto al no estar de acuerdo con la sociedad secreta. Considero importante resaltar que algunos jóvenes que formaron y avalaron el proyecto de la universidad privada provenían de agrupaciones de jóvenes católicos como la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC) o la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM).¹²

¹⁰ En un momento cambió de nombre a Federación de Estudiantes Universitarios de Guadalajara (FEUG).

¹¹ En la Universidad Nacional se aceptó la libertad de cátedra.

¹² Así como de las Legiones, sin embargo, en este trabajo no hablaré de ellas.

ORGANIZACIONES DE JÓVENES CATÓLICOS: EL INSTRUMENTO DE LA IGLESIA PARA CONTROLAR SU BELIGERANCIA

Las organizaciones de jóvenes católicos tomaron impulso en las primeras décadas del siglo xx. El papa Pío xi se caracterizó por impulsar a estos grupos, que fueron asesorados y dirigidos por miembros de la jerarquía eclesiástica; en el caso de México, estos recibieron asesoría de los jesuitas. El papa consideraba que la Acción Católica (AC) era el instrumento propicio para inculcar en los jóvenes los valores cristianos y fortalecer ese ambiente en los laicos. Insistía en la necesidad de robustecer las agrupaciones católicas que formaban parte de la AC, mediante una estrecha comunicación con la jerarquía eclesiástica.¹³

Para el tema que nos ocupa, dos de ellas han sido muy importantes: la ACJM y la UNEC. La primera pertenecía a los grupos fundamentales de la Acción Católica Mexicana (ACM), en cambio la segunda fue considerada como una organización confederada.¹⁴ La ACJM –con fuerte tradición en la Iglesia–, después de la Cristiada y con la formación de la AC, sufrió una serie de modificaciones tendientes a un mayor control que generaron inconformidad por parte de varios miembros de la Iglesia. Uno de ellos fue el manifiesto descontento de los jesuitas mexicanos por la actitud de los arzobispos Leopoldo Ruiz y Flores¹⁵ y Pascual Díaz y Barreto, especialmente por el intento de suprimir la antigua ACJM y la creación de la nueva ACJM.

Leopoldo Ruiz y Flores, en marzo de 1930, le escribió a Giuseppe Pizzardo –secretario de la Congregación para Asuntos Religiosos Extraordinarios– para señalarle que los acejotaemeros creían que el objetivo del Vaticano era suprimir a la Liga Nacional para la Defensa de la Libertad Religiosa (LNDLR), y que de hecho así se lo había solicitado el gobierno. Sin embargo, Ruiz y Flores aclaraba que les propuso cam-

¹³ Consúltese Fernando M. González (2019). Para este tema, sugiero revisar especialmente la página 197 y ss.

¹⁴ Este punto fue uno de los de mayor tensión interna y en relación con la ACJM.

¹⁵ Delegado apostólico de México. Vivía en Estados Unidos.

biar de nombre, ya que eran sospechosos para el gobierno después de los arreglos de 1929. Los miembros de la Liga pretendían consagrarse a la acción cívica. Añadía que “en este sentido no es un partido político militante en la política mexicana, pero por si acaso, un partido de política general de principios el cual tarde o temprano se volverá un verdadero partido político” (s. RR. SS., 1930b).

Posiblemente la restitución de la ACJM se debió a que el Vaticano temía que la LNDLR optara por objetivos políticos y beligerantes y no pudieran controlarla, puesto que los arreglos de 1929 comprometían a la Iglesia a tomar otra actitud. En la misma carta, Ruiz y Flores añadió lo siguiente:

Ya que la Liga estaba de plena conformidad con la antigua A. C. J. M., esta Asociación al saber que sus Estatutos habrían de sufrir la modificación necesaria para formar parte de la A. C. M., buscó mil excusas y pretextos, e incluso llegó a creer que el Gobierno me pedía la supresión; y, de hecho, sin contar para nada con la Autoridad eclesiástica, la Junta directiva emitió una Circular en la cual daban por suprimida a la ACJM. Todo ello servirá eficazmente para quitar de la ACJM el espíritu de independencia que se había infiltrado en los buenos jóvenes (s. RR. SS., 1930b).

La visión de Ruiz y Flores era parte fundamental para entender el cambio de postura frente a la Liga: “Creo que la Liga ya no trabaja con el nombre de Religiosa, se volverá anémica y morirá de consumo” (s. RR. SS., 1930b).

Por su parte, el jesuita Enrique María del Valle le había escrito al entonces provincial, padre Luis Vega, en enero de 1930, para externarle la inconformidad manifiesta por parte de la comunidad jesuita sobre la nueva ACJM. Hacía notar que “otros muchos desconfían totalmente del éxito; la expresión de estos es: vamos al desastre”, y añadía que “el arzobispo ha perdido autoridad y prestigio”. “Hubo, a mi modo de ver, falta de consideración y de nobleza de proceder de parte en la ACJM, especialmente de parte del P. Bernardo Bergöend, que estaba en los últimos días sumamente excitado y amargado”. Añadía

que el arzobispo, a través del padre Eduardo Iglesias, exigió que los NN¹⁶ no hablaran mal de él, de lo contrario le solicitaría al provincial que se les sacara de México. A su vez, Iglesias se entrevistó con Del Valle para preguntar sobre la ACJM, ya que se había declarado que estaba disuelta (ARSI, 1930a).

Los jesuitas de la provincia mexicana expresaban sus dudas sobre la decisión, pues señalaban que afectaría que dejara de ser una agrupación nacional y pasara a tener un “espíritu eminentemente parroquial, es decir, eminentemente local [...] y diocesana, y que va a volver a la vida de aislamiento y de caciquismo religioso, que nos prepara nuevas derrotas, ahora, sobre todo, cuando se tiene en frente un fuerte ejército antirreligioso nacional, bien organizado, disciplinado y unido por todo el país” (ARSI, 1930b). Del Valle sostuvo que las fortalezas de la antigua ACJM eran las siguientes: buscaba la unidad nacional y una acción integral en el campo religioso, social y cívico. Opinaba que en los círculos de estudio el “Asistente Eclesiástico afianzaba su múltiple autoridad, de una manera a la vez suave y poderosa” (ARSI, 1930b). Todo ello reflejaba las tensiones internas en el clero secular, así como con órdenes religiosas como los jesuitas.

Servando Ortoll señala que la misión de la ACM era la organización de católicos disidentes en un movimiento que “cooperaría” con el gobierno mexicano: “los obispos de México planearon controlar a los católicos y promover la cooperación con el gobierno” (Ortoll, 1987: 110-111). A pesar de que Ruiz y Flores pretendía apaciguar la beligerancia de los grupos católicos a partir de esta división, desde 1932 las organizaciones católicas radicales estaban surgiendo por todo México (Ortoll, 1987: 157-158). Precisamente después de estos acontecimientos, y en buena parte debido a ellos, es cuando la Liga –que había renacido para desarrollar la resistencia cívica– decidiría incursionar en el ámbito político y, en forma clandestina, volvería a apoyar la resistencia armada. Los exmiembros y exdirigentes de la ACJM, que ahora

¹⁶ Significa “los nuestros”. Agradezco a Fernando M. González esta aclaración.

eran integrantes de la asociación Juventud Nacionalista, son quienes darían asesoría ideológica a la Liga y ayudarían a reorganizarla después de la escisión sufrida (Bernal Tavares, 2006: 219).

Este grupo de acejotaemeros elaboró los principios y el programa del “primer” Partido Acción Nacional –formado en mayo de 1934– y participó en las elecciones dentro del bloque opositor con la postulación del general Antonio I. Villarreal. Los líderes del Partido Acción Nacional –que no es el que se fundó en 1939 y todavía vive– lograron incluir en la plataforma de esta unión opositora muchas de sus tesis socialcristianas, especialmente las relativas a la educación y la libertad de cultos. En su “Manifiesto al Pueblo Mexicano”, compuesto de doce puntos, este “primer” PAN se pronunciaba en contra de “entronizar al dios-Estado como fuente de todo derecho, árbitro supremo fin de la existencia de éstos” (Bernal Tavares, 2006: 220). Expresaba también que “el hombre jamás puede ser medio, sino que es fin en sí mismo: el principio de la dignidad humana, principio conquistado hace veinte siglos, proclama que no son los individuos para los gobiernos sino que los gobiernos son para los individuos” (Bernal Tavares, 2006: 219-220).

El padre Bergöend les dio un mensaje a los miembros de Juventud Nacionalista, en 1935, en el que expresaba que se sentía contento de que esa agrupación

constituya el organismo cívico y político del que salgan los líderes, los jefes de la política y el civismo cristiano, el núcleo que suministre jefes [...]. La ACJM fue fundada precisamente por mí para formar jefes que actuaran en la política conduciendo al pueblo para salvar este País que merece se haga algo por él [...]. La ACJM no tiene por fin último el de formar jóvenes que permanezcan entregados al estudio, en la inacción, una vez formados. Si así fuera el fin último de la ACJM, yo, su fundador y Asisten-

te Eclesiástico General, declararía con verdad que la Asociación no tiene razón de ser (Barquín y Ruiz, 1968: 215).¹⁷

Resulta paradójica la cita de Bergöend. El Vaticano y la jerarquía eclesiástica insistían constantemente en que los jóvenes no debían participar en política; sin embargo, los testimonios con los que contamos dejan ver las contradicciones por parte de la jerarquía eclesiástica y la Santa Sede. En esos documentos, expresaban la necesidad de formar a los jóvenes en política para que los partidos políticos no atacaran los intereses de la Iglesia. Ya en los años treinta, el Vaticano hablaba abiertamente, pero de forma no muy clara, sobre la acción política. Desde que fue fundada la ACJM, Bergöend señaló que tenía como objetivo formar a los jóvenes para su participación cívica y política. Miguel Palomar y Vizcarra impartió, en 1936, la conferencia “Acción Católica y Acción Cívica” para la tercera Asamblea Nacional de la ACM (AACM. UIA, 1936). Ya en ese momento es claro el debate sobre la acción de los católicos, la acción cívica y también la acción política.¹⁸ Se instigaba a los católicos a unirse a la acción cívica, no bastaba con que los fieles realizaran obras piadosas, pues debían sacrificarse y unirse a la instrucción de los obispos. Estas dinámicas de los obispos, de organizar y dirigir a los fieles, no sólo prepararon a los feligreses en defensa del catolicismo frente a un constante anticlericalismo en el país, sino que también fue la manera en que los católicos laicos fueron “perfectamente libres para inmiscuirse en la política”.¹⁹

El nuevo impulso –en palabras de Bergöend– significaba formar a los jóvenes con una conciencia cívica cristiana y fomentar la participación política, aunque vale resaltar que éste no era el sentir de toda

¹⁷ Barquín y Ruiz escribe la A.C.J.M. con puntos. Decidí quitarlos porque citaré estas siglas sin ellos.

¹⁸ Desde el inicio de la década de los años treinta, existen discursos por parte del Vaticano que muestran interés en que los jóvenes participen en política de manera institucional, ya que era una forma de sujetarlos y restarles beligerancia. No obstante, de forma velada, desde los años de la Cristiada, veían posible que la LNDLR actuara en política. *Vid. Infra*, p. 16.

¹⁹ Carta de Ruiz a Montavón, 28 de septiembre de 1936, NCWC/CUA (Ortoll, 1987: 188).

la jerarquía eclesiástica ni de miembros de la ACM.²⁰ El presidente Mariano Alcocer insistía en que sus dirigentes

no deben ocupar puestos como dirigentes en obras de carácter económico social, como son los sindicatos, para evitar la confusión a que esto pudiera dar lugar y teniendo en cuenta las palabras de S. S. Pío XI, en su Carta Apostólica al Episcopado Mexicano: “La AC tiene el deber de preparar personas aptas para dirigir tales obras, de señalar los principios que deben orientarlas, y de dar normas directivas, sacándolas de las genuinas enseñanzas de Nuestras Encíclicas, sin embargo no debe tomar la responsabilidad en la parte puramente técnica, financiera o económica, que está fuera de su incumbencia y finalidad” (AACM. UIA, 1938).

De hecho, esta fue la postura que imperó durante esos años y vigiló que dirigentes de una organización no pertenecieran a la otra, lo que dilucidó el panorama a la larga.

Ortoll añade que católicos de todas las clases se fueron organizando, sobre todo en 1936, pues este movimiento tenía como objetivo la unión de los feligreses; para 1937, “Después de muchos años, los jesuitas y sus colaboradores laicos pudieron conformar lo que tantas veces habían pedido los obispos: un movimiento católico popular que contrarrestara pacíficamente las políticas anticlericales del gobierno. El nombre de este movimiento fue Unión Nacional Sinarquista (UNS)” (Ortoll, 1987: 189).

Por otro lado, y no menos importante, se consideraba que la UNEC estaba integrada por jóvenes con mayor preparación académica y que se unían en torno al pensamiento de la doctrina cristiana. Los asesores eclesiásticos encargados de la organización eran jesuitas que habían sido elegidos por el papa para hacerse cargo de la juventud, lo que le daba características particulares y, tal vez, fue uno de los elementos

²⁰ La Acción Católica Mexicana es la agrupación de laicos católicos –jóvenes, adultos, hombres y mujeres– organizada por la Iglesia.

de conflicto con la jerarquía eclesiástica promotora de los arreglos con el Estado en 1929. Los jesuitas buscaban educar cívica y políticamente en la conciencia católica y en la rigurosidad intelectual. En un inicio, esta organización era la Confederación Nacional de Estudiantes Católicos Mexicanos (CNECM) que, según algunas versiones, ciertos miembros del clero pretendieron desaparecerla para que se incorporara como una sección más de la ACJM.

Sin embargo, Luis Calderón Vega²¹ menciona que no fue así porque la CNECM recibió una bendición especial de Roma, traída por Ramón Martínez Silva²² en 1929 (Calderón Vega, 1962: 25). En abril de 1931 se conformó el comité organizador de lo que sería la Convención Iberoamericana de Estudiantes Católicos, integrada por los miembros del nuevo centro, con antiguos acejotaemeros y exintegrantes de la CNECM (Bernal Tavares, 2006: 281-282).

La convención fue un gran evento que sirvió para prepararlos “para el Congreso en Roma, a celebrarse dos años más tarde, que instalaría el llamado Secretariado Iberoamericano” (Baca Prieto, 2004: 148). En diciembre de 1931 se celebró dicha convención y fue “Allí [donde] conocimos la historia de la CNECM a la que nuestra convención daba proyecciones nacionales; pero a la que, para diferenciarla claramente de la CNE (Confederación Nacional de Estudiantes, neutra), se convino en llamar *Unión Nacional de Estudiantes Católicos*, la ‘Unec’, con espíritu más renovado, más universitario, más moderno” (Calderón Vega, 1962: 35). De Guadalajara asistieron Silvano y Vicente Camberos Vizcaíno, Carlos Cuesta Gallardo, Juan Fernández de la Vega, José Díaz Morales, Ramón Gracilita Partida, Alfonso Gutiérrez Hermosillo, Carlos Gómez Lomelí, Francisco López González, José María Partida y Guillermo Villalobos (Calderón Vega, 1962: 36 y 198).

²¹ Luis Calderón Vega fue miembro de la UNEC y fundador del Partido Acción Nacional. Escribió el libro de *Cuba 88*.

²² Ramón Martínez Silva fue un jesuita que se convirtió en el primer asesor de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos.

Sobre la UNEC, algunos de sus miembros decían que no hacía política porque no necesitaba, sino que los formaba para la responsabilidad: “en Cuba 88²³ y en la Universidad, universitarios católicos y católicos universitarios [...]. La UNEC tiene por fin la *coordinación de las fuerzas vivas de la juventud estudiantil* para atender los intereses de su clase según los principios católicos” (Calderón Vega, 1962: 95).

La UNEC surgió, como es de suponer, bajo los lineamientos de la Iglesia, con la supervisión de un asistente eclesiástico –jesuita desde su origen– pero con una cierta autonomía, más *de facto* que legal, con respecto a la ACM (Acción Católica Mexicana). [...] Por regla general los de la UNEC pertenecían a la clase media acomodada e incluso algunos a la elite mexicana, procedían casi todos, de las ciudades capitales del país. Los de la ACJM eran en su mayoría provincianos de clase media y escasos recursos (Aspe Armella, 2008: 95-96).

Monseñor Gregorio Araiza²⁴ dio un informe, a finales de febrero de 1936, titulado “La cuestión de los universitarios católicos en México”; en éste afirma que en 1930 la UNEC logró ser un grupo confederado a la Acción Católica, pero que hubo desacuerdos con algunos miembros que consideraban que debían depender de la ACM “apenas de nombre, constituyendo dos ramas del todo independientes de las dos ramas juveniles de la ACM”. El arzobispo de México rechazó la solicitud de autonomía, “siendo los Universitarios de índole explosiva y orientados sobre todo a la actividad política, de modo que su obra inmoderada

²³ Cuba 88 era el domicilio donde se reunían los miembros de la UNEC en la Ciudad de México.

²⁴ Ricardo Melgar B. (2012: 68) escribe que Gregorio Araiza fue “quien frecuentaba periódicamente el Vaticano a partir de diciembre de 1934”. Señala, además, que “fue quien diez años más tarde desde ese mismo lugar, remitiese un telegrama urgente al arzobispo primado de México para que siguiendo la cadena de mando eclesial Francisco González Arias, obispo de Cuernavaca y tío de Maciel, lo ungiese a la brevedad como sacerdote”. En la nota 1, el autor menciona que en enero de 1935 estuvo con el papa como superior de la orden de los josefinos de México.

podría atraer la persecución del Gobierno sobre el clero y sobre toda la Acción Católica. Los Universitarios recurrieron entonces al Delegado Apostólico, provocando así, la intervención del Comité Ejecutivo Episcopal, que les fue favorable” (S. RR. SS., 1936b).

Gregorio Araiza señaló que el presidente de la Junta Central de la ACM le escribió para mencionarle que desde 1932 la UNEC pidió erigirse como organización fundamental, pero que lo impidió un grupo apoyado por el padre Ramón Martínez Silva, lo que agudizó el conflicto entre ambas organizaciones. “Sus miembros nunca han querido recibir la credencial de la ACJM y, terminados los estudios se dispersan sin entrar en alguna organización católica; muestran indiferencia por la ACM y hostilidad hacia la ACJM” (S. RR. SS., 1936b).

Araiza le escribió a Giuseppe Pizzardo el 14 de marzo de 1936, para señalarle que, antes de que diera su respuesta, el arzobispo de México, Pascual Díaz y Barreto, le enviaba un consejo para resolver la petición del presidente de la Junta Central de la AC y le pedía que le manifestara “que si se concedía la fundamentalidad que piden los Universitarios, esos jóvenes no podrían continuar los importantes trabajos que han desarrollado en la Universidad, toda vez que conforme a los Estatutos de la Acción Católica no podrían seguir trabajando en la misma forma clamorosa y llamativa, etc.” Araiza añadió que el arzobispo enviaría una respuesta provisional esperando que Pizzardo resolviera en el siguiente sentido: “tiene todos los requisitos y merecería ser reconocida como Rama Fundamental; pero que por ahora no se le concede” (S. RR. SS., 1936b).

En una comunicación oficial que dirigió el arzobispo de México a la Junta Central de la ACM, reiteró lo planteado por Araiza: aunque “merecería ser reconocida como Rama Fundamental; pero que por ahora no se le concede” (S. RR. SS., 1936a).

Pero, dadas las circunstancias de lucha y la visibilidad de su acción es mejor posponer la declaración oficial de ese grado dentro de la ACM otorgándole sin embargo desde luego todos los derechos que, para el desarrollo de su acción, le correspondería como tal: exención del art. 16, represen-

tación permanente en la Junta Central y Diocesana, etc. Cuando cesen las circunstancias que ahora lo impiden, se procederá, sin más trámites, a darle la FUNDAMENTALIDAD, conforme propone el Excmo. Sr. Delegado Apostólico y opina el Ven. Comité Episcopal (s. RR. SS., 1936a).

Luis G. Bustos, presidente de la Junta Central de la ACM, emitió un documento titulado “Fundamentalidad de la UNEC”, en diciembre de 1935, que arroja una luz importante. Bustos puso como antecedente que la agrupación solicitó y obtuvo en 1931 su confederación a la ACM y un año más tarde hizo la petición ante la Asamblea Nacional para ser fundamentada, pero no lo logró (AHAG, 1935c).²⁵ Explicó que la UNEC no había cumplido sus deberes como sociedad confederada ni algunas obligaciones contenidas en los “Estatutos generales” de la ACM, pues sólo se había concretado a su actuación universitaria y no demostraba hasta ese momento que formara a sus miembros en el espíritu de la ACM. Añadió Bustos que “Con excepción de los años de 1932 y 1934, en los que se han celebrado Asambleas Nacionales para asistir a las cuales era necesaria la adquisición de la tésera, sólo en estas dos circunstancias ha dado la UNEC alguna cantidad a título de pago de tésera, negándose en las dos ocasiones a recibir la tésera de la ACJM que le correspondía” (AHAG, 1935c).

De esta manera, Bustos exaltaba a la ACJM y ponía en entredicho a la UNEC, con el propósito de argumentar por qué no debía ser una organización fundamentada de la ACM y agregó lo siguiente:

Pero deseando la Junta Central demostrarle, una vez más, su buena voluntad, ha tomado la siguiente resolución que se somete a la consideración del V. Episcopado.

Proporcionar a la UNEC una nueva oportunidad para que demuestre que su capacidad como organización de Acción Católica, al efecto se le da un

²⁵ Así lo había manifestado Araiza.

plazo, no menor de dos años, para demostrar dicha capacidad, en la forma siguiente:

I. - Que compruebe dar a sus socios una formación integral cristiana, conforme al espíritu de la Acción Católica.

II. - Que compruebe tener espíritu de solidaridad y armoniosa cooperación con toda la ACM, especialmente con la organización que corresponde a sus miembros.

III. - Que, entre tanto, dé pruebas de su interés de participar en la ACM cumpliendo fielmente todo lo dispuesto por los estatutos generales para las sociedades confederadas, y prestando los servicios de cooperación que le sean demandados por la junta central (AHAG, 1935c).

Luis G. Bustos le escribió al arzobispo Francisco Orozco y Jiménez para insistirle en que debía determinarse que la UNEC no podía ser una organización fundamental de la ACM y pedía que así lo determinara el v Congreso (AHAG, 1935b). El delegado apostólico Ruiz y Flores le envió una carta a monseñor Pizzardo, el 15 de julio de 1937, en la que señaló que la Junta Nacional de la ACM había presentado un recurso para que anulara el acuerdo dado por Díaz y Barreto sobre la fundamentación de la UNEC. Asentó que ya tenía conocimiento de que Miranda y Dávila habían escrito a Roma en el mismo sentido, lo cual le parecía inoportuno, ya que Jaime Castiello,²⁶ asesor de los unécicos, “comenzó con verdadero tacto la unión de Jóvenes Católicos y así sería bueno dejar las cosas como están, bajo la vigilancia y suprema dirección de Mons. Arzobispo Luis María Martínez”. Añadió que le recordaba nombrar cuanto antes a Martínez también como director pontificio de la ACM (S. RR. SS., 1930b).

Sin embargo, Baca Prieto refiere que se le retiró la designación de rama fundamental de la ACM y se le declaró organización confederada en dicho congreso de diciembre de 1940.

²⁶ Jaime Castiello fue el jesuita asesor de la UNEC sólo en 1937, debido a que murió en diciembre de ese año en un accidente automovilístico.

La búsqueda de la fundamentalidad se perfiló claramente en el v Congreso, donde se señaló que las conferencias dadas por los unécicos se debían a que la querían al estilo de otros países, pero las condiciones específicas del nuestro lo desaconsejaban por la costumbre que tenían los universitarios mexicanos de mezclar la política en sus actividades de apostolado, cuestión que a la larga traería más problemas que beneficios (Baca Prieto, 2004: 104-105).

Este debate refleja las tensiones entre miembros de la jerarquía eclesiástica y los jesuitas, en donde ambos tejían redes de relaciones que buscaban fortalecer sus objetivos.

Después de Castiello fue nombrado asesor eclesiástico el padre jesuita Julio Vértiz, quien permitió la injerencia de los grupos secretos/reservados dentro de la UNEC. La presión de la ACM sobre dicha Unión, con la que siempre había tenido problemas, retomó el viejo asunto de la fundamentalidad, que fue usado para darle muerte, pues por inanición no se había logrado. El conflicto llegó por fin a su punto culminante en 1944. La jerarquía, en voz de los consejeros de la ACM, dictó el juicio final al desconocerle a la UNEC el derecho que había ganado como miembro confederado de la ACJM (Baca Prieto, 2004: 202). Con ello dos organizaciones perdieron fuerza y muchos de sus miembros, tanto de una como de otra, participaron en la formación del PAN. Esto lo hicieron posible los jóvenes que querían participar en política y encontraron una institución de canales abiertos para sus objetivos.

ACCIÓN CATÓLICA, ACCIÓN CÍVICA Y ACCIÓN POLÍTICA

La guerra cristera había desenmascarado los conflictos internos dentro de la jerarquía eclesiástica, así como las discrepancias con algunos laicos. El Vaticano buscó cuidarse de no ser manipulado por alguno de los grupos en pugna. Uno de los objetivos de la Santa Sede fue controlar a los jóvenes dentro de las organizaciones católicas. Las pugnas entre ellas, los asesores eclesiásticos y la misma jerarquía pusieron

en el centro del debate la conveniencia de formar un partido político. El discurso era ambiguo y cambiante. En ese momento, las encíclicas prohibían a los católicos participar en política, pero ese discurso se fue diluyendo porque el Vaticano y la jerarquía eclesiástica vieron la pertinencia de canalizar la beligerancia de los jóvenes en agrupaciones políticas católicas no confesionales, que buscaran un mundo más justo de acuerdo con las enseñanzas de la Iglesia.

Desde los años veinte, antes de la misma Cristiada, la Santa Sede recibía documentos sobre la formación de partidos políticos. Se hablaba en 1923 de un partido llamado Partido Nacional Republicano; aclaraban sus integrantes que no pensaban convertirlo en un partido clerical, pero exigirían que los respetaran como católicos. Sus lineamientos irían de acuerdo con los principios católicos. Firman varias personas, entre las que resaltan Rafael Ceniceros y Villarreal y Miguel Palomar y Vizcarra (s. RR. SS., 1923). En una carta a un sacerdote josefino en Roma, Palomar y Vizcarra se quejó de las condiciones de México, de la división del clero y de la postura ambivalente de la jerarquía eclesiástica y el Vaticano en cuanto a su opinión sobre la participación de los católicos en política (s. RR. SS., 1924).

En febrero de 1926, Pío XI envió una carta *Paterna sane sollicitudo* “sobre la injusta situación de la Iglesia en México y normas para promover allí la Acción Católica”, dirigida al arzobispo de México, José Mora y del Río, y al episcopado nacional en la que condenaba las leyes de México, el ataque del gobierno a la Iglesia y los favores que recibía la Iglesia cismática.

La carta papal concluye con una serie de normas prácticas: los obispos, clero y Acción Católica deben abstenerse de toda labor política partidista, a fin de no dar ocasión al enemigo para hostilizar a la Iglesia; no se deberá por ello formar partido católico alguno ni escribir sobre temas políticos en la prensa. Sin embargo, según Pío XI, tal abstención no supone dejar de ejercer los propios derechos civiles ni que los sacerdotes se alejen de toda preocupación cívica o política, sino que, por el contrario, se duplicarán los esfuerzos para que los jóvenes y obreros, de modo es-

pecial, sean capacitados con todo empeño en estos compromisos (Romero de Solís, 2006: 357).

El papa insistía en ello porque no quería tener conflictos con el gobierno mexicano, aunque de manera velada no se oponía del todo al reiterar los derechos civiles de los ciudadanos. El conflicto que se dio sobre la ACJM y a su vez las tensiones por la fundamentalidad de la UNEC, estaban inmersos en la discusión velada-aparente sobre la pertinencia de la acción política de la juventud mexicana. Lo que buscaban la jerarquía eclesiástica y la Santa Sede era que no se les salieran los jóvenes de control y marcarles las pautas sobre el tipo de participación política que se les toleraría.

El 4 de febrero de 1930, la Secretaría de Estado Vaticano le escribió a monseñor Ruiz y Flores para recordarle que la participación de los “laicos en la Acción Católica tenía fines de afirmaciones, difusiones y la defensa de los principios católicos individuales, familiares y sociales [...]” (S.R.R. ss., 1930a). Hacía hincapié en las diferencias entre la Acción Católica y los partidos políticos:

Un partido político [...] es una agrupación de ciudadanos, que acuerdan ciertos medios para el bien público, con medios legales y honestos, lealmente buscan hacer prevalecer e implementar el juicio práctico. Si el partido está formado por católicos, incluso dentro del partido, deben poner los intereses de la religión y la Iglesia ante el interés privado y el partido, incluso como parte –si quiere ser una herramienta para servir a la causa de Dios– debe ajustarse a las directivas que la jerarquía (y en su dependencia de la Acción Católica) da lugar a cuestiones religiosas y morales, y en todos los demás asuntos puede moverse libremente para la implementación de su programa particular. El partido también debe abstenerse de actitudes que en cualquier caso perjudiquen los intereses de la Iglesia y de la nación: lo que es además ventajoso para la nación, porque uno no puede dar el verdadero bien de la nación en contraste con los intereses de la Iglesia y de Dios (S.R.R. ss., 1930a).

De acuerdo con las directrices de la Santa Sede, la Acción Católica era una expresión de la actividad de la Iglesia y dependía directamente de la jerarquía, por lo que tenía que permanecer ajena a cualquier partido y lo mismo debían hacer los católicos (S. RR. SS., 1930a, “Carta al cardenal Bertram”, 12 de noviembre de 1928). Al mismo tiempo reconocían lo siguiente: “no podemos negar que una fuerza política organizada (un partido), compuesta por católicos, es útil para la Iglesia y para la Acción Católica y que a veces puede ser necesaria. En estos casos, incluso si el partido opera bajo su propia responsabilidad, debe ser dirigido por católicos de fe, y cuando debe defender intereses religiosos, debe ajustarse absolutamente a las directivas que la Jerarquía establece para los católicos” (S. RR. SS., 1930a). Para la Santa Sede, “la Acción civil debe de ir de acuerdo a una cuestión sobrenatural. La Acción Católica debe defender los valores individuales, de la familia y de la sociedad. Insiste que debe de estar bajo los lineamientos de la jerarquía eclesiástica” (S. RR. SS., 1930a).

En enero de 1932, en un documento firmado por Pizzardo, el Vaticano señaló que “Por lo que corresponde a la formación de un partido político, conviene tener presentes los siguientes puntos: a) no es oportuno que el episcopado, el clero y los católicos, en cuanto tales, formen un partido político que pudiera ser tenido como representativo de la Iglesia y de la religión católica; b) tampoco los laicos deberán formar partido ‘católico’ en el sentido señalado, es decir, que involucre a la Iglesia en luchas y cuestiones políticas”.²⁷ Añade a continuación: “Sin embargo, el episcopado con prudencia y sin comprometerse, procure la formación, por parte de algunos laicos distinguidos, de un partido político que, sin denominarse católico para evitar todo equí-

²⁷ Prot. 13/32, 7 pp., citado por Manuel Olimón Nolasco en el artículo (en prensa) titulado “Meses dramáticos para la Iglesia en México: diciembre de 1931 a febrero de 1932”. El historiador señala que tomó los datos de los documentos emitidos por la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios; más específicamente de la parte correspondiente al pontificado del papa Pío XI (1922-1939) del Archivo Secreto Vaticano, citado por Fernando M. González (2019: 218).

voco, esté basado en principios cristianos y garantice la defensa de Dios y de la Iglesia”.²⁸

En un informe escrito por Leopoldo Ruiz y Flores al cardenal Pacelli sobre la situación política de México, éste apunta que, en las elecciones de México en 1934, uno de los candidatos fue el abogado Gilberto Valenzuela,²⁹

designado por una confederación de los partidos de oposición, entre los cuales estaba el de la “Acción Nacional”,³⁰ formado por la Liga Nacional de la Defensa de la Libertad. A última hora este candidato se retiró porque exiliado en los Estados Unidos el gobierno no lo deja entrar, y porque sus partidarios prevén que no habrá ni libertad ni justicia en las elecciones. El programa de este candidato era favorable para la Iglesia. La “Acción Nacional” no resuelve aún lo que tendrá que hacer (S. RR. SS., 1934).

El 30 de diciembre de 1935 Pascual Díaz y Barreto le dice a Mariano Navarro, O.P.,³¹ que esté muy al pendiente de los mandatos de la Santa Sede y de los estatutos de la ACM, “prohibiendo que los dirigentes de esta institución sean también dirigentes de la Acción Cívica, pero dejando en libertad a los católicos para que como ciudadanos hagan valer sus derechos que la constitución misma les reconoce” (S. RR. SS., 1935). En el fondo era el mismo discurso: no permitas que sean visibles, pero ellos están en su derecho de cumplir sus deberes como ciu-

²⁸ Olimón Nolasco, citado por González (2019: 219), señala lo siguiente: “Este último párrafo había sido ya citado por Hugh G. Campbell en su libro *La derecha radical en México, 1929-1939* (México: SepSetentas, 1973: 31) que a su vez lo había extraído de monseñor Leopoldo Lara y Torres. *Documentos para la historia de la persecución religiosa en México* (México: Jus, 1954: 986-987)”.

²⁹ Nacido en Sonora en 1891. Participó en la Revolución junto a Carranza, firmó el Plan de Agua Prieta y el Plan de Hermosillo. Trabajó en distintos lugares en el poder judicial y estuvo también fuera de México como ministro plenipotenciario en varios países. Murió en 1978.

³⁰ No se refiere al PAN fundado en 1939 y que todavía existe.

³¹ Mariano Navarro Muñoz (1871-1952) nació en Atotonilco, Jalisco.

dadanos. Coincide con la visión de los dirigentes de la ACM, es decir: participen pero no tengan funciones en dos grupos a la vez.

Los mensajes de la Santa Sede resultaban paradójicos: Pío XI lanzó la encíclica *Divini Redemptoris* sobre el comunismo ateo el 19 de marzo de 1937, lo que daba mayores elementos del enfrentamiento entre los jóvenes que estaban a favor o en contra de la educación socialista. La encíclica consideraba que el comunismo era una amenaza para la Iglesia, motivo por el cual no podía callar, y que avivaba los ánimos de los jóvenes y del clero. En consecuencia, la Santa Sede vio la necesidad de suavizar la relación con México, motivo que llevó a que Pío XI escribiera la carta *Firmissimam constantiam* (*Firmísima constancia*) al episcopado mexicano, emitida el 28 de marzo de 1937 (Pío XI, 1937). El documento establecía que era necesario denunciar las injusticias, pero cuidando que no se legitimara el uso de la violencia so pretexto de proteger a las masas. A lo largo de la carta se fue resaltando la necesidad de formar a los católicos en una actividad social. Aunque todavía en ese momento no se aceptaba abiertamente la participación política de los laicos, parecía que el Vaticano estaba encontrando un medio para canalizar el descontento de los católicos y lograr, a través de ciertas organizaciones, establecer el “reino de Dios en la Tierra”.

Ya hemos indicado algunas actividades que, aunque no le son contrarias, caen fuera del campo de la Acción Católica, como serían las actividades de partidos políticos y las de orden puramente económico-social. Pero existen otras muchas actividades benéficas que se pueden agrupar en torno al núcleo central de la Acción Católica, cuales son las Asociaciones de Padres de Familia para la defensa de las libertades escolares y de la enseñanza religiosa, la Unión de Ciudadanos para la defensa de la familia, de la santidad del matrimonio y de la moralidad pública (*Firmissimam constantiam*, 1937, núm. 32).

Tal vez las condiciones de México le permitieron a la Santa Sede entender que un enfrentamiento con el Estado sólo llevaría a alejar aún más a la jerarquía eclesiástica de los católicos. Por ello, se había insistido

en la necesidad de que la LNDLR no optara por una participación política en un partido, sino que suavizara su posición y fuera insertada en la nueva Acción Católica. El discurso de la Iglesia parecía acceder a que los laicos se involucraran abiertamente en política de manera institucional y eliminaran como opción de cambio la violencia. La condición que había puesto es que quienes dirigieran la Acción Católica no lo hicieran en agrupaciones francamente políticas.³² Las tensiones en Europa se habían profundizado, la fuerza de los gobiernos dictatoriales y el enfrentamiento con los países del Eje, así como la inconformidad del clero norteamericano y la actitud “tolerante” del Estado mexicano, beneficiaron una postura diferente hacia México. Las cosas parecían tomar otro rumbo. La solidaridad de la Iglesia mexicana con el gobierno de Lázaro Cárdenas por la expropiación petrolera, distendió aún más las relaciones tirantes entre ambas instituciones.

LAS PECULIARIDADES DE UNA GENEALOGÍA: PAN JALISCO

El Partido Acción Nacional fue fundado en septiembre de 1939, cuando México, según las palabras de Manuel Gómez Morin, atravesaba por una “situación intolerable: una amenaza inminente de pérdida de la libertad” (Wilkie y Monzón, 1978: 55-56, citado en Castillo Peraza, 1995: 33). El PAN reunió a estudiantes, profesores, profesionistas y empresarios pertenecientes a las clases media y media alta urbanas, así como a trabajadores de centros urbanos. Los fundadores le dieron una personalidad al naciente partido, entre quienes destacan las figuras –además de la de Gómez Morin y Efraín González Luna– de Miguel Estrada Iturbide, Rafael Preciado Hernández, Gustavo Molina Font y Aquiles Elorduy, entre otros. La participación política era un elemento central para solucionar los problemas económicos y sociales, pero obtener el poder todavía tomaría tiempo. El fortalecimiento

³² Para este tema es importante el papel de La Base y las Legiones como grupos secretos, y también el sinarquismo. En este texto no abordaré esos temas, no por falta de importancia sino por otras limitaciones.

y la organización de la ciudadanía eran elementos primordiales en el discurso panista para lograr “una patria generosa”.

En esta parte del texto no pretendo hablar de una historia del partido ni de los aspectos doctrinales,³³ sino de aquellas peculiaridades que permitieron la genealogía del PAN en Jalisco. El conflicto por la imposición de la educación socialista y todo lo que implicó dentro de los dos escenarios descritos –la relación entre la tensión y la armonía entre las organizaciones católicas en la búsqueda de establecer los principios católicos, la creación de sociedades secretas/reservadas en la localidad–, permitieron que el PAN en Jalisco se nutriera de grupos que rechazaron la secrecía cuando conocieron o tomaron conciencia de la relevancia de ello. Es importante considerar que en el presente escrito no me adentraré en la historia del partido; simplemente quiero plantear los accidentes que removieron aquello que se pensaba inmóvil y generó la genealogía al estilo Foucault.

Las condiciones concretas permitieron la emergencia del PAN en Jalisco, cuyo punto central fue la invitación de Gómez Morin a Efraín González Luna, abogado jalisciense de prestigio no sólo regional sino nacional, a formar un partido político.³⁴ No sólo eso, sino que González Luna, exmiembro de la ACJM, le dio forma doctrinal al partido de acuerdo con los principios del catolicismo. Además, se convirtió en el eje central del partido en Jalisco y fue otro eje en la red de relaciones del partido en otros estados de la República. La emergencia se dio durante varios meses de 1939. Jalisco fue uno de los estados más emblemáticos y Guadalajara se constituyó en su sede. Desde marzo de 1939 ya se fraguaba la organización del Comité Regional de Jalisco de Acción Nacional. Entre quienes habían aceptado formar parte de él estaban “los señores Dr. Alejandro Ramírez, Ing. Ignacio Díaz

³³ Véase Laura Alarcón Menchaca (2008: 59-86).

³⁴ La estrecha relación entre Efraín González Luna y Manuel Gómez Morin se dio desde 1934. Varios proyectos conjuntos unen a estas dos personalidades (González Luna y Gómez Morin, 2010).

Morales, Ricardo Quiroz, Lic. Francisco López González³⁵ y Lic. J. Ernesto Aceves” (APEGL, 1939, exp. 1).

El 20 de abril de 1939, González Luna le informaba a Gómez Morin sobre los avances de la organización en la ciudad; le refería que no habían sido tan trascendentales, pues por asuntos de trabajo y de salud de los diferentes miembros del Comité Regional³⁶ no se habían podido formalizar ciertas cuestiones: “Tal vez lo que falta es el animador y director de hecho, necesario siempre en estas obras [...]. Yo no sirvo para el caso ni asumiré nunca ese papel”. Su renuencia a tomar el cargo de presidente del Comité Regional en Jalisco la acompañó diciendo que “solo estudiantes y profesionistas jóvenes asumen responsabilidades franca y generosamente, al lado de obreros con virtudes cívicas que la mayor parte de los jefes de empresa y, en general, hombres ‘importantes’, son incapaces de practicar y aun de concebir” (APEGL, 1939, exp. 2).

Por otra parte, González Luna refirió que “Los Srs. Lics. Arce y Robles León no aceptarán formar parte del Consejo Regional”, mientras que en el caso del doctor Banda dijo que éste sí aceptaría, pero que tal vez no sería conveniente para el partido su incorporación, debido a que en ese momento fungía como rector de la Universidad Autónoma de Guadalajara (APEGL, 1939, exp. 2). Considerar este comentario de González Luna es relevante para el tema, ya que él había formado parte de la UAG en 1935, pero salió de ahí no sé exactamente cuándo ni cómo. Sin embargo, vale la pena leer la versión de Enrique Morfín González,³⁷ hermano de la esposa de González Luna. Parece ser que González Luna se retiró de la UAG en 1937, año en que toma la recto-

³⁵ Recomiendo consultar la obra de Fernando M. González (2019). Para conocer más de esta persona recomiendo la entrevista que González le hizo (Guadalajara, 27 de septiembre de 1985, p. 303 y ss.).

³⁶ Considero que se refiere al Comité Organizador del partido, que fue dividido en secretarías para separar funciones.

³⁷ Enrique Morfín, hermano de Amparo Morfín de González Luna, fue miembro importante del sinarquismo. No es materia de este texto, pero él tuvo estrecha relación con varios miembros del partido en Jalisco. Consúltese la obra de Fernando M. González (2019: 308).

ría el doctor Fernando Banda, cuando se dio cuenta de la organización secreta de Los Tecos.³⁸ En 1939, Efraín no hizo mención a Gómez Morin sobre esta situación, pero simplemente señala que “tal vez no sería conveniente” que pasara a formar parte del Consejo Regional del PAN.

Gómez Morin contestó en carta fechada del 24 de abril del mismo año. Sobre el doctor Banda, mencionó lo siguiente:

Como usted recordará, él mismo planteó desde luego, la necesidad de separarse de su cargo actual, antes de prestar una adhesión ostensible a nuestra empresa. Y como creo que es más importante ahora la atención del cargo que le está confiado, me parece que basta con mantener el contacto con él, contar con su consejo y con su ayuda, y saber que fundamentalmente está de acuerdo en la labor, y cuando sea preciso, él lo hará abiertamente (APEGL, 1939, exp. 3).

Asimismo, Gómez Morin le dio consejos de cohesión para el Comité a González Luna; por ejemplo, que “la organización por grupos, facilita extraordinariamente el trabajo”, pues se trataba de dividir y delegar asignaciones para que cada miembro tuviese una labor concreta; que auspiciara también un mayor alcance de difusión para el partido, con el propósito de adherir a nuevos integrantes; “que se convierta en una cooperación activa, y dé a cada miembro, la oportunidad verdadera de ser autor de la obra común” (APEGL, 1939, exp. 3).

Asimismo, Gómez Morin le externó la importancia a Efraín de que presidiera el Comité en Jalisco: “Entiendo muy bien que para usted sea imposible tener la jefatura *de jure*; pero solo usted puede tener la función de animador, de iniciador. Especialmente en este periodo previo, en el que lo fundamental es el contacto humano, solo una persona tan rica como usted en las cosas que dan valor a ese contacto,

³⁸ De hecho, Fernando Banda dejó la rectoría en 1959, año de su fallecimiento. Ya para esa fecha era “conocida” la sociedad secreta o “reservada”. También se había fundado el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), reflejo de la fractura con los jesuitas.

puede cumplir tal misión” (APEGL, 1939, exp. 3). Finalizó su misiva con estas palabras: “Perdone usted, pues, que lo siga molestando. La responsabilidad de los hombres buenos es muy grande, y sus consecuencias siempre son pesadas” (APEGL, 1939, exp. 3).

Los consejos de Gómez Morin parecieron rendir frutos de inmediato. González Luna le informó el 27 de abril que el Comité había acordado dedicar atención a la organización; el organigrama provisional quedó de la siguiente manera:

“Presidencia y Organización: Licenciado Francisco López González; Estadística: Ingeniero Ignacio Díaz Morales; Administración: Licenciado J. Ernesto Aceves; Tesorería: Ricardo Quirós; Relaciones: doctor Alejandro Ramírez; Estudio y Propaganda: doctor Salvador Urzúa”. La ausencia de González Luna en la presidencia fue notable, su renuencia era persistente; aclaró que “Sigo dispuesto a trabajar por Acción Nacional, cuanto me sea posible. Mis comentarios sobre mí mismo y sobre otros, no implican desaliento, sino solamente realismo” (APEGL, 1939, exp. 4).

En este proceso de cohesión del Comité Regional en Jalisco, el deseo de incidir por parte de los miembros de la UAG era constante. El 2 de mayo de 1939, Gómez Morin informó a González Luna que Dionisio Fernández³⁹ y Ernesto Robles León habían ido a visitarlo; le habían dejado una carta del doctor Banda, donde externaba que “los muchachos universitarios de Jalisco se han extrañado de no haber sido invitados por el señor Lic. González Luna” (APEGL, 1939, exp. 6). Aunado a ello, Gómez Morin le comentó que Dionisio Fernández aseguró que “todos los elementos de la Federación están dispuestos a cooperar, y desde luego listos para platicar con usted [con MGM]”.

Prosiguió con su carta y le refirió a González Luna lo siguiente:

³⁹ Dionisio Fernández Sahagún fue uno de los fundadores de la UAG y falleció en el accidente aéreo cerca de Guadalajara en el año de 1958. Fue un momento muy álgido en el conflicto entre Los Tecos y Efraín González Luna.

A mí me apena molestar a usted con ese asunto; no sé ni quiero saber todos los particulares que en él se debaten; pero sí entiendo que hay distanciamiento considerable entre grupos universitarios en ésa, y tendría mucho gusto de ver que ese distanciamiento se resuelve en cooperación, dentro de una obra común. Por ello, y por lo que estos mismos jóvenes me dicen respecto de su deseo de trabajar con usted y como usted les indique, me permito suplicarle que, si no hay inconveniente mayor, se sirva de platicar con el señor Dr. Banda, y ver si sería posible que, por ejemplo, todo el trabajo en la sección estudiantil, quedara bajo la directa vigilancia de usted, y encargada a las personas de la Federación que usted elija (APEGL, 1939, exp. 6).

El 26 de mayo Efraín contestó la misiva. Mencionó que el asunto con el doctor Banda no sería posible, pero que “ese punto lo discutirían personalmente” (APEGL, 1939, exp. 8). Gómez Morin respondió con carta fechada el día 29: “en el asunto de los jóvenes de la Autónoma, como dije a usted, no he querido hacer otra cosa que tenerlo informado de lo que a mí me dicen. La veracidad o la importancia de estos informes que me dan, serán juzgados por usted, y usted será el que decida sobre lo que haya que hacer al respecto” (APEGL, 1939, exp. 9).

No tengo conocimiento de si se dio esa entrevista y, por las fuentes que conozco, González Luna, al menos en ese momento, no expresó claramente la existencia de un enfrentamiento.⁴⁰ La negativa de González Luna era firme pero no explícita, por lo que Gómez Morin no comprendía la razón de su actitud. Esto hace suponer que el secreto se mantenía o, más bien, se reservaba para unos cuantos. No sabemos a ciencia cierta cuándo González Luna rompió con Los Tecos. Su actitud discreta no permite dilucidar el momento de ruptura de González Luna con la UAG.

⁴⁰ Las desavenencias entre Efraín González Luna y Los Tecos fueron más que públicas en los años cuarenta y aún más en los cincuenta, cuando la tensión fue tal que la ruptura fue insalvable.

Los trabajos de adhesión al partido en Jalisco continuaron. Jesús Camarena, Salvador Asencio, J. Trinidad Flores, Isidro Santana, Francisco Parra, los hermanos Guillermo y Jaime Robles y Martín del Campo y Silvano Camberos⁴¹ (APEGL, 1939, exp. 13), todos vecinos de la zona centro de Guadalajara, se habían adherido a las filas de Acción Nacional en Jalisco.⁴² En estos momentos la discusión era sobre la formación de un comité organizador del partido en el estado. Al tomar la dirección de este comité, González Luna se resistía; sin embargo, él se convirtió en el supervisor. La Asamblea Constitutiva del partido se dio en septiembre de 1939, fecha en la que se conmemora el aniversario de la institución.

La organización del partido, no sólo en el estado, emulaba la organización que tenía la ACJM, es decir, los círculos de estudio, las conferencias y la división del comité en secretarías. De esa manera se crearon vínculos sólidos entre sus miembros. En el caso de Jalisco, las reuniones periódicas en los círculos de estudio y las conferencias dieron un sentido de pertenencia a las bases y marcaron las directrices ideológicas del partido. No fue un caso exclusivo de la entidad, pero la presencia de González Luna –uno de los grandes ideólogos de Acción Nacional– sí le imprimió un carácter especial.

El 10 de abril de 1940 se instaló el Consejo Regional en Jalisco, “que estableció criterios y normas generales de acción obligatorias para dicho comité y los comités locales” (APEGL, 1939, exp. 15); entre sus funciones, el Consejo tenía la capacidad de designar funcionarios de partido, por lo que, en la fecha indicada, no sólo se instaló el Consejo Regional, sino que también se designó a los funcionarios del Consejo: Efraín González Luna, presidente; Felipe Reyes, vicepresidente; José

⁴¹ Silvano Camberos participó en la Unión Nacional de Estudiantes Católicos.

⁴² En un trabajo posterior analizaremos precisamente cómo el PAN Jalisco estuvo formado por miembros de las dos agrupaciones de jóvenes católicos. Las redes se configuraron en un entramado difícil de dilucidar. En este momento sólo puedo mencionar que algunos provenían de la UNEC, otros de la ACJM y otros más estuvieron en una de éstas, pasaron con Los Tecos y terminaron formando parte del PAN.

Gutiérrez Hermosillo, secretario, y Dr. Alejandro Ramírez, subsecretario. Mientras que “el Comité quedó integrado por sus antiguos componentes (Pancho López, Ernesto Aceves, Ricardo Quirós, Nacho Díaz Morales, Alejandro Ramírez y Salvador Urzúa)” (APEGL, 1939, exp. 16). A pesar de la resistencia de González Luna a dirigir el PAN en Jalisco, se convirtió en el presidente del Consejo Regional y fue la figura central y determinante en la genealogía del partido en la entidad.

En enero de 1941 se formó el Comité Regional y Gómez Morin le insistió, en una carta fechada el 11 de enero: “Vi la planilla para el Comité Regional. ¿No piensa usted, como algunas veces platicamos, quedar como jefe del Comité oficialmente, y como presidente del Consejo?” (APEGL, 1939, exp. 3). González Luna respondió el 14 de enero:

Por lo que ve a la Presidencia del Comité Regional, se trató la cuestión en una de las sesiones anteriores, habiéndose considerado preferible que continúe el sistema actual, con la descentralización de labores mediante las Secretarías que mencionan en la plantilla que me permití enviarle. Yo indiqué mi disponibilidad para aceptar la Presidencia, si se consideraba conveniente este sistema. De hecho asisto a casi todas las sesiones y ejerzo funciones equiparables a las de Presidente del mismo Comité [...] creo que es preferible despersonalizarla por lo que a mí respecta, para asegurar funcionamiento normal del Comité independientemente de mi presencia en él; y, por otra parte, el ejercicio del cargo de Presidente me obligaría a estar presente en una multitud de actos y a participar personalmente en labores que físicamente estoy imposibilitado para atender, entre otros motivos, por el estado de mi salud. Con todo, dejé la resolución del caso a los miembros del Comité, quienes prefirieron adoptar el sistema antes indicado [...]. Le ruego decirme francamente lo que piense sobre el particular (APEGL, 1939, exp. 5).

Sobre los criterios de González Luna, Gómez Morin contestó en carta del 16 de enero: “Si traté el asunto de la presidencia, fue sólo por el recuerdo de que ya antes habíamos hablado sobre el particular señalando la posibilidad de que ello serviría para eliminar pequeñas difi-

cultades internas de trabajo. Por supuesto creo que es mejor que usted quede libre de los cargos importantes del puesto" (APEGL, 1939, exp. 6). El 29 de enero de 1941 (APEGL, 1939, exp. 9), se nombró a los integrantes del Consejo y del Comité Regional, quienes rindieron protesta y tomaron posesión del cargo designado ese mismo día. A pesar de que dejó la dirigencia un poco antes de ser nombrado candidato a la presidencia (1952), *de facto* era el líder del partido en Jalisco. No podemos entender al PAN en Jalisco sin la presencia de González Luna.

CONSIDERACIONES FINALES

Las peculiaridades de las condiciones de Jalisco durante los primeros decenios del siglo xx permitieron la genealogía del PAN en la entidad con singularidades en las que vale la pena reflexionar. En esos años, Jalisco se caracterizó por su oposición a las reformas propuestas en la Constitución de 1917, especialmente en materia educativa y en relación con la Iglesia católica. Esta oposición se acentuó con la reforma al artículo 3º constitucional que planteó Lázaro Cárdenas. La imposición de la educación socialista en la década de los treinta desencadenó una de las grandes tensiones sociales que se manifestó en el conflicto universitario y en los grupos de católicos que pugnaban por la libertad de los padres a decidir por la educación de sus hijos.

En cuanto al conflicto universitario, las fracturas terminaron siendo insalvables. La creación de la primera universidad privada de México, la UAG, significó el rompimiento entre dos proyectos: la educación socialista y la libertad de cátedra. Sin embargo, más pronto que tarde la UAG demostró que no defendía lo que ponderaba; al contrario, se convirtió en el instrumento de una sociedad secreta/reservada, Los Tecos, que se formó bajo la dirección de jesuitas y con la simulada anuencia de miembros del clero mexicano.

Las organizaciones de jóvenes católicos, la ACJM y la UNEC, abastecieron a miembros tanto de la sociedad secreta como de la fundación del PAN. Las tensiones entre ellas eran un reflejo de las disputas internas en la jerarquía eclesiástica y entre ésta y los jesuitas.

Los conflictos que se suscitaron cuando la Santa Sede ordenó la desaparición de la vieja ACJM y la creación de la nueva, mostraron las contradicciones dentro del clero. Además, también se dio una fuerte tensión en la UNEC por el intento de algunos grupos de convertir a dicha organización de jóvenes universitarios en una organización fundamentada de la ACM. Por un lado, miembros de ésta consideraban que no era digna de formar parte de la Acción Católica de esa manera y, por el otro, miembros de la UNEC y algunos asesores no estaban dispuestos a someterse a los lineamientos más rígidos de la ACM. Todo ello dejaba ver las actitudes ambiguas del Vaticano, del clero regular y de la jerarquía eclesiástica: jugaban entre el control y la simulada independencia. Trataban de evitar disimuladamente –y a veces no tanto– que los jóvenes católicos participaran en política. Esto propició la formación de organizaciones secretas/discretas como Los Tecos, que buscaron actuar dentro de la secrecía. Sin embargo, no todos los grupos fueron así, lo que demostró que éstos –unidos en torno a la doctrina católica– no eran lo homogéneos que el Vaticano quería (Alarcón Menchaca, 2010: 57-119), lo que ha sido el reflejo de las contradicciones de las mismas instituciones.

Un punto central terminó siendo la actitud de la Santa Sede. Durante los primeros decenios del siglo xx se oponía a la participación de los católicos en la política. La guerra cristera en México reflejó que los católicos no estarían dispuestos a quedarse cruzados de brazos frente a la actitud del gobierno mexicano. A la vez, los arreglos entre la Iglesia y el Estado demostraron que los católicos tenían que disciplinarse y aceptar los lineamientos del Vaticano. Posteriormente, la reforma educativa revivió los sentimientos de los católicos y la Iglesia procedió a disciplinarlos mediante algunas organizaciones, pero se dio cuenta de que si no permitía la acción cívica, volverían los jóvenes a la beligerancia. De esa manera, la Iglesia católica, a través de documentos papales y de los lineamientos a la jerarquía eclesiástica, los condujo a abrir la opción de participar en partidos políticos que se propusieran llevar a la esfera pública principios que no atentaran contra la doctrina social cristiana.

Así pues, la genealogía del PAN en Jalisco estuvo cruzada por estos acontecimientos que fueron tejiendo de manera fina y delicada una relación complicada, por no decir conflictiva, entre los grupos. La emergencia se dio por esos puntos de intersección y de ruptura que “remueven lo que parecía inmóvil y fragmentan lo que se pensaba unido”. El partido significó ser la institución que encaminó la vida política de los católicos fuera de la secrecía, fuera de la tutela de la jerarquía eclesiástica y fuera del dominio de los jesuitas.

Los católicos que se habían formado en instituciones educativas en manos del clero y en organizaciones de jóvenes católicos ya estaban preparados para formar instituciones políticas de acuerdo con el mensaje cristiano. El Vaticano estaba dispuesto a abrir estas opciones para quitarles a los jóvenes la beligerancia.

A pesar de que González Luna en ese momento de 1939 no hizo mención a una tensión o fractura con los miembros de la UAG, buscó la forma de evitar a toda costa la injerencia de dicha agrupación en el PAN en Jalisco; fue así como emergió un partido al margen de la sociedad secreta de Los Tecos. La pugna velada se fue desvelando con el paso de los años. González Luna se convirtió en el enemigo a vencer, pero eso es parte de otra historia.

FUENTES CONSULTADAS

Archivos

Archivo de la Acción Católica Mexicana. Universidad Iberoamericana (AACM. UIA)
AACM. UIA (1936). “Asamblea Nacional. Conferencias”, carpeta 9.90.3.

AACM. UIA (1938). “Asamblea Nacional. Conferencias”, carpeta 9.10.4.

Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (AHAG)

AHAG (1931). “Carta del arzobispo de México, Pascual Díaz al Sr. Orozco y Jiménez”, 10 de abril, carpeta 1929-1931, caja sin clasificar.

AHAG (1934). “Orientaciones”. *Acción*. Órgano de la UNPF en Jalisco. Guadalajara, 30 de diciembre, p. 1.

AHAG (1935a). *Acción*. Órgano de la UNPF en Jalisco. Guadalajara, 27 de enero, pp. 1 y 4.

- AHAG (1935b). "Carta de Bustos a Orozco y Jiménez". México, D.F., 13 de diciembre. Sección Gobierno, Serie Asociaciones. Acción Católica, año 1933-1935, caja 1, carpeta 1935-1939.
- AHAG (1935c). "Fundamentalidad de la UNEC. Documento emitido por Luis G. Bustos, presidente de la Junta Central de la ACM". México, D.F., diciembre. Sección Gobierno, Serie Asociaciones. Acción Católica, año 1933-1935, caja 1, carpeta 1935-1939.
- AHAG (1939). Sección Justicia, Serie Movimientos. Acción Católica, caja 2.
- Archivo Personal de Efraín González Luna (APEGL)
- APEGL (1939). Archivo privado. Fondo Partido Acción Nacional. Sección Comité Regional Jalisco, Serie Jalisco, caja 1939-1965, carpeta 1939, exp. 1, exp. 2, exp. 3, exp. 5, exp. 6, exp. 8, exp. 9, exp. 13, exp. 15, exp. 16, exp. 18.
- Archivo Storico. Segreteria di Stato Vaticano (s. RR. SS.)
- S. RR. SS. (1923). Archivio Storico, Archivio degli Affari Ecclesiastici Straordinari (AA. EE. SS.). Messico, anno 1923-1925, Pos. 496, p. o., fasc. 19. Sobre Partiti Politici.
- S. RR. SS. (1924). Archivio Storico, AA. EE. SS. Messico, anno 1923-1925, Pos. 496, p. o., fasc. 19. Sobre Partiti Politici. Carta de Palomar y Vizcarra al presbítero David G. Ramírez.
- S. RR. SS. (1930a). Archivio Storico, AA. EE. SS. Messico, anno 1929-1947, Pos. 538, p. o., fasc. 257. Sobre la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, f. 4.
- S. RR. SS. (1930b). Archivio Storico, AA. EE. SS. "Carta de Leopoldo Ruiz y Flores a monseñor Giuseppe Pizzardo", 27 de marzo. Messico, anno 1929-1947, Pos. 538, p. o., fasc. 257. Sobre la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa. Carta en italiano traducida por Juan Pablo Álvarez.
- S. RR. SS. (1934). Archivio Storico, AA. EE. SS. "Informe número 63 de la Delegación Apostólica al cardenal Pacelli, de Leopoldo Ruiz sobre la situación política de México y su persecución religiosa". Messico, anno 1932-1938, Pos. 562, p. o., fasc. 334.
- S. RR. SS. (1935). Archivio Storico, AA. EE. SS. "Relación de la visita de monseñor Piani a Messico". Pos. 583, fasc. 382, f. 33.
- S. RR. SS. (1936a). Archivio Storico, AA. EE. SS. "Comunicación oficial del arzobispo de México a la Junta Central", 9 de marzo. Messico, Pos. 584-585, p. o., fasc. 385. Sobre la situación de México, f. 5.
- S. RR. SS. (1936b). Archivio Storico, AA. EE. SS. "La cuestión de los universitarios católicos en México. Informe de monseñor Araiza, 27 de febrero". Messico, Pos. 584-585, p. o., fasc. 385. Traducción de Juan Pablo Álvarez.
- Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)

- ARSI (1930a). “Carta de Enrique del Valle, S. J., al padre provincial”. México, 7 de enero. Provincia Mexicana, 1010, I-XII, 1930-1931. 1919-I, Provincia Mexicana. Paraepos. Provinc.
- ARSI (1930b). “La nueva ACJM es diferente de la antigua”. Provincia Mexicana, 1010, I-XII, 1930-1931. 1010-I, 14. Provincia Mexicana. Paraepos. Provinc.
- ARSI (1934a). Provincia Mexicana, 1012-XII, 1934-1935. 1012-I. 1934, PM. Ex officio, foja 2.
- ARSI (1934b). Provincia Mexicana, 1012-I, 39. Ex officio, foja 6.
- ARSI (1934c). Provincia Mexicana, 1012, I-XII, 1934-1935. 1012-I, 39. 1934. PM. Ex officio.
- ARSI (1935). Provincia Mexicana. Paraepos Provinc., 1012-VII, 37, foja 2.

Bibliografía

- Alarcón Menchaca, Laura (2006). “Jalisco es México: un imaginario para enfrentar el centralismo”. En *Jalisco, construcción de un imaginario*, coordinado por Laura Alarcón Menchaca y Agustín Vaca. Zapopan: Universidad de Guadalajara/El Colegio de Jalisco.
- Alarcón Menchaca, Laura (2008). 1970. *Efraín González Morfín en campaña*. Zapopan: El Colegio de Jalisco.
- Alarcón Menchaca, Laura (2010). “Grupos conservadores en Jalisco. Mismo origen, distinto fin. 1930-1960”. En *Proyectos de nación en Jalisco: cien años de pugnas y pactos*, vol. 1 de la colección conmemorativa *Jalisco: independencia y revolución*, coordinado por María Alicia Peredo Merlo, 57-119. Zapopan: El Colegio de Jalisco.
- Aspe Armella, María Luisa (2008). *La formación social y política de los católicos mexicanos*. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia/Imdosoc.
- Baca Prieto, Imelda (2004). “La intelectualidad estudiantil a principios del siglo xx. El caso de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos”. Tesis de doctorado. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia.
- Barquín y Ruiz, Andrés (1968). *Bernardo Bergöend, S. J.* México: Jus.
- Bernal Tavares, Luis Fernando (2006). *Los católicos y la política en México: los orígenes del Partido Acción Nacional*. México: MileStone.
- Calderón Vega, Luis (1962). *Cuba 88. Memorias de la UNEC.*, 2a. ed. Morelia: Fimax Publicistas.
- Castillo Peraza, Carlos (comp. y estudio introductorio) (1995). *Manuel Gómez Morín, constructor de instituciones* (antología). México: Fondo de Cultura Económica.

- Foucault, Michel (1980). *Microfísica del poder*, edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría., 2a. ed. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta.
- González, Fernando M. (2005). “Un conflicto universitario entre católicos: la fundación del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO)”. *Vetas. Revista de El Colegio de San Luis* 20-21, año VII (mayo-diciembre): 9-37.
- González, Fernando M. (2019). *Secretos fracturados. Estampas del catolicismo conspirativo en México*. México: Herder.
- González Luna Corvera, Ana María, y Alejandra Gómez Morin Fuentes (2010). “Una amistad sin sombras”. En *Correspondencia entre Manuel Gómez Morin y Efraín González Luna*, 5 vols. México: Fondo de Cultura Económica/Fundación Rafael Preciado Hernández.
- Melgar B., Ricardo (2012). “Los Legionarios de Cristo: red pederasta, poder y corporación empresarial transnacional”. *Revista de Investigación en Psicología* 2. Facultad de Psicología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, vol. 15: 263-279.
- Ortoll, Servando (1987). “Catholic Organizations in Mexico’s National Politics and International Diplomacy (1926-1942)”. Tesis de doctorado. Nueva York: Columbia University.
- Pío IX (1929). “Sobre la educación cristiana de la juventud”. *Carta encíclica Divini Illius Magistri*, 31 de diciembre.
- Preciado, Julia (2003). *El mundo, su escenario: Francisco, Arzobispo de Guadalajara (1912-1936)*. México: CIESAS.
- Romero de Solís, José Miguel (2006). *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana/El Colegio de Michoacán/Archivo Histórico del Municipio de Colima/Universidad de Colima.
- Simmel, Georg (1923). *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, t. III. *La lucha. El secreto y la sociedad secreta. Digresiones sobre el adorno y la comunicación escrita*. Trad. de J. Pérez Bances. Madrid: Editora Revista de Occidente.

Publicaciones periódicas

El Informador. Diario Independiente. Guadalajara, Jalisco, México.

Sitios web

“Pío XI Achille Ratti, 6-II-1922, 10-II-1939”. Disponible en: <<https://mercaba.org/PIO%20XI/pio-xi.htm>> (Consulta: 16 de noviembre de 2011).

Pío XI (1937). “Carta al Episcopado Mejicano”. *Firmissimam Constantiam*, 28 de marzo. Disponible en: <www.mercaba.org/PIO_XI/pio-xi.htm>. (Consulta: 16 de noviembre de 2011).

Un grupo combativo dentro de la Universidad Nacional: Los Conejos

María Martha Pacheco Hinojosa¹

A la memoria de Carlos y Bernardo Pacheco Escobedo

Los Conejos fue un grupo estudiantil masculino secreto católico que actuó en la Universidad Nacional a lo largo de casi quince años. Inició su actividad aproximadamente en la primera mitad de la década de los treinta y se disolvió en 1948. La misma secrecía del grupo dificulta su investigación y la hace depender básicamente de la memoria de algunos de sus protagonistas. Las entrevistas a las que se pudo tener acceso para este escrito fueron a Julio Sentías García, realizada por Celia Ramírez; Bernardo Pacheco Escobedo concedió tres entrevistas sobre el tema: una a Fernando M. González, otra a Celia Ramírez y la tercera a Gabriela Contreras y a Celia Ramírez, simultáneamente, quienes tuvieron la gentileza de facilitar el material para este trabajo.

Por su parte, Raquel Pastor, para su tesis doctoral, entrevistó a José Álvarez Icaza sobre el tema, al igual que lo hizo Gabriela Contreras para su libro *Los grupos católicos en la Universidad Autónoma de Méxi-*

¹ Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

co (1933-1944) (Contreras Pérez, 2002; Pastor Escobar, 2004). Es importante hacer hincapié en que los entrevistados tuvieron posición de mando dentro de la organización y que no se pudieron conseguir testimonios de militantes que sólo recibieron órdenes. Esta situación le da una perspectiva especial a la historia que presentamos aquí. Asimismo, vale aclarar que los testimonios son de personas que pertenecieron a la misma generación o bien la diferencia con otras generaciones es muy poca, factor que contribuye con la óptica que se da a este trabajo. Hubo algunos grupos en otras ciudades del país, como Puebla y Guadalajara, pero este trabajo se centra en la actuación del grupo en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

I

Sobre el origen de Los Conejos contamos con una descripción de Julio Sentís,² quien sitúa los antecedentes del grupo en un círculo de estudio que se formó en la década de los treinta y que se reunía bajo la dirección de Benjamín Pérez del Valle, S. J. y Oswaldo Robles;³ se reclutaba a muchachos de Vanguardia⁴ y de otros grupos y escuelas católicos. Sin embargo, el contexto nacional no era el adecuado para

² Julio Sentís García estudió Derecho en la Escuela Nacional de Jurisprudencia, posteriormente se hizo notario en la Ciudad de México y participó con Los Conejos desde su fundación hasta su disolución. Previamente, había formado parte de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos.

³ Oswaldo Robles Ochoa nació en Monterrey, Nuevo León; vivió en Estados Unidos, donde empezó su educación con los hermanos maristas, y al regresar a México terminó la preparatoria en el Colegio Francés Morelos, también de los maristas. Estudió Medicina y Filosofía, fue maestro en la Facultad de Filosofía y Estudios Superiores, hoy Facultad de Filosofía y Letras, desde 1936, cuando obtuvo su título de doctor en Filosofía. Tuvo una prestigiosa carrera académica, fue de los fundadores de la Sociedad Mexicana de Filosofía y profesor del Colegio Francés Morelos, semillero de la agrupación de Los Conejos.

⁴ El Club Vanguardia fue fundado por algunos jesuitas en la década de los treinta; su sede estuvo, hasta 1974, en la calle Frontera 16, en la colonia Roma de la Ciudad de México. Los participantes eran muchachos dirigidos por jesuitas que hacían actividades deportivas, culturales y religiosas, una función semanal de cine a la que podían asistir muchachas, lo mismo que a las posadas. Su principal artífice y promotor fue Benjamín Pérez del Valle, S. J.

continuar con el círculo de estudios, según el jesuita, y les pidió que éste se disolviera. José Luis Curiel Benfield⁵ y Julio Sentíes García no estuvieron conformes y armaron otro círculo con Oswaldo Robles, Manuel Marván y Salvador Laborde.

Este grupo también se disolvió,⁶ por lo que Curiel y Sentíes planearon

formar una obra muy sencilla, con un juramento de por medio, de silencio, silencio en cuanto a las resoluciones, silencio en cuanto a los miembros, silencio en cuanto a sus jefes y entonces, como mediaba un juramento, fuimos Curiel y yo a ver al arzobispo de México don Luis María Martínez y Rodríguez [...] para que nos diera autorización para el juramento. Le dijimos textualmente: “no venimos a pedir autorización para una obra puesto que no la necesitamos, los católicos podemos organizarnos como queramos, pero, como media un juramento, venimos a pedir a su Exce- lencia que lo apruebe, un juramento de silencio muy sencillo” (entrevista a Julio Sentíes, realizada por Celia Ramírez, 26 de abril de 1995).⁷

Oswaldo Robles era un viejo conocido de Luis María Martínez desde tiempos de la Unión Católica Mexicana, también llamada la U; ambos eran proclives a las sociedades secretas y reservadas.⁸ Por otra parte, José Luis Curiel también conocía a Martínez desde antes de que fuera

⁵ José Luis Curiel Benfield nació en 1916. Estudió la preparatoria en el Colegio Francés Morelos. Fue doctor en Derecho y doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Fundó, junto con Oswaldo Robles, el Colegio de Psicología que posteriormente sería facultad. Fue de los fundadores de la Sociedad Mexicana de Filosofía.

⁶ Ninguno de los círculos citados tuvo nombre, como lo cuentan los entrevistados; de hecho, el nombre de Conejos se lo pusieron personas ajenas al grupo, como lo narra Álvarez Icaza en la entrevista realizada por Raquel Pastor en 2004 y citada más adelante.

⁷ A este grupo también invitaron a Robles, Marván y Laborde.

⁸ La U o Unión Católica Mexicana fue una organización reservada católica fundada por Luis María Martínez, en la que participó Oswaldo Robles en la década de los veinte del siglo pasado. Mario Ramírez Rancaño da una lista de los miembros de dicha organización en la Ciudad de México; entre ellos estaba Robles Ochoa (véase Ramírez Rancaño, 2018; Solís, 2008 y otras publicaciones de Solís).

arzobispo de México (entrevista a José Luis Curiel Monteagudo, realizada por Martha Pacheco, 1 de agosto de 2019). Ambas relaciones personales podrían explicar la relativa facilidad con que se estableció ese vínculo directo con el prelado. La relación con Senties no la podemos fechar con anterioridad al inicio de este grupo, pero parece que se dio a partir de la formación de Los Conejos y fue muy estrecha.

Volviendo al testimonio de Senties, la fundación de Los Conejos respondía a dos situaciones básicamente: 1) el ambiente de persecución que sufrían los católicos de la época a partir del cierre de escuelas católicas a principios de los años treinta; 2) la desunión que, paradójicamente, había entre los católicos del momento: “Nosotros veíamos que aparte de la persecución externa los grupos católicos nada más habían peleado entre sí [...] Curiel y yo, al ver esos pleitos que unos y otros echaban, don Benjamín Pérez del Valle desde el púlpito de la Sagrada Familia le echaba a Julio Vértiz, los dos jesuitas, que le respondían desde el púlpito de La Votiva” (entrevista a Julio Senties, realizada por Celia Ramírez, 26 de abril de 1995).

Pretendieron entonces hacer un grupo unificador; este objetivo no es mencionado por ningún otro miembro del grupo, así que probablemente se fue transformando con el paso del tiempo y a la vista de las circunstancias del momento. Una probable explicación de esta transformación sería el que sus miembros eran universitarios y vieron más propicio desarrollar sus actividades dentro de la política universitaria, como lo narra el resto de los entrevistados y como de hecho sucedió.

Los Conejos se veían a sí mismos como un grupo completamente laico y sin vínculos con la jerarquía, a excepción de Luis María Martínez, y se ufanaban de esa independencia; sin embargo, dada la personalidad de Martínez y la actitud de la Iglesia católica en ese momento, es difícil de creer, dado que no era un laicado muy independiente. En ese momento el laico era “el brazo largo” de la jerarquía, inclusive los propios laicos así se consideraban; el cuestionamiento de la labor del laico en la Iglesia vendría muchos años después.

II

Las filas de Los Conejos se alimentaron, en un principio, de estudiantes de preparatoria de escuelas maristas y lasallistas, del Colegio Francés Morelos y El Zacatito;⁹ en un segundo momento, de alumnos de colegios salesianos, del Cristóbal Colón o de los hermanos de las escuelas cristianas. En menor medida provenían de la Escuela Nacional Preparatoria y de provincia. La mayoría pertenecía a la clase media urbana; muchos de ellos habían cursado la educación primaria en tiempos de la persecución y del cierre de escuelas católicas, por lo que, en muchos casos, estudiaron en la clandestinidad para no ir a escuelas oficiales.¹⁰ Eran muchachos que habían escuchado historias de mártires e incluso había alguno de ellos en sus familias o entre sus amigos cercanos, sobre todo en las primeras generaciones de Conejos. Eran unos convencidos de la necesidad de que “Cristo reinara en la Universidad” y estaban dispuestos a pagar el precio necesario, incluso el martirio no estaba descartado del todo. Es fundamental comprender la convicción de estos muchachos para entender la existencia y las formas de actuación del grupo.

La Sociedad de Alumnos del Colegio Francés Morelos fundó, en 1932, una revista estudiantil llamada *Esfuerzo*, la cual reunía las colaboraciones de los alumnos (*Esfuerzo*, mayo de 1936).¹¹ La publicación

⁹ La escuela se llamaba Simón Bolívar y se fundó en 1919, en la exhacienda de El Zacatito; para la fecha que nos ocupa el plantel se había cambiado a la calle Lucerna, pero mantuvo el sobrenombre.

¹⁰ Entre 1935 y 1938, ante el cierre de muchas escuelas católicas por las reformas a las Leyes y Reglamentos sobre Educación Laica y Socialista, surgieron grupos de estudiantes católicos que recibían educación en casas particulares o en locales facilitados por familias para impartir clases; el programa era el que se llevaba en las escuelas oficiales y de hecho iban a otros estados de la República a obtener sus certificados cuando presentaban los exámenes correspondientes. Un lugar muy socorrido para obtener el certificado era San Luis Potosí, única entidad en la que tenían permiso oficial algunas escuelas católicas (Torres Septién, 1997).

¹¹ Durante el año de 1938 la imprenta estaba en la calle Mina 175, colonia Guerrero, en la casa de José Luis Curiel.

era mensual y con el tiempo –aproximadamente a partir de 1938– se convirtió en un órgano de difusión de diversas escuelas católicas particulares, tanto femeninas como masculinas; ahí se editaban noticias de diversas actividades de las escuelas participantes como el Colegio Cristóbal Colón, el Instituto Científico Motolinía,¹² Bachilleratos, la Academia Maddox, entre otras.¹³

En la revista se escribía sobre temas que eran del interés de un sector juvenil católico de la época y que muestran la ideología de dicho sector, asuntos que estarían presentes en la actuación y la ideología de Los Conejos pocos años después. Se publicaban artículos sobre la “hispanidad”, el peligro del comunismo soviético y el deber de los católicos jóvenes de defender a nuestra patria de ese peligro, además de estar alertas ante la influencia estadounidense. La tónica general era de defensa, más que de propuestas para terminar con los peligros externos.

Otra preocupación constante era la guerra civil española: en julio de 1939 le dedicaron un número especial al triunfo de Franco; los epítetos al generalísimo van desde “el caudillo libertador, Franco, de mirada magnánima, rostro tranquilo y espíritu espartano, sereno, indomable” (Pérez y Pérez, 1939: 14), hasta “figura excelsa del general Francisco Franco” (Noriega, 1939: 18) y varios más en ese tenor.

El tema de la hispanidad era una constante: estaban convencidos de que todo lo bueno que había en México, principalmente la religión católica, era producto de la colonización española y que al terminarse ésta empezaron los verdaderos problemas nacionales. La historia de nuestro país, decían, se divide en tres partes: la anterior a la llegada de los españoles, “la época gloriosa en que, bajo la dominación

¹² Primero fue el Colegio Motolinía, pero para las fechas que nos ocupan se llamó Instituto Científico Motolinía y, en 1943, se convirtió en Universidad Motolinía cuando se inauguró el plantel de la colonia Del Valle, en la Ciudad de México, durante la rectoría de Brito Foucher.

¹³ *Cfr. Esfuerzo*, años 1938 a 1944; probablemente la publicación continuó, pero los ejemplares localizados terminan ese año.

española, nuestro México fue el territorio más grande, más próspero y más culto de América y, por último, la historia del México independiente de la cual preferiría no hablar, porque francamente HIEDE” (*Esfuerzo*, 1939: 5).¹⁴

En ese tenor afirman en otro lugar lo siguiente:

Es un hecho plenamente comprobado que admite todo crítico sincero e independiente de prejuicios sectarios, que la extranjerización de España fue la causa determinante de su rápido descenso. El cambio de dinastía, la penetración masónica, la abierta admiración por todo lo francés y lo alemán [lo mismo sucedió en la América española que] de haber continuado por el cauce tradicional la influencia yankee [sic] hubiera sido nula. En vez de un país vejado seríamos conquistadores y ejemplo (Calderón, 1938).

Continúa el artículo señalando que la solución, como afirman Menéndez Pelayo y Maeztu, es un renacimiento de la hispanidad en México, resurgimiento que está en manos de “dos apóstoles de nuestra cultura”: José Vasconcelos y Carlos Pereyra (Calderón, 1938).

El grupo editor de la revista, entre ellos Ignacio Reynoso, presidente del grupo Conejo en la Universidad, anunció en el número correspondiente a mayo de 1939 la creación de *Esfuerzo* como un colectivo con tres pilares: estudio, deporte y trabajo. De esta forma los jóvenes desarrollarían sus capacidades intelectuales y físicas “de salud y virilidad” (Reynoso, 1939: 1) para beneficio de nuestra patria; se proponía crear “hombres fuertes con fe firme en ideales elevados y voluntad resuelta en la acción” (Reynoso, 1939: 1). Se establecen ahí mismo las condiciones para pertenecer a *Esfuerzo*, entre ellos ser mayor de 13 años, estar dispuesto a respetar la disciplina y la jerarquía del grupo y solicitar por escrito su admisión.¹⁵ Se define la estructura del colectivo

¹⁴ Mayúsculas en el original. En este número el jefe era Ignacio Reynoso y el director de la revista Raúl Medina Mora; ambos se hicieron Conejos en la Universidad unos años después.

¹⁵ No le llaman a este colectivo “grupo”, “club” o “academia”, simplemente “Esfuerzo”.

con base en las secciones de estudio-trabajo-deporte y las tres deben obedecer al jefe de *Esfuerzo*: Ignacio Reynoso. Obviamente, el órgano informativo sería la revista *Esfuerzo*. Este colectivo fue sólo masculino; a pesar de que en la revista ya participaban escuelas de mujeres, no fueron invitadas a tomar parte en el colectivo ni se creó, por lo menos desde este espacio, algo similar para ellas.¹⁶

La importancia de *Esfuerzo* para el tema que nos ocupa es que fue una de las principales maneras de captar jóvenes que más tarde serían Conejos en la Universidad; como ya se dijo, para ese momento la revista tenía relación con otros colegios católicos, además del Colegio Francés Morelos. Los muchachos lo describían como un club donde hacían deporte y organizaban excursiones y que estaba bajo la dirección de los hermanos maristas (entrevista a Bernardo Pacheco, realizada por Fernando M. González, 5 de febrero de 2004; Pacheco Escobedo, 2002).¹⁷ Se podía pertenecer al club desde la secundaria. Desde ahí se abonaba el terreno para participar con Los Conejos al entrar a la Universidad. El reclutamiento era de manera individual, pero en ocasiones se hacía una exhortación grupal, como nos narra Bernardo Pacheco:¹⁸

¹⁶ Los entrevistados hacen referencia a un grupo femenino llamado Las Rucas, el cual realizaba actividades sociales y se reunían para algunos actos religiosos. Lo mencionan como la contraparte femenina de Los Conejos, pero sólo por estar formado por las hermanas o parientes jóvenes de algunos Conejos. No tuvieron actuación en la política estudiantil. Lo dirigía o coordinaba Lydia Medina Mora, hermana de Raúl. No se obtuvo más información al respecto.

¹⁷ Llama la atención que en 1918 los hermanos maristas habían organizado un club deportivo llamado Centro Unión que acabó uniéndose a la beligerante Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), cuyo papel sería fundamental en la guerra cristera (Guerra Manzo, 2018).

¹⁸ Bernardo Pacheco Escobedo nació en Tampico, Tamaulipas, en 1926, pero muy pronto su familia se trasladó a la Ciudad de México, donde vivió el resto de su vida. Fue ingeniero químico de la generación 1943-1948, prominente Conejo durante toda la carrera y posteriormente miembro de varias organizaciones católicas: el Movimiento Familiar Cristiano (MFC), la Unión Social de Empresarios Mexicanos (USEM) y el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (Imdosoc). Fue un católico militante hasta su muerte, en la Ciudad de México, en 2006.

Al terminar [la] preparatoria en el Colegio [Francés] Morelos nos anunciaron la visita de unos señores que tenían un mensaje importante para nosotros: Julio Sentíes, Salvador Laborde y José Luis Curiel. Nos hicieron una invitación para que entrando a la Universidad no fuéramos a dejar nuestros ideales de cristianismo y patriotismo y de lucha contra corrientes disolventes en contra de nuestra patria, en un discurso de esos inflamadísimos. Se nos dijo que algunos tendríamos invitaciones de participar más activamente en la vida política universitaria (citado en Ramírez López, 2014).

Al llegar a su casa –continúa la narración de Pacheco– “Le conté a mi hermano Carlos,¹⁹ [...] ‘Fueron a decirnos estos [sic], creo que uno de ellos es cuate tuyo, ¿no?’. ‘Sí, los conozco muy bien a los tres, sí, te van a hablar y te van a invitar ahí. [Se van a poner] en contacto contigo el año que entra Rafael Pardo’” (entrevista a Bernardo Pacheco, realizada por Celia Ramírez y Gabriela Contreras, 7 de septiembre de 2001).²⁰ En ese momento Bernardo Pacheco no sabía que su hermano mayor ya era parte de Los Conejos.

Además de la invitación individual, se tenía que hacer un juramento, como se dijo, y se hacía con la mano sobre un crucifijo:

Yo, juro por Nuestro Señor Jesucristo, no decir ni realizar nada que pueda dar a conocer o sospechar la existencia de lo que voy a saber, ni a revelar el nombre, cargo o número de personas involucradas en ello, a sabiendas de que me obligo a guardar este juramento con todo cuidado y toda mi vida, y que únicamente el Ordinario de la Diócesis a la que yo pertenezca puede relevarme de guardarlo ante él, y bajo su más estricta res-

¹⁹ Carlos R. Pacheco Escobedo nació en 1921 y murió en 1995 en la Ciudad de México. Estudió Medicina de 1940 a 1946; fue presidente Conejo de la Escuela de Medicina, así como presidente de su generación. Su militancia católica terminó al graduarse de Medicina, pero fue profesor universitario hasta su muerte.

²⁰ Rafael Pardo continuó en la militancia católica en el MFC años después de salir de la UNAM.

ponsabilidad (entrevista a Bernardo Pacheco, realizada por Fernando M. González, 5 de febrero de 2004).

Los estudiantes de segundo año estaban encargados de reclutar a los recién llegados a primero:

[...] era una estructura absolutamente copiada del partido comunista, celular, [...] los que entraban, conocían a sus seis o siete compañeros del grupo, [que] estaba coordinado [...] por [un estudiante del año] anterior, el grupo al que me invitaron a entrar eran todos compañeros de escuela, [...] cuando pasamos a segundo, nos tocó [coordinar] a grupos equivalentes en primero, [...] a medida que pasaba el tiempo iba conociendo más [...] la estructura, pero muy poquito de todos modos, casi a [ningún miembro] de fuera de la escuela en la que uno estaba (entrevista a Bernardo Pacheco, realizada por Celia Ramírez, 4 de julio de 2003).

No se invitaba a cualquier muchacho, pues éste debería ser un buen estudiante y, por supuesto, un católico militante. Al inicio se nombraba únicamente el Grupo, sin más calificativo; más tarde se le empezó a llamar Los Conejos. A propósito del nombre, Julio Sentíes refiere una anécdota:

Fui a ver al arzobispo de México [Luis María Martínez] y le dije:

–Santísimo señor, ¿ya sabe su Excelencia que siendo católicos nos han puesto un mote insultativo? [sic].

–Sí, señor licenciado, cómo no, los Conejos y su consonante [...].

–Nada más que, como comprenderá su Excelencia, el más conejo es el jefe de los Conejos.

–Sí, señor licenciado.

–¿Quién cree usted que dicen que es el jefe de los Conejos?

–No sé, señor.

–Usted, Excelencia (entrevista a Julio Sentíes, realizada por Celia Ramírez, 25 de abril de 1995).

José Álvarez Icaza se lo refiere a Raquel Pastor de la siguiente manera: “Nos pusieron los muchachos [compañeros de la Universidad] el nombre de Conejos porque éramos misteriosos y pendejos. [...] con este término nos distinguían de los muchachos [...] de la UNEC [Unión Nacional de Estudiantes Católicos], a ellos les decían los Halcones por cabrones” (Pastor Escobar, 2004: 126).

Según recuerda Curiel Monteagudo, a su padre le gustaba que les dijeran Conejos porque “cuando menos se lo esperan, salta la liebre” (entrevista a José Luis Curiel Monteagudo, realizada por Martha Pacheco, 1 de agosto de 2019). Los Conejos eran las orejas “largas y movedizas” de la Iglesia en la Universidad.

III

La década de los treinta del siglo xx mexicano estuvo marcada por una relación muy complicada entre la Iglesia católica y el Estado, pues los acuerdos cupulares que terminaron con la guerra cristera no fueron del agrado de los católicos más beligerantes. Por otra parte, el acercamiento de Lázaro Cárdenas a las ideas socialistas y su simpatía por la República española generaban una gran desconfianza en sectores católicos. El cambio del artículo 3º constitucional, que establecía que la educación básica y la que impartiera el Estado debían ser socialistas, también alertaba a los católicos que sentían al comunismo como una amenaza real.

Las condenas al comunismo las encontramos desde el siglo xix en documentos papales: en 1846, Pío ix, en la encíclica *Qui Pluribus*, hablaba de “la nefanda doctrina del *comunismo*, contraria al derecho natural, que, una vez admitida, echa por tierra los derechos de todos, la propiedad, la misma sociedad humana [...] siembran doctrinas pestíferas, depravan las mentes y las almas, sobre todo de los más incautos, y causan perjuicios graves a la Religión”. Años después, en 1937, en la encíclica *Divini redemptoris*, Pío xi alertaba sobre “el *comunismo bolchevique* y ateo, que pretende derrumbar radicalmente el orden social y socavar los fundamentos mismos de la civilización cristiana”.

En ese tenor estaban las condenas al comunismo que eran estudiadas y asimiladas por Los Conejos, quienes sentían como un deber “[...] evitar el comunismo en la Universidad, éramos profundamente anticomunistas” (entrevista a José Álvarez Icaza, realizada por Raquel Pastor, 3 de febrero de 1999). Pero ese anticomunismo “[...] no era propositivo, era combativo, era impedir que la Universidad Nacional Autónoma de México, nuestras escuelas cayeran en manos de los comunistas; eras ‘anti’ fundamentalmente” (entrevista a Bernardo Pacheco, realizada por Celia Ramírez, 4 de julio de 2003). No se proponía una alternativa, simplemente se combatía. Estaban convencidos de que la verdad se imponía, que no se llegaba a ella por convencimiento y, como ellos tenían la verdad, debían imponerla: “La Universidad era un lugar privilegiado. No únicamente porque ahí se podía discutir la verdad, sino porque nosotros estábamos convencidos, en aquellos años, de que la verdad se debe de imponer porque es la verdad y entonces nosotros tratábamos eso, de que se impusiera la verdad” (entrevista a Bernardo Pacheco, realizada por Celia Ramírez, 4 de julio de 2003).

En esa misma línea de pensamiento anticomunista eran falangistas; de hecho, se autodefinían como la falange mexicana. Muchos de ellos siguieron de cerca la guerra civil española y el triunfo de Franco lo consideraron alentador para poder establecer en nuestro país ese tipo de gobierno, fascista y católico.²¹ Creían –como Primo de Rivera– en “la necesidad de un Estado que se declarara formalmente cristiano y que tuviera y aceptara todo ese tipo de principios que aceptaba él, todos los principios de cristiandad a la antigua” (entrevista a Bernardo Pacheco, realizada por Fernando M. González, 5 de febrero de 2004).

²¹ El fascismo era percibido como una herramienta para mantener el orden social de acuerdo con ciertos principios. Fascio es un haz de flechas y así se representa en la bandera de la falange española.

IV

Los Conejos no eran el único grupo católico que actuaba en la Universidad, ya que estaba también y de manera importante la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC); los entrevistados hacen hincapié en que quienes eran dependientes de la jerarquía eran los miembros de la UNEC. Estas dos agrupaciones diferían en la forma de actuar, a pesar de que compartían ideología: los de la UNEC “[...] vivían agarrados de la falda de las sotanas de los curas y eso nos caía muy mal, nosotros éramos un grupo absolutamente laico y no teníamos nada que ver con la jerarquía” (entrevista a Bernardo Pacheco, realizada por Fernando M. González, 5 de febrero de 2004). José Álvarez Icaza²² refiere lo siguiente: “Nosotros buscábamos no tener mucha dependencia jerárquica, buscábamos tener ciertas discreciones para poder hacer una serie de cosas que no se podían difundir” (entrevista a José Álvarez Icaza, citado en Pastor Escobar, 2004).

La UNEC estuvo dirigida por los siguientes jesuitas: Ramón Martínez Silva, Jaime Castiello, Julio Vértiz y Enrique Torroella. Ellos se consideraban como una organización de “banderas desplegadas”, sin nada que esconder y orgullosos de su actuación. La secrecía de Los Conejos no era bien vista, ya que consideraban que era un grupo que tenía “métodos y fines inconfesables” (Calderón Vega, 1963).

En este orden de ideas, Luis Calderón Vega, en su libro *Cuba 88* (1963), narra la formación del grupo de Guadalajara, Los Tecos, y hace hincapié en las actividades clandestinas y la secrecía de los tapatíos; más adelante afirma que “pronto aparecerían en México los retoños de esa mala yerba: los Conejos” (Calderón Vega, 1963: 146).

²² José Álvarez Icaza fue un militante católico muy prominente. Nació en 1921 y murió en 2001 en la Ciudad de México; desde niño participó en organizaciones católicas, estudiante de Ingeniería Civil de 1939 a 1943, fue presidente Conejo, miembro fundador del MFC en México y presidente a nivel latinoamericano del mismo, auditor laico al Concilio Vaticano II. Fundador del Cencos (Centro Nacional de Comunicación Social, A. C.).

Aunque se establece una relación directa entre Los Tecos y Los Conejos, ambos grupos tuvieron génesis diferentes. Calderón Vega afirma más adelante en su escrito sobre Los Conejos: “Venían de escuelas particulares y, dicho sea previamente, en justicia y en verdad, lejos estaban de parecerse y, por lo menos, la mayoría de quienes conocí, lejos también de la mala fe e inmoralidades de los juramentados de Jalisco” (Calderón Vega, 1963: 146).

En algún momento, recién iniciado el grupo Los Conejos, Julio Sentíes afirma que José Luis Curiel quiso establecer una relación con Los Tecos porque éstos querían entrar a la UNAM, pero que dicha alianza no funcionó. El entrevistado asegura que, a pesar de que ambos eran grupos secretos con estructuras parecidas, Los Tecos eran “maquiavélicos” (entrevista a Julio Sentíes, realizada por Celia Ramírez, 25 de abril de 1995).

En la asistencia eclesiástica de la UNEC estaba el jesuita Julio Vértiz, quien por orden de Luis María Martínez, arzobispo de México –nos cuenta Calderón–, se puso en contacto con varios muchachos de escuelas particulares “con el fin de coordinar acciones y suavizar diferencias” (Calderón Vega, 1963: 147). Sin embargo, Calderón señala que Julio Vértiz fue convencido de proponer al Comité Nacional de la Unión a dos estudiantes desconocidos para la UNEC: “aún no sabíamos que eran Conejos”, pero sí sabían de otros que se habían infiltrado en la confederación de Oaxaca y que pretendieron terminar con la labor de la UNEC en ese estado; no lograron ese propósito gracias al “cierre de filas” de los unecinos.

Mientras tanto, en la Ciudad de México, dos miembros de la UNEC “habían sido invitados a sumarse a los juramentados” (Calderón Vega, 1963: 148); su gran entusiasmo los hizo llegar a puestos clave donde pudieron descubrir el plan conejil de destruir a la UNEC. La cuestión se complicó cuando se dieron cuenta de que Julio Vértiz estaba por una alianza con Los Conejos; de hecho, llevó a dos representantes a la reunión de la UNEC para establecer algún acuerdo. Calderón Vega lo narra de la siguiente manera:

[Julio Vértiz] Llegó recto, apresurado y ceñudo; se mantuvo tras su asiento, de pie y, tras las preces de rigor, disparó:

-Sé muy bien lo que os disponéis a hacer. Pero antes de que lo hagáis, ved aquí mi sombrero: o me dais un voto de confianza, o seré yo quien se retire. -¡No, Padre! -interrumpió Hernández Díaz bruscamente-. [...] Ya no es tiempo de dramatizar [...].

Pero no sé qué gesto de elocuencia tuvo don Julio al repetir:

-¡Os exijo un voto de confianza!

[Le dieron el voto y Vértiz dijo:]

-Bien, hijos, hasta hoy veníamos buscando, con sinceridad una colaboración [...] desde hoy, hemos de decir: esta batalla es nuestra batalla. Solos la hemos de ganar.

Unos minutos después entraban dos de los dirigentes juramentados para decirnos:

-Este es un momento crítico. Dejemos a un lado diferencias y decidamos quién tendrá el mando único: ustedes o nosotros.

La respuesta de Hernández es histórica:

-Aquí no hay "ustedes y nosotros". Hay sólo UNEC, la que va a continuar su pelea. Yo no sé qué harán ustedes ni nos importa. Si se nos ponen enfrente los combatiremos y sabemos que ustedes perderán como han perdido todo.

Unos cuantos minutos después salían, no dos, sino cuatro muchachos juramentados, para no volver a entrar a Cuba 88 [sede de la UNEC] (Calderón Vega, 1963: 149).

Calderón Vega no fecha el incidente, pero debió de haber sido entre 1938 y 1940, cuando Vértiz dejó la UNEC.

Por su parte, Julio Sentíes afirma que no hubo rivalidad con la UNEC, dado que él mismo provenía de la Unión; no obstante, la memoria de los demás entrevistados es contraria a su decir. La intención de la fundación era terminar con las diferencias entre grupos católicos, como narra el propio Sentíes, pero, en la práctica, como se manifestó, la realidad fue otra.

Encontramos un caso, que tal vez no haya sido el único, de doble pertenencia a la UNEC y a Los Conejos: Luis Güilebaldo Murillo; tanto Bernardo Pacheco como Álvarez Icaza lo mencionan como miembro prominente de Los Conejos en la Escuela de Medicina. Por su parte, Calderón Vega nos cuenta lo siguiente: “[...] la presencia de Luis Güilebaldo Murillo, muchacho magnífico, [...] Luis era Conejo, él lo negaba pero yo lo sabía [...] Conmigo siempre fue leal camarada y excelente amigo” (Calderón Vega, 1963: 170).

V

Los Conejos pudieron actuar en la Universidad gracias a la estructura de los diferentes consejos universitarios y las academias, que les permitían a los estudiantes tener voz y voto en las estructuras de gobierno de la institución. Las academias eran organismos mixtos de estudiantes y profesores que podían tomar decisiones importantes respecto a su escuela o facultad e informaban al rector de esas disposiciones; esta situación dejaba fuera de las decisiones al Consejo Universitario. Las academias estaban llenas de Conejos. Además, en cada escuela o facultad había un Conejo encargado de acción política, que no era el mismo que el coordinador, y se le hacía saber al director en turno. Este último decidía si quería el apoyo de Los Conejos y se acercaba a ellos o no, bajo su propio riesgo.

Para llevar a cabo la tarea que se había impuesto la agrupación era necesaria la secrecía porque, como lo narra Álvarez Icaza:

Era un grupo que participaba en las elecciones estudiantiles y para tener más eficacia éramos secretos, nadie sabía quién era Conejo, no teníamos una apariencia y un frente público, todo era entre nosotros, lo cual nos permitía hacer alianzas con muchas gentes [sic] y hacer muchas diabluras. [...] Generalmente ganábamos las elecciones nosotros porque no éramos una cosa pública sino misteriosa y así podíamos hacer alianza con quien se nos ocurriera. Los Conejos éramos unos cien muchachos en toda la Universidad, pero eran Conejos muy prominentes, por ejemplo, en Medicina

hubieron [sic] jefes Conejos como el doctor Ramón de la Fuente [Muñiz [...], el estimado doctor Carlos Pacheco, que ya murió pero que fue un dirigente muy prominente, y Luis Castelazo Ayala. En fin eran estudiantes muy distinguidos no sólo por el estudio, sino también porque eran buenos para la grilla [...], no éramos muchos pero cien muchachos unidos en una universidad era una fuerza muy grande (entrevista a Álvarez Icaza, citado en Pastor Escobar, 2004: 126-128).

Incluso entre los mismos miembros había secretos: no todos sabían de la relación que se tenía con el arzobispo Martínez, y hasta hubo quienes pensaron que de hecho la autonomía era total (entrevista a Bernardo Pacheco, realizada por Fernando M. González, 5 de febrero de 2004).

Para lograr sus objetivos de cristianizar a la Universidad e impedir el avance del comunismo, necesitaban mayoría de votos en los órganos de gobierno de la institución. Los métodos para lograrlo no siempre eran muy ortodoxos: robo de urnas, compra de votos, secuestro de consejeros para evitar su voto, boicot de reuniones de estudiantes de izquierda; “[...] estos [consejeros] van a votar en contra de lo que queremos, secuéstrenlos, que no vayan al Consejo” (entrevista a Bernardo Pacheco, realizada por Celia Ramírez, 4 de julio de 2003).

En una ocasión, las Juventudes Socialistas Universitarias organizaron una reunión en donde el principal orador sería Vicente Lombardo Toledano en el anfiteatro Bolívar y Los Conejos estaban decididos a impedirla:

con un par de matraces y [...] [bromo]acetona [al] envasarla en ampollitas, [se hace] gas lacrimógeno, nos la metíamos en los calcetines para que [no] nos fuera a maltratar porque es corrosivo, con tres ampollitas pack sale, con todo y Lombardo, por poco y hay intoxicados ahí en el anfiteatro Bolívar con tres ampollitas de eso, y nomás no hubo mitin; saliendo a la calle enfrente del teatro Bolívar estaba un billar [...] saliendo pues había que entrarle a las trompadas, no alcanzó a cerrar el amigo este del billar [...] entonces se le acabaron las pelotas de billar y los tacos, y una

batalla de taquiza que se armó en la calle. Llegaron los bomberos, nos bañaron y nos empararon a todos, les cortamos las mangueras, jalamos parejo los socialistas y los no socialistas con las mangueras ya rotas a corretear bomberos (entrevista a Bernardo Pacheco, realizada por Celia Ramírez y Gabriela Contreras, 7 de septiembre de 2001).

En circunstancias parecidas se llamaba a la “Brigada de Química” para boicotear ciertas reuniones, recuerda Pacheco.

Los Conejos actuaron en la Universidad Nacional de 1933, aproximadamente, a 1948, cuando se dio su formal disolución. Fueron estos años muy convulsos en la institución, a lo largo de los cuales se sucedieron nueve rectores, la relación con el Estado mexicano fue muy complicada, los grupos al interior buscaban diferentes modelos de universidad, lo que dio como resultado el cambio de estructuras universitarias con la modificación a la Ley Universitaria en 1944, la cual entró en vigor en 1945 (Ramírez Rancaño, 2018).

Cuando Los Conejos iniciaron su actuación, el rector de la Universidad era Manuel Gómez Morin (23 de octubre de 1933-24 de octubre de 1934). Durante su mandato se dio una ruptura con el gobierno, ya que éste pretendía que la educación fuera socialista, por lo que la Universidad perdió el título de Nacional. Se promulgó una ley que establecía que las autoridades serían las siguientes: el Consejo Universitario, el rector, los directores de escuela y las academias formadas por profesores y alumnos. Los Conejos estuvieron presentes en las academias y en el Consejo Universitario.

A partir de la siguiente rectoría a cargo de Fernando Ocaranza (26 de noviembre de 1934-17 de septiembre de 1935), la actuación de Los Conejos empezó a tener más fuerza: “La presencia de conservadores y católicos dentro de la institución era muy clara” (Contreras Pérez, 2012: 465). Ocaranza renunció a la rectoría al no lograr el apoyo gubernamental requerido. Le sucedió en el puesto Luis Chico Goerne (24 de septiembre de 1935-9 de junio de 1938). Según nos cuenta Gabriela Contreras (2002), durante esta rectoría, en el año de 1936, Los Conejos lograron mayor representatividad en el Consejo Universi-

tario y empezaron a tener más presencia en general en la vida universitaria (Contreras Pérez, 2002): “Asimismo, a pesar de los intentos por mantener a los grupos católicos a raya, estos continuaron sus actividades e incluso, creció su activismo. Fue en este año cuando el grupo denominado los Conejos consiguió mayor presencia que los jóvenes de la UNEC en el Consejo Universitario, y en diferentes escuelas. [...] [Los Conejos era un grupo] más radical, semisecreto e independiente de la jerarquía católica” (Contreras Pérez, 2012: 490).²³

Los Conejos no apoyaron mucho a Chico Goerne; para alguno de ellos era “el mal menor”, hubo aumento de la rivalidad entre estudiantes católicos y no católicos. El rector no facilitó la actividad política de los estudiantes ni logró estabilidad entre los grupos.

Durante la rectoría de Gustavo Baz Prada (21 de junio de 1938-3 de diciembre de 1940) y el interinato de Mario de la Cueva (3 de diciembre de 1940-18 de junio de 1942), se reconoció el papel de Los Conejos, ya que ambos rectores estuvieron en contacto con ellos. Sin embargo, Baz utilizó mucho a una agrupación conocida como Pentatlón Deportivo Militarizado Universitario –creado por Jorge Jiménez Cantú, entre otros–, como grupo de choque, para mantener el “orden” en la Universidad (Zapata González, 2017).

Una vez convocadas las elecciones, Rodulfo Brito Foucher llegó a la rectoría y la ocupó del 18 de junio de 1942 al 27 de julio de 1944. Logró el apoyo de Los Conejos al mostrarse conservador e hispanista. Durante el primer año de su gestión, el secretario general fue Alfonso Noriega, cercano a Los Conejos y a José Luis Curiel, y el oficial mayor, Alfonso Pedrero. Los primeros meses de la rectoría de Brito, Los Conejos tuvieron mucha injerencia, apoyaban las decisiones del rector en las academias y el Consejo Universitario, donde tenían presencia mayoritaria: “[...] las votaciones a favor o en contra se definían por los acuerdos de un grupo, Los Conejos. Las votaciones no reflejaban

²³ Otra posibilidad del aumento del activismo de Los Conejos la podría situar en las coincidencias del pensamiento entre Chico Goerne y Los Conejos: ambos eran hispanistas, anticomunistas y nacionalistas. Cfr. Urías Horcasitas (2017).

las discusiones sino los acuerdos entre los integrantes de ese grupo, los directores cercanos a ellos y el rector. El Consejo Universitario había sido rebasado como instancia colectiva de decisión” (Contreras Pérez, 2012: 465). Sin embargo, Brito se fue alejando de los compromisos adquiridos con Los Conejos: “Sus mismos aliados, los Conejos, manifestaron su descontento con el rector calificándolo de autoritario. Su posición dogmática y cerrada generaba más problemas de los que resolvía. Además su política personalista, lo fue aislando más” (Contreras Pérez, 2012: 543).

Sobre el periodo como rector de Brito Foucher, todos los entrevistados tienen recuerdos; Julio Sentíes nos narra lo siguiente:

Brito Foucher me habló un día, después de su rectorado, y le dije:

-¿Usted quiere saber quién tiró a Brito Foucher?

-Sí.

-Brito Foucher. Sí es cierto que los Conejos tomaron una parte muy activa en la caída de Brito [...] en la elección primero y luego en la caída [...] Al no apoyarlo en forma alguna cayó solito [...], tuvo la técnica de dividir y vencerás (entrevista a Julio Sentíes, realizada por Celia Ramírez, 25 de abril de 1995).

Por su parte, José Álvarez Icaza afirma que “en determinado momento colocamos y después derrocamos al rector, doctor Rodulfo Brito Foucher, que había comenzado bien pero había proseguido mal, ya que trató de incorporar a los porros para cuidar el orden en la Universidad y lo tiramos” (entrevista a Álvarez Icaza, citado en Pastor Escobar, 2004: 128).

La caída de Brito fue espectacular: el 17 de julio de 1944 el rector “anunció que usaría de la violencia para reprimir los desórdenes en la casa de estudios” (*Tiempo*, 4 de agosto de 1944: 7). Ese mismo día salió herido en la cara José Luis Curiel, mientras que Agustín Yáñez fue agredido por el oficial mayor Alfonso Pedrero, incluso un alumno de Veterinaria murió. Las renunciaciones masivas de profesores y las protestas de los alumnos no se hicieron esperar. Brito Foucher renunció

el 27 de julio. Quince días después, Alfonso Caso Andrade llegó a la rectoría apoyado por una junta de exrectores y por la presidencia de la República. Durante su gestión se convocó a un Consejo Constituyente para elaborar la nueva ley orgánica de la Universidad.

La junta de exrectores que eligió a Alfonso Caso acordó los siguientes puntos: 1) “Restringir la injerencia estudiantil en la elección de las autoridades académicas”; 2) “Evitar así que se perpetúe el estado de agitación constante en que la Universidad ha vivido desde hace 10 años” (*Tiempo*, 22 de diciembre de 1944). Desde el principio se manifestó la inconformidad estudiantil. Caso convocó a un Consejo Constituyente para votar la propuesta de ley orgánica, pero en la primera sesión los estudiantes abandonaron la sala: “[...] en vista de que se nos negó una paridad que nos permitiera influir en las votaciones tuvimos que retirar la representatividad estudiantil” (*Tiempo*, 22 de diciembre de 1944), afirmó un estudiante. La proporción era de cuatro profesores por un alumno.

Evidentemente Los Conejos lucharon contra esa falta de representatividad, acostumbrados, como estaban, a funcionar con mayor libertad:

Pero casi desde el comienzo de la discusión se acusaron los perfiles de un grupo adverso al texto examinado y de fisonomía muy familiar a cuantos conocen la actual vida universitaria. Se trataba de los Conejos, grupo militante, agresivo y fanático [...]. Los Conejos no quieren una Junta de Gobierno que no puedan controlar; prefieren acogerse a la protección que el estatuto dispensaba a sus campañas políticas. [...] Luchan por “su Universidad”, por eso dan a las diferencias de criterio existentes el aspecto de una pugna entre católicos y no católicos. Reclaman la paridad en el Consejo Constituyente con la esperanza de imponer sus puntos de vista y al no conseguirla se retiran de él (*Tiempo*, 22 de diciembre de 1944).

La ley que se aprobó en ese entonces afectó la participación política de los estudiantes, desaparecieron las academias, que eran el principal foro que tenían; pero las sociedades de alumnos siguieron fun-

cionando y ahí se concentró la actividad de Los Conejos. La ley entró en vigor en 1945.

Después de Caso, tomó el relevo de la rectoría Genaro Fernández MacGregor del 24 de marzo de 1945 al 28 de febrero de 1946. No fue un periodo tranquilo desde el punto de vista institucional y tuvo que renunciar, según Salvador Azuela, por presiones de grupos de derecha: “La mafia que dirige este tejido de intrigas políticas, oculta en su conejera [...]” (Azuela, 1946). El final de Los Conejos fue durante la rectoría de Salvador Zubirán, quien estuvo en el cargo del 4 de marzo de 1946 al 23 de abril de 1948.

VI

La ley orgánica de la que se habló antes limitó la actuación estudiantil de manera muy importante, debido a que desaparecieron las academias y perdieron asientos en los consejos universitarios. Posteriormente nació la figura de la Junta de Gobierno que elegiría al rector “entre ternas de notables”. La influencia estudiantil también se había perdido en ese ámbito.

“Los Conejos sentimos muy pronto que nuestra razón de ser se estaba tambaleando” (Pacheco Escobedo, 2002), pues su campo de acción se había restringido de manera notable: “Empezó la decadencia de los Conejos precisamente con los cambios jurídicos, al no poder tener contra qué luchar se perdió el dinamismo [...] ‘y ¿ahora qué hago?, ¿dónde voy a echar mis bombas?, ¿a quién le pego?’ [...] Todo aquel espíritu de batalla pues ya no funcionaba” (entrevista a Bernardo Pacheco, realizada por Celia Ramírez y Gabriela Contreras el 7 de septiembre de 2001).

Se trató de hacer algo diferente, narra Pacheco, pero no funcionó. No era para lo que se habían unido a las filas conejas. Continuamos con la narración de Bernardo Pacheco:

Nuestros métodos rudos y con frecuencia arbitrarios ya nos habían generado algunas serias regañizas del señor Luis María Martínez, arzobispo de

México. Se nos [sic] llamó a su oficina. Asistimos Julio Senties, Fernando Fuentes Galindo y yo. Julio, para entonces ya connotado notario público, había asumido la dirección total de los Conejos. Fernando Fuentes Galindo, estudiante de quinto año de Filosofía, y yo, entonces también estudiante de quinto año de Ingeniería Química, llevábamos la dirección de los conejos en la UNAM. Julio llevaba las relaciones con los grupos de provincia y con los grupos de otras instituciones universitarias (entrevista a Bernardo Pacheco, realizada por Celia Ramírez y Gabriela Contreras, 7 de septiembre de 2001).

En otra entrevista, Pacheco señala que “Don Güicho [sic] nos ordenó que todo lo que teníamos, todo, estructura, información, registros, papeles, todo lo entregaremos a la UNEC. [...] recuerdo que le dije: ‘¿Pero, señor, nuestro juramento?’. ‘Olvídate de tonterías, Pacheco’” (entrevista a Bernardo Pacheco, realizada por Fernando M. González, 5 de febrero de 2004).

Ante la resistencia del propio Bernardo Pacheco, el arzobispo Martínez le expresó: “Esto es una orden con toda mi autoridad y su desobediencia puede implicar excomunión” (entrevista a Bernardo Pacheco, realizada por Celia Ramírez y Gabriela Contreras, 7 de septiembre de 2001). Como se sabe, la excomunión es el peor castigo eclesiástico que puede tener un católico; fue entonces un argumento más que suficiente para la disolución del grupo.

Los documentos se entregaron a Ignacio Muriel, miembro de la UNEC, y a David Mayagoitia, S. J., subasistente eclesiástico de la misma. Se fundó un nuevo organismo llamado Corporación de Estudiantes Mexicanos, para que se unieran los Conejos que quisieran, pero sin sentir que se estaban incorporando a la UNEC.

VII

La Iglesia católica ha tenido varias estrategias para hacerse presente en la sociedad civil y los grupos laicos han sido una de ellas. En el caso que nos ocupa, fueron los grupos laicos secretos. Los grupos se-

cretos católicos no eran ni son una novedad. Hubo algunas condenas papales al respecto, pero no desaparecieron del panorama. La secrecía permite a los grupos actuar con mayor libertad e independencia. Estructurar sus cuadros de manera más eficiente y con menos restricciones que los grupos de “banderas desplegadas”.

Un campo de actuación que para la Iglesia católica ha sido fundamental es la educación; eso explica que no hayan quitado el dedo del renglón para interferir en la educación estatal cada vez que han podido. Los Conejos, por ejemplo, se enfrentaron a la idea de una educación socialista y la atacaron con mucha decisión. A pesar de la afirmación de que no dependían de la jerarquía eclesiástica, su relación con el arzobispo de México, Luis María Martínez, fue constante y éste estaba enterado de todo o casi todo lo que hacían.

El de Los Conejos fue un grupo que respondió a la ideología católica del momento: franquistas, falangistas, anticomunistas, hispanistas. Eran católicos cuya militancia, en la mayoría de los casos, había empezado desde la infancia o cuyos padres también habían sido militantes de una u otra forma. Muchos de ellos habían presenciado o sufrido la persecución religiosa.

Fue un grupo masculino, dado que su actuación se llevaba a cabo en la Universidad Nacional, donde la presencia femenina en esos años era realmente escasa. Una vez que los muchachos terminaban la Universidad se desvinculaban de Los Conejos; algunos de ellos siguieron con su militancia católica, otros no. Encontramos a varios de ellos en el Movimiento Familiar Cristiano, a otros en la Unión Social de Empresarios Mexicanos, en el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana. La misma secrecía nos impide hacer un seguimiento de los miembros.

FUENTES CONSULTADAS

Bibliografía

- Azuela, Salvador (1946). "Las causas de la agitación universitaria". *Tiempo*.
- Calderón, J. E. (1938). "Menéndez Pelayo y Ramiro de Maeztu". *Esfuerzo* 2, año VII, marzo.
- Calderón Vega, Luis (1963). *Cuba 88. Memorias de la UNEC*. Morelia: Fimax Publicistas.
- Contreras Pérez, Gabriela (2002). *Los grupos católicos en la Universidad Autónoma de México (1933-1944)*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- Contreras Pérez, Gabriela (2012). "Crisis de los compromisos universitarios. La Universidad entre 1935 y 1944". En *Historia general de la Universidad Nacional. Siglo xx. De los antecedentes a la Ley orgánica de 1945*, coordinado por Raúl Domínguez Martínez. México: Universidad Nacional Autónoma de México-IISUE.
- Guerra Manzo, Enrique (2018). "Los círculos tiranícidas del catolicismo mexicano". En *Sociedades secretas clericales y no clericales en México en el siglo xx*, coordinado por Yves Solis Nicot. México: Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia.
- León XIII. *Quod apostolici muneris. 28 de diciembre de 1878*. Disponible en: <http://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_28121878_quod-apostolici-muneris.html> (Consulta: 26 de julio de 2019).
- Noriega, Manuel (1939). "Resurrección ibérica". *Esfuerzo* 5, año VIII, núm. extraordinario (julio): 18.
- Pacheco Escobedo, Bernardo (2002). "Notas biográficas de Bernardo Pacheco", documento mecanoscrito entregado de forma personal y confidencial a Celia Ramírez. Ciudad de México, julio.
- Pastor Escobar, Raquel (2004). "Vaticano II en el laicado mexicano. José Álvarez Icaza y la puesta en práctica del concilio ecuménico". Tesis doctoral. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.
- Pérez y Pérez, Emilio (1939). "Volverán". *Esfuerzo* 5, año VIII, núm. extraordinario (julio): 14.
- Pío IX. *Qui pluribus, 9 de noviembre de 1846*. Disponible en: <<http://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/enciclica-qui-pluribus-9-novembre-1846.html>> (Consulta: 26 de julio de 2019).

- Pío XI. *Divini redemptoris*, 19 de marzo de 1937. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html> (Consulta: 26 de julio de 2019).
- Ramírez López, Celia (2014). "La participación estudiantil en la Universidad Nacional de México durante el periodo 1933-1944. El caso del grupo católico los Conejos". Trabajo presentado en el XI Congreso Iberoamericano de Historia de la Educación Latinoamericana. Toluca: Somehide-Colegio Mexiquense, 8 de mayo.
- Ramírez Rancaño, Mario (2018). "El clero y la Unión del Espíritu Santo, ¿una sociedad secreta?: 1914-1929". En *Sociedades secretas clericales y no clericales en México en el siglo xx*, coordinado por Yves Solis Nicot. México: Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana.
- Reynoso, Ignacio (1939). "Estatutos de Esfuerzo". *Esfuerzo*. Órgano de la Sociedad de Alumnos del Colegio Francés Morelos, año VIII, núm. 3, mayo.
- Solis Nicot, Yves (2008). "Asociación espiritual o masonería católica: la U". *Istor* 33, año IX, 121-137.
- Torres Septién, Valentina (1997). *La educación privada en México (1903-1976)*. México: Universidad Iberoamericana/El Colegio de México.
- Urías Horcasitas, Beatriz (2017). "Luis Chico Goerne y la propuesta de un 'modernismo reaccionario' durante el alemanismo (1946-1952)". *Historia y Gráfica* 48, año 24, enero-junio, Universidad Iberoamericana.
- Zapata González, Eduardo Emiliano (2017). *Historia del Pentatlón Deportivo Militarizado Universitario (1938-1988)*. México: edición del autor.

Publicaciones periódicas

- Esfuerzo*. Órgano de la Sociedad de Alumnos del Colegio Francés Morelos, 1936, 1938-1944.
- Esfuerzo* (1939). "Nota editorial", Sección Universidad, sin firma, año VIII, núm. 5, julio, p. 5.
- Tiempo*. Semanario de la Vida y la Verdad, vol. V, núm. 118, 4 de agosto de 1944, vol. VI, núm. 138, 22 de diciembre de 1944.

Entrevistas

- Entrevista a Julio Sentfies, realizada por Celia Ramírez, 25 de abril de 1995.
- Entrevista a Bernardo Pacheco Escobedo, realizada por Gabriela Contreras y Celia Ramírez, 7 de septiembre de 2001.

Entrevista a Bernardo Pacheco Escobedo, realizada por Celia Ramírez, 4 de julio de 2003.

Entrevista a Bernardo Pacheco Escobedo, realizada por Fernando M. González, 5 de febrero de 2004.

Entrevista a José Luis Curiel Monteagudo, realizada por Martha Pacheco, 1 de agosto de 2019.

El secreto: desdoblamientos y fracturas. Militancia católica reservada, investigación periodística y vigilancia eclesiástica y gubernamental en México, 1915-1970

Mario Virgilio Santiago Jiménez¹

INTRODUCCIÓN

De acuerdo con Georg Simmel, el secreto puede ser pensado sociológicamente si se le aborda desde su exterior constitutivo, es decir, “la relación entre quién lo posee y quién no lo posee” (Simmel, 2010: 77). En ese sentido, el secreto existe en función de una relación desigual y, por ende, en una relación de poder en la que se resguarda un bien preciado: información. Por tanto, podemos pensar que todo acto de secreto, es decir, de resguardo de información privilegiada, implica fronteras y tensiones.

Por su parte, el sociólogo francés Claude Giraud propone una metáfora para complejizar el tema: alguien, desde adentro, observa (vigila) a través de las persianas que pueden estar más o menos cerradas y que ofrecen protección; afuera, alguien actúa sin saberse observado (Giraud, 2007: 23-27). Pero si este último se supiera vigilado, habría una fractura no dicha del primer secreto y un nuevo secreto en

¹ Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

marcha; acto seguido, el sujeto vigilado podría actuar con indiferencia o promover la apertura de las persianas, fracturando definitivamente ambos secretos. Ahora bien, ¿qué pasaría si esta interacción de dos sujetos fuera observada por un tercero detrás de otras persianas? Puesto así, el secreto deja de ser sólo la información celosamente reservada o el acto de resguardo y se presenta como un proceso con numerosas posibilidades de interacción, un fenómeno social dinámico con fronteras y tensiones que se multiplican y entrecruzan. En esta misma línea, el investigador Fernando M. González ha analizado a las organizaciones católicas reservadas, particularmente de Guadalajara, con la idea de que “la noción y funciones del secreto son polivalentes, y éste se ejerce en diferentes tipos de organizaciones y de diversas maneras” (González, 2019: 18).

Ahí se inserta el presente texto que, lejos de ser una historia del secreto, de las organizaciones secretas o de los órganos de vigilancia, se propone aportar a las reflexiones sobre la complejidad del secreto a partir de sus desdoblamientos y fracturas que, sumados a la vigilancia, permiten la conformación y vinculación de circuitos de comunicación delimitados fundamentalmente por los intereses políticos de sus integrantes y articulados por la información en torno a los grupos secreto-reservados.² Esta reflexión, como se verá en las siguientes páginas, se complementa con la idea de que existe más información sobre las militancias secretas católicas de lo que los medios de comunicación difunden cada vez que redescubren su existencia. En otras palabras, además de datos y referencias novedosas, este capítulo aporta algunas pistas para pensar desde otro ángulo la complejidad del se-

² En este punto resultan útiles las reflexiones desde un enfoque cultural de Ana Carolina Escosteguy sobre el proceso comunicativo a la luz de los cambios tecnológicos del siglo XXI. Marcando distancia de una concepción clásica, la autora sostiene que los distintos componentes del circuito de la comunicación no interactúan de forma unidireccional ni lineal, sino que se relacionan entre sí de diversas formas, conformando circuitos definidos no por un modelo sino por las “complejidades sociales –estructuras y prácticas– que lo constituyen” (Escosteguy, 2008: 152).

creto, más allá de una lógica binaria que lo trata como un fenómeno homogéneo definido por su contraposición a lo público.

Para lo anterior, en la primera parte, con base en trabajos académicos publicados, reconstruyo de forma general la conformación de una tradición de militancia³ al interior del catolicismo mexicano políticamente activo, situada entre 1915 y los años cincuenta (aunque sigue activa en el presente) y caracterizada por un ideario conspirativo y mecanismos de protección como los juramentos de secrecía. Este punto de partida incluye desdoblamientos del secreto en formas y niveles dentro de un círculo selecto de militantes –seglares y clérigos–, pero en la medida en que sus acciones representan un problema para la jerarquía, ese primer circuito se fractura para ampliarse todavía dentro de los confines católicos, como se verá en la segunda sección, donde hago una descripción y problematizo tres informes confidenciales producidos entre 1954 y 1961 por integrantes de la clerecía mexicana. Poco tiempo después, el primer circuito se fracturará para alimentar una serie de reportajes, publicados durante 1964 en el semanario *Crucero*, en los cuales se revelaron diversos elementos de los grupos católicos secreto-reservados. Ese segundo circuito, con un nuevo desdoblamiento del secreto, conforma la tercera parte de este trabajo. Fracturas en los dos circuitos anteriores permitieron la conformación de un tercer circuito ejemplificado por tres informes producidos por agentes de la Dirección Federal de Seguridad (DFS) entre 1967 y 1970 sobre los grupos referidos, mismos que describo en la cuarta sección. Para cerrar, ofrezco algunas reflexiones finales sobre las particularidades y elementos comunes de cada circuito propuesto.

³ Con “tradición de militancia” me refiero a una sucesión de organizaciones con ideario y mecanismos de organización similares, que no planearon “heredar” a sus sucesores dichas características. A pesar de ello, cada agrupación recuperó los elementos de su antecesora conformando una tradición “inventada” o construida, aunque sus integrantes promuevan la idea de una genealogía o esencia.

LOS GRUPOS SECRETO-RESERVADOS

En 1915, un grupo de católicos encabezados por el sacerdote Luis María Martínez fundó en Morelia una organización de carácter defensivo llamada Unión de Católicos Mexicanos (UCM) o la U, cuya principal característica era la reserva, es decir, que sería conocida y vigilada por miembros de la clerecía, pero secreta para el resto del mundo, por lo que el reclutamiento dependía enteramente de invitaciones selectas y juramentos de silencio y obediencia (Solís, 2008, 2008b, 2018). Además, al ser una reacción ante la llamada “persecución revolucionaria” y operar al margen de la ley, la agrupación podía ser catalogada como clandestina.

Durante el siguiente lustro, la U vivió cambios importantes. Por una parte, la organización creció gracias a la eficacia de los militantes católicos –clérigos y seglares– para integrar a nuevos adeptos y llevar a cabo diversas acciones políticas y, por la otra, asumió una nueva actitud mucho más ofensiva luego de la promulgación de la Constitución en 1917, con claros rasgos anticlericales. A partir de entonces, los esfuerzos de la agrupación reservada se concentraron en el objetivo central de unificar a las fuerzas católicas para hacer frente a los gobiernos revolucionarios, en otras palabras, comenzó a conspirar.

A mediados de los años veinte, con más de una década de vida, la U tenía una importante presencia en diversos estados del país y una sólida estructura que le permitió disputar el liderazgo de las fuerzas “cristeras” entre 1926 y 1929. Además, durante ese conflicto, la agrupación auspició el surgimiento de un brazo llamado Brigadas Femeninas Santa Juana de Arco (BB), que tuvo un papel relevante al trasladar armamento y correspondencia, así como en labores de inteligencia y enfermería (Meyer, 1974: 121-122, 125-126; Vaca, 1998: 242, 267; González, 2001: 32, 135; Aspe, 2008: 75).

Al finalizar la guerra con un acuerdo de convivencia entre el gobierno federal y un sector de la jerarquía católica, esta última ordenó el desarme y la integración de las organizaciones combatientes a una estructura pacífica llamada Acción Católica. Lógicamente,

numerosos militantes rebeldes quedaron inconformes, por lo que nutrieron una nueva agrupación secreto-reservada llamada Las Legiones, fundada en Guadalajara a inicios de los años treinta por el ingeniero Manuel Romo de Alba. El contexto de radicalización política que se vivía en casi todo el país, la experiencia acumulada en la extinta U y el carácter beligerante de la nueva agrupación, dieron como resultado un acelerado crecimiento de núcleos legionarios. Esto fue interpretado por un sector de la cúpula eclesiástica como una amenaza para la delicada relación con los gobiernos posrevolucionarios, por lo que promovió la infiltración de sacerdotes jesuitas para redirigir los esfuerzos de los legionarios hacia una ruta pacífica. Así nació La Base u Organización, Acción, Cooperación (OCA), cuya versión pública, conocida como Unión Nacional Sinarquista (UNS), tuvo su momento de auge hacia la primera mitad de los años cuarenta (Abascal, 1980; Meyer, 1979; Ortoll, 1990; Serrano, 1990; González, 2001; Hernández, 2004).

A la par del desarrollo de Las Legiones durante los años treinta, en las ciudades de México y Guadalajara se gestaron grupos reservados de jóvenes estudiantes cuyo campo de acción fueron las universidades. En el caso de la capital del país, el grupo fue nombrado de forma despectiva como Los Conejos –aunque luego adoptaron y reivindicaron el mote– y estaba conformado por egresados de colegios católicos que lograron ganar varios espacios de representación al interior de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Esta ruta política, acompañada del ejercicio de violencia física, permitió que en unos años los católicos –incluyendo profesores y funcionarios– ocuparan numerosos escaños en la institución educativa. Sin embargo, hacia la década de los cuarenta fueron contenidos y luego reducidos a grupúsculos con manifestaciones coyunturales (Contreras, 2002).

Por otra parte, en el marco del conflicto generado por la implantación de la educación socialista (1933-1934), un grupo de jóvenes católicos fundó una organización reservada en el seno de la recién creada Universidad Autónoma de Guadalajara (UAG). La agrupación

se llamaba formalmente Asociación Fraternalia de Estudiantes de Jalisco (AFEJ), pero adoptó el nombre de Los Tecos. Sus fundadores, Carlos Cuesta Gallardo y los hermanos Leaño –egresados del Instituto de Ciencias, donde se formaron con sacerdotes jesuitas–, estaban estrechamente vinculados con Las Legiones (González, 2003, 2005a, 2005b, 2007, 2009, 2019).

Durante los siguientes años, a pesar de numerosos problemas económicos, de haberse confrontado con católicos importantes a quienes acusaron de traidores y de separarse de la Compañía de Jesús, Los Tecos se consolidaron y comenzaron a pensar en la expansión. Así, aunque tenían un grupo en la capital del país, el verdadero primer éxito se dio hasta 1953 cuando lograron fundar un núcleo en la ciudad de Puebla. Este grupo, llamado Vanguardia Integradora de la Nacionalidad (VIN), también conocido como El Yunque, se consolidó rápidamente gracias al respaldo de sacerdotes jesuitas del Instituto Oriente y del arzobispo Octaviano Márquez y Toriz, por lo que hacia la primera mitad de los años sesenta comenzaron su propia expansión (González, 2005b; Delgado, 2003, 2004; Santiago, 2016).

Sin embargo, a mediados de la década, en el contexto de los debates suscitados por el Concilio Vaticano II, los líderes de Los Tecos decidieron desconocer la autoridad papal al considerar que Pablo VI formaba parte de los traidores que querían acabar con la civilización cristiana. El rechazo de los líderes yunquistas a esta idea derivó en la ruptura entre ambas agrupaciones y una consecuente lucha por los territorios que incluyó, hacia los años setenta, importantes niveles de violencia.⁴

A pesar de que cada una responde a contextos espacio-temporales específicos, las organizaciones en cuestión dieron forma a una tradición de militancia al interior del catolicismo mexicano, con elementos compartidos que podemos dividir en dos grandes grupos: por un

⁴ Es importante señalar que tanto Los Tecos como El Yunque siguen operando. Este último, de hecho, con presencia documentada en otros países como España y Argentina.

lado, un ideario conspirativo conformado por rasgos ideológicos e identitarios; por el otro, los mecanismos de organización y reclutamiento, así como las prácticas de “defensa del catolicismo”.

El ideario se fundaba en el pensamiento integral-intransigente promovido por la cúpula eclesiástica a lo largo del siglo XIX para rechazar todo aquello que consideraba parte de la modernidad. En ese sentido, el capitalismo y el socialismo, la consolidación de los estados modernos y el liberalismo “jacobino”, las revoluciones y la secularización, formaban parte de un todo en contra de la civilización cristiana.⁵ Este código fungió como matriz para impulsar otras ideas, como la referente a una conspiración milenaria contra el cristianismo encabezada por los judíos –considerados como un pueblo deicida– y llevada a cabo por masones y comunistas que crearían organizaciones secretas con caras públicas para alentar subversiones revolucionarias.⁶

Este *corpus* de ideas fue asimilado y transmitido entre numerosos católicos como información privilegiada que no cualquiera poseía, pues había sido “arrebataada” a los enemigos de la civilización cristiana. Puesto así, la conspiración, la información y la resistencia sólo cobrarían sentido a la luz de la tensión entre secreto y poder, que, según Norberto Bobbio, puede derivar para algunos actores políticos en la afirmación de que “[...] sólo el poder secreto logra derrotar al poder secreto de otro, la conspiración, la conjura, el complot” (Bobbio, 2013: 44). De esta forma, la defensa del secreto estaría en permanente conflicto con una fuerza contraria que intenta romperlo, por lo que, de acuerdo con Simmel, dependería “de la capacidad del sujeto para guardarlo, es decir, de su resistencia o debilidad ante la tentación de traicionarlo”, así como de la confianza entendida como

⁵ La *intransigencia* hace referencia al rechazo del liberalismo como ideología dominante por parte de la Iglesia católica y, por ende, establece una imposibilidad de hacer concesiones doctrinarias. Por su parte, el *integralismo* aborda la cualidad del catolicismo de estar presente en todos los aspectos de la vida y no sólo en prácticas culturales (Poulat, 1969: 9; Aspe Armella, 2008: 25; Blancarte, 1996: 26-27).

⁶ Diversos textos promovían estas ideas, pero el más traducido y difundido fue *Los protocolos de los sabios de Sión* de Alfred Rosenberg.

la “primera relación interna, esencial, en la sociedad secreta” (Simmel, 2010: 62, 78).

La asimilación del ideario por parte de los nuevos militantes les llevaba a pensar que su participación y la organización conformaban un todo “natural”, propio de una lucha milenaria entre el bien y el mal; sin embargo, como apunta Simmel, toda sociedad secreta es producto de actos deliberados y, de hecho, el “carácter racional de su estructura se expresa claramente en la arquitectura”, es decir, en la estructura y los mecanismos que la conforman (Simmel, 2010: 94). En otras palabras, aunque desde el exterior se le considere irracional o producto de una desviación, los individuos que componen dicha agrupación responden a una determinada lógica y de ahí que promuevan instrumentos de protección como el juramento y las jerarquías.

En ese sentido, con respecto al segundo grupo de rasgos comunes –mecanismos de organización y reclutamiento–, se puede destacar la conformación de organizaciones piramidales con diversos niveles y constituidas por células autónomas, lo que implicaba que los militantes de niveles inferiores no tuvieran información suficiente para delatar a los de niveles superiores o a los de otras células, pues únicamente conocían a sus compañeros inmediatos. Por otra parte, esto implicó la conformación de grupos públicos que en un principio funcionaron como fachadas, pero que muy pronto ofrecieron otras posibilidades como el reclutamiento y la vinculación con actores afines como empresarios, periodistas, políticos e, incluso, otros católicos. En cuanto a los repertorios de acción, uno de los más recurrentes fue la infiltración, sobre todo en otras agrupaciones católicas, pues se partía de la idea de que el catolicismo militante se había dispersado y que ahí radicaba su mayor debilidad; en consecuencia, se le debía reconducir hacia un mismo fin.

Finalmente, el juramento de fidelidad y el de secrecía –en algunos casos era el mismo–, así como la ceremonia que lo enmarcaba, fungían como la bisagra entre ambos conjuntos de rasgos, pues condensaba el proceso de formación y evaluación y se presentaba como el ritual de paso hacia otro momento: una especie de adultez en la que

se revelaba información al nuevo militante, quien accedía a un grupo selecto desde donde podía observar –y juzgar– a los no iniciados.

En este punto, el secreto parcial o reserva y la idea del secreto contra el secreto, permiten suponer que el fenómeno es mucho más complejo que sólo el resguardo de información privilegiada o la protección de una organización, sobre todo si recuperamos la relación secreto-poder que necesariamente va acompañada de fronteras y tensiones.

Puesto así, podríamos considerar que, por un lado, existe una distinción primaria entre el secreto condenado, asociado con la conspiración anticristiana y más específicamente con la masonería y, por el otro, el aceptado por representar la defensa del cristianismo. Este último, a su vez, tendría un desdoblamiento, pues sería secreto hacia el exterior de la organización, pero al interior debía tener asesoría –entiéndase vigilancia y control– de un miembro de la institución eclesial, adoptando la forma de la reserva. Cabe señalar que ese límite constitutivo entre el exterior y el interior de la agrupación no necesariamente equivale a la frontera entre católicos y no católicos, pues sólo unos pocos creyentes podían acceder al secreto-reserva por invitación y después de haber pasado los filtros establecidos. Por ende, la tensión no sólo se manifestaba entre integrantes y enemigos, sino entre los primeros y sus posibles aliados; de ahí la permanente conflictividad entre católicos por el tema de las agrupaciones en cuestión y la necesidad de la vigilancia clerical.

Por otra parte, al interior de las agrupaciones también se generaba un desdoblamiento del secreto, promovido por los mecanismos de protección como la creación de niveles y células autónomas. Así, los militantes de niveles superiores tenían el privilegio de observar a sus subordinados sin que éstos lo supieran, mientras que en un mismo nivel los integrantes de células distintas también eran parte de otro límite, ya que no sabían de su pertenencia a la misma agrupación. Además, existía la frontera entre el grupo secreto-reservado y sus versiones públicas, pues, aunque en un inicio los integrantes de estas últimas formaban parte de la estructura mayor, en la medida en que reclutaron a nuevos militantes, al interior de esos núcleos públicos

también se generaron límites entre quienes sabían de la organización secreto-reservada y los que no, e incluso entre quienes lograban acceder a un nivel del secreto pero que no formaban parte de la dirigencia.

Este complejo entramado se nutrió de las ideas conspirativas y, al mismo tiempo, las promovió, dando vida a una maquinaria que, en determinados contextos, logró reclutar a nuevos militantes dispuestos –o no necesariamente, pues no estaban completamente informados– a defender la civilización cristiana ante una amenaza secreta.

LA VIGILANCIA DE LA IGLESIA CATÓLICA

En 1884, el papa León XIII promulgó la encíclica *Humanum genus*, en la que desaprobaba la masonería (León, 1884) y, por ende, establecía formalmente la supervisión ejercida por los miembros de la institución eclesiástica como la distinción fundamental entre la militancia secreta condenada y la aceptada por la Iglesia católica. Sin embargo, lo cierto es que los integrantes de organizaciones secreto-reservadas rebasaron, en diversas ocasiones, los límites establecidos por sus asesores y por el obispo al que rendían cuentas, o bien sus acciones eran vistas como algo negativo por otros clérigos y seglares de organizaciones públicas también llamadas “de banderas desplegadas”. En momentos críticos, estas tensiones generaron en ciertos sectores eclesiásticos la necesidad de recabar información sobre dichos grupos para contenerlos o reencauzarlos. Uno de esos periodos fue a mediados de los años cincuenta, cuando la ruptura entre Los Tecos y la Compañía de Jesús era inminente, así como a inicios de los años sesenta, cuando comenzó una lenta expansión de los núcleos de Guadalajara y Puebla. En ese marco se produjeron tres informes que describiré brevemente.

En 1955, el Frente Universitario Anticomunista (FUA) de Puebla se presentó públicamente como una organización estudiantil que enfrentaría la amenaza comunista en la universidad estatal. Lo cierto es que ese FUA era la cara pública de El Yunque y no era el primer grupo

con ese nombre en México, pues ya existían un FUA en Guadalajara y otro en la capital del país, ambas versiones públicas de Los Tecos.

Esta información se detalla en un documento de dos páginas resguardado en el Archivo Histórico de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, en el que se distingue entre un FUA de la capital del país con actividades y nómina limitadas, vinculado con algunos periodistas y, sobre todo, con núcleos peronistas en Argentina, y un frente asentado en Puebla que sería una creación directa del grupo de Jalisco (Anónimo, ca. 1954).

Aunque carece de firma, fecha y lugar de producción, el contenido permite hacer algunas conjeturas. En principio, dado que se refiere a la “caída de Perón” y al FUA poblano, es claro que debe ser posterior a 1955.⁷ Por otra parte, se habla de “esta Capital” y se mencionan tanto la Plaza de la República como las oficinas del periódico *Excélsior*, por lo que se puede pensar que fue producido en la Ciudad de México. En tercer lugar, al tener tanta información sobre los grupos en cuestión –incluyendo nombres de líderes y planes de expansión–, usar autorreferencias como “no sabemos” y “no recuerdo”, además del formato del documento –un informe detallado– y el lugar de resguardo, es muy probable que haya sido producido por un miembro del clero, particularmente un jesuita, dado que conocía las experiencias regionales de los grupos. Además, es posible que dicho autor haya formado parte de las agrupaciones o, al menos, que haya acompañado la asesoría de las mismas.

En el mismo tono, en 1957 el sacerdote jesuita Bernardo Torres Díaz le envió una carta y un extenso informe al sacerdote Manuel Acévez, viceprovincial de la Compañía de Jesús. En la misiva se percibe un tono de preocupación por parte del autor y se puede inferir que las autoridades compartían ese sentimiento, de ahí que fuera necesario obtener toda la información posible sobre el grupo de Guadalajara que, para entonces, ya se había distanciado de los jesuitas y había

⁷ Aunque en el archivo fue registrado “ca. 1954”.

dado claras muestras de desobediencia ante las órdenes de los clérigos (Torres, 1957).

El informe de once páginas describe a detalle la estructura de Los Tecos, incluyendo sus niveles y grupos públicos, así como los mecanismos de reclutamiento y algunos datos sobre vínculos, fechas de actuación e integrantes. Por el tono del documento y el contenido detallado es altamente probable que el autor haya pertenecido a la organización y que, incluso, haya alcanzado un nivel importante. Además, aunque es posible que haya tenido un registro escrito de lo informado, también lo es que haya consultado con otros militantes de la organización o que haya tenido acceso a documentación interna.

Pocos años después, a mediados de 1960, en Guanajuato, algunas autoridades de colegios católicos se percataron de la existencia y crecimiento de pequeños núcleos de estudiantes en sus instituciones vinculados con una organización a la que identificaron como Vanguardia Integradora de la Nacionalidad (VIN) o Liga Universitaria Nacionalista (LUN), nombres formales de El Yunque, cuya “intensa y peligrosa campaña de proselitismo” hizo que la curiosidad se convirtiera en preocupación, pues muy pronto los jóvenes iniciados dieron muestras de desobediencia a los clérigos, así como de inclinación por las prácticas violentas (Anónimo, 1961).

Esto se encuentra en un informe de seis páginas que algunos clérigos locales dirigieron a “las autoridades eclesiásticas de la diócesis” –probablemente al obispo Manuel Martín del Campo y Padilla–, en el que se detallan estructura y fines, actividades y expansión en la región, así como resultados y un “dictamen canónico-moral”.

En lo que respecta a este documento, llama la atención que no se menciona ninguna relación con los grupos tapatíos y sólo hace una referencia a un joven proveniente de colegios católicos de Puebla, lo que apuntaría a una investigación estrictamente local o a que los autores se negaron a involucrar a otras diócesis. Además, resalta la detallada descripción tanto de la estructura y los fines, como la citación de documentos de la organización, lo que revela una posible infiltración en la estructura o una delación.

Finalmente, en el apartado correspondiente al análisis canónico-moral, es interesante que los autores citan documentos eclesiásticos como el “canon 684” y la “Instrucción del S. Oficio de 10 de mayo de 1884”, para sustentar su idea de que la VIN era una organización secreta y, por ello, debía ser “PROHIBIDA o REPROBADA”, aunque más adelante reconocen que “no maquina contra la Iglesia”, así que dejaron abierta la posibilidad de que el obispo emitiera una condena. Al respecto, no deja de llamar la atención que nunca se refieren a la reserva y se hace énfasis en que el principal problema radica en la desobediencia de los católicos militantes de la Vanguardia Integradora de la Nacionalidad.

Los tres informes muestran fracturas del secreto producidas desde el interior o desde el exterior de las agrupaciones. Las primeras, que podríamos llamar “delaciones” o “filtraciones”, implicarían arrepentimiento y culpa, así como la necesidad de expiación; mientras que las segundas confirmarían la preocupación de las autoridades por la pérdida de control sobre las organizaciones de seglares, además del limitado conocimiento que tenían sobre ellas. Dichas fracturas fueron parciales porque, a fin de cuentas, el circuito de “información privilegiada” quedaba restringido a un limitado número de católicos. Ahí cobra sentido el término “confidencial”, pues, de acuerdo con una lógica jerárquica, se confiaba en que el secreto sobre el secreto revelado sólo sería accesible para unos cuantos. Puesto así, los documentos secreto-confidenciales sobre grupos secreto-reservados establecían al menos dos fronteras: una que separaba el exterior y el interior de la institución eclesiástica, y otra al interior de la Iglesia, entre quienes tendrían la información y los que no.

Esta aseveración, sin embargo, debe matizarse, pues es probable que en más de una ocasión los integrantes de grupos secreto-reservados se enteraran de las investigaciones promovidas por clérigos, lo que seguramente llevó al reforzamiento de los mecanismos de protección, debido a que no podían revelar que se sabían observados, cerrando parcialmente las fracturas. Además, este circuito cerrado (secreto-reserva/fracturas/secreto-confidencial/secreto-cierre de frac-

turas) beneficiaba a los clérigos investigadores que estaban implicados parcial o totalmente con las agrupaciones, ya que, al saberse vigilados por las autoridades gubernamentales, debían contener nuevas delaciones –recordemos el tránsito de Las Legiones a la OCA–, sin olvidar que varios prelados defendían la existencia de los grupos al considerarlos un “mal necesario”.

LA PRENSA

En 1962 apareció públicamente el Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO), un grupo de jóvenes católicos que operaría en la UNAM hasta fines de los años ochenta para frenar lo que identificaban como el avance del comunismo. Esta cara pública de El Yunque en la capital del país se posicionó pronto en el espectro político universitario gracias a sus acciones violentas, pero se volvió un problema para el arzobispo de México, Miguel Darío Miranda, quien terminó por expresar una condena contra aquellos católicos que habían rebasado los límites permitidos. Unos días después, el 11 de octubre de 1964, en el semanario *Crucero* –que dirigía el periodista Manuel Buendía–, se publicaron dos artículos anónimos sobre el MURO. En uno de ellos se denunciaba que este grupo era la fachada de una estructura secreta llamada LUN o VIM,⁸ vinculada con Los Tecos, mientras que en el otro se describía con ciertas licencias literarias la ceremonia de juramento que llevaban a cabo supuestamente en una casa de la colonia Roma. Las publicaciones siguieron durante semanas en las que se agregaron datos como la relevancia del núcleo poblano, así como las condenas en documentos eclesiásticos y por parte de jerarcas católicos (*Crucero*, 1964a, 1964b, 1964c, 1964d).

⁸ Las siglas hacen referencia a los distintos nombres de El Yunque: Liga Universitaria Nacionalista (LUN) o Vanguardia Integradora de la Mexicanidad (VIM). Este último se confundía fácilmente con el primer nombre de la agrupación: Vanguardia Integradora de la Nacionalidad (VIN).

Las notas carecían de firma, pero los muristas respondieron en su periódico *¡Puño! Para golpear con la verdad*, con la intención de desacreditar la información y revelar el nombre del autor: Miguel Ángel Granados Chapa (Puño, 1964). Pocos días después, la autoría se confirmó con la firma de Granados Chapa en una nueva nota sobre las pugnas entre los militantes seculares y la jerarquía católica (Granados Chapa, 1964). Una semana más tarde, el 1 de noviembre, el semanario publicó una supuesta carta enviada por un lector que habría pertenecido a una de las agrupaciones y que, por ende, ofrecía información “de primera mano” sobre las dinámicas internas, los vínculos, las influencias ideológicas y las acciones violentas contra sus enemigos (Crucero, 1964e). Después de la publicación, el tema fue perdiendo presencia en el semanario y desapareció de sus páginas. Meses más tarde, en marzo de 1965, un comando secuestró al joven periodista autor de la investigación y lo llevó a las afueras de la ciudad donde lo golpeó y amenazó, aunque nunca revelaron su origen o motivación. El acto, no sobra decirlo, evidenció que algo o mucho de lo expresado en los reportajes era verídico.

Según sus promotores, el periodismo de investigación, también llamado “buen periodismo”, parte de hipótesis para luego recolectar y generar su propia información, distinguiéndose del “periodismo tradicional” que sólo reproduce los datos ofrecidos por las fuentes oficiales. En ese sentido, el periodista de investigación tiene el objetivo primordial de revelar la verdad oculta, lo que incomoda al poder (Camino, 1997: 14-15).

Tanto Manuel Buendía, director del semanario *Crucero*, como el joven jefe de redacción, Miguel Ángel Granados Chapa, autor de la investigación y las notas publicadas, habían pasado en sus respectivas juventudes por la militancia católica (Vera, 2011), experiencia que les permitía reconocer la complejidad del tema y moverse con cierto conocimiento en el laberinto informático de la clerecía. Considerando esto, es muy probable que ambos tuvieran referencias sobre los grupos secreto-reservados y que no les resultara tan sorprendente la aparición del MURO en la UNAM, pero las presiones de católicos

y la condena del arzobispo se mostraron como una oportunidad para romper el circuito cerrado de información.

Granados Chapa aprovechó entonces una fractura para acceder al secreto-confidencial y, de ahí, una nueva fractura lo llevó al secreto-reserva, pero una vez que la información generó impacto entre los lectores y sobre todo entre los miembros del universo católico, la investigación se nutrió con delaciones o filtraciones que ya no sólo buscarían la tranquilidad espiritual, sino que adquirirían una connotación política. En ese punto, el secreto-cierre de fracturas se volvía muy complicado porque ya no estaba completamente en manos de la jerarquía católica.

Ahora bien, a pesar de que el trabajo periodístico rompió el primer circuito cerrado y conformó uno nuevo al publicitar la información, promovió tres nuevas formas del secreto asociadas con el anonimato: 1) la autoría anónima con carácter de protección que fue rota por la publicación del MURO;⁹ 2) el anonimato de los agresores que, paradójicamente, otorgaría mayor veracidad a la investigación, y 3) el anonimato de las fuentes de información que, lejos de debilitar la credibilidad del trabajo, le otorgaba un cierto aire de misterio que seguramente atrajo a más de un lector. Respecto a este último punto, cabe agregar que una parte de la información utilizada por Granados Chapa le fue entregada por su amigo Francisco José Paoli Bolio, quien también militó en organizaciones católicas juveniles y que, no sobra mencionar, ante mi cuestionamiento decidió reservar la naturaleza de sus fuentes de información (Paoli, 2021). El anonimato que había mantenido Paoli y la protección de sus fuentes nos permite imaginar otras fracturas y nuevas formas del secreto. En síntesis, podemos pensar que el conjunto de notas también constituyó un circuito cerrado de comunicación moldeado por diversas formas del secreto-anonimato.

⁹ Esto, a su vez, evidencia que los muristas tenían su propio sistema de investigación.

LA VIGILANCIA ESTATAL

Durante los años sesenta y setenta, en un marco nacional e internacional de polarización ideológica y de un crecimiento acelerado en las matrículas estudiantiles, numerosas instituciones de educación superior del país se convirtieron en espacios de disputa política por parte de actores locales y nacionales con agendas muy diversas. Esta situación generó preocupación en algunos sectores gubernamentales, por lo que las agencias de investigación del Estado pusieron mayor atención en las universidades y generaron informes como los tres que se describen a continuación.

En junio de 1967, la DFS produjo un informe detallado de cinco páginas sobre las “sociedades secretas”, al considerarlas parte del ambiente “subversivo” que se vivía en algunas universidades. El documento, compuesto de cuatro apartados: antecedentes, estructura, relaciones con el clero y relaciones con el exterior, registra la ubicación de las estructuras en Guadalajara, Puebla y la Ciudad de México, así como los nombres de varios obispos aliados y de integrantes con cargos relevantes en las agrupaciones, además de referir vagamente algunos documentos sobre la “prohibición Eclesiástica [sic] a las Sociedades Secretas” como “las Bulas Pontificias [sic]” de 1850, “la condena” de León XIII en 1884 y la “desaprobación” de Miguel Darío Miranda hacia el MURO en 1963. A pesar de este nivel de detalle, el informe no incluye los nombres de los líderes, sin olvidar la llamativa ausencia del término “reserva” (Anónimo, 1967).

Poco tiempo después, cerca de 1970, los agentes de la DFS prepararon un nuevo informe de catorce páginas sobre la AFEJ y su expansión en varias regiones del país, que, a diferencia del documento anterior, tiene pocos vacíos de información e identifica nombres y domicilios de líderes, así como las direcciones de los locales que ocupaban. Además, es más preciso en la descripción de la estructura y los documentos internos, así como de las dinámicas de las agrupaciones, destacando la separación entre los núcleos de Guadalajara y Puebla. Este distanciamiento, según el documento, se evidenció en los esta-

dos de Chihuahua y Sonora, donde ambos grupos tenían presencia y se disputaban el control de ciertos espacios (Anónimo, 1967).

Por otra parte, en un tercer documento fechado en 1970, y que forma parte de un informe con más de cien páginas, se repite la precisión en nombres y direcciones de los líderes de Los Tecos, su estructura e ideario, pero se hace énfasis en la vinculación internacional con grupos afines (Anónimo, 1967b). Esto confirmaba que la expansión de las organizaciones había rebasado las fronteras nacionales y que su vulnerabilidad había crecido, aunque también evidenciaba un creciente interés de las agencias gubernamentales de investigación que refinaron los mecanismos de recuperación de datos.

Los gobiernos siempre tienen un brazo (o varios) encargado de recabar información que les resulte útil para llevar a cabo sus funciones. Una buena parte de estas tareas se relaciona con la seguridad, de ahí que el secreto con carácter oficial se vuelva indispensable a la hora de buscar, recopilar, sistematizar y analizar la información. En el caso de México, varias agencias han realizado esas labores, aunque durante cuatro décadas la DFS fue la principal dependencia encargada del asunto. De acuerdo con el investigador Sergio Aguayo, la calidad de la información recabada y de los informes producidos por esta agencia era deficiente y buena parte de sus investigaciones estaban motivadas por los intereses y preocupaciones políticas del grupo gobernante, especialmente del titular del Poder Ejecutivo (Aguayo, 2001). Esto, sumado a los mecanismos de protección desarrollados por las agrupaciones católicas, explicaría por qué los primeros informes de la DFS datan de fines de los años sesenta, a pesar de que ya existían investigaciones eclesiásticas y algunos reportajes periodísticos. En otras palabras, la mayor presencia –cada vez más agresiva– de los grupos secreto-reservados en las universidades y su identificación como posibles agentes subversivos, los puso en la mira de la DFS que, sin embargo, se topó con las estructuras y juramentos de los militantes católicos, de ahí que no los pudieran infiltrar como sí lo hicieron con otras organizaciones y movimientos.

Los tres informes muestran que la obtención de información por parte de los agentes de la DFS fue gradual y que, muy probablemente, provino de los dos circuitos de comunicación descritos en los apartados anteriores. Por un lado, si consideramos las referencias precisas, es viable que los agentes hayan tenido acceso a alguno de los informes eclesiásticos confidenciales e incluso a testimonios,¹⁰ lo que representaría fracturas del secreto-reserva y del secreto-confidencial en el primer circuito, aunque no sólo con un sentido de expiación sino, de nuevo, con una carga política. Por otro lado, es casi seguro que los reportajes publicados en *Crucero* fueron una fuente de consulta, especialmente si consideramos que Manuel Buendía, director del semanario, estaba estrechamente vinculado con la DFS, al grado de tener una “charola” o placa de la agencia (Aguayo, 2001: 79-81).

Sin embargo, este punto no podría ser pensado como una fractura, sino como una vuelta de la información pública hacia el secreto, pero en un nuevo circuito, donde –siguiendo una lógica jerárquica como en los informes eclesiásticos– se constituiría un secreto-confidencial que conformaría al menos dos fronteras: una entre el exterior y el interior del gobierno y otra entre quienes se encargan de la “seguridad” y quienes no.

CONSIDERACIONES FINALES

En las páginas anteriores se describieron tres circuitos de comunicación vinculados a través de las fracturas (filtraciones y delaciones) y desdoblamientos del secreto. El punto de partida fue la familia de organizaciones católicas secreto-reservadas que, entre 1915 y la actualidad, han consolidado y transmitido un ideario conspirativo y mecanismos de protección. Esa galaxia de agrupaciones permitió mostrar desdoblamientos del secreto como la reserva y la clandestini-

¹⁰ Obtenidos por motivación de los informantes o bajo condiciones de presión y/o tortura.

dad, así como las tensiones derivadas de sus fronteras constituyentes: al interior del mundo católico y con respecto a su exterior.

Esto último dio sentido a la fractura del secreto-reserva y al origen del secreto-confidencial en los informes eclesiásticos. Sin embargo, la clandestinidad y el posible castigo por parte del gobierno promovieron una nueva forma de secreto para cerrar el primer circuito de comunicación y proteger al sector clerical involucrado –directa o indirectamente– en la conspiración. Esta afirmación se constata tanto por la advertencia de “confidencial” en la carátula de los documentos, como por el uso de referencias especializadas que sólo tendrían relevancia para un lector versado en teología y con conocimientos previos sobre los grupos en cuestión. Además, es importante señalar que, dentro de este circuito, los sistemas de vigilancia eclesiástica fueron fundamentales para la obtención y sistematización de información útil en la toma de decisiones derivadas de la preocupación por la desobediencia y la ampliación de la autonomía seglar, y aunque seguramente apelaron a cierta coacción, lo más probable es que se hayan nutrido de filtraciones motivadas por la culpa y el arrepentimiento.

Las fracturas del secreto-reserva y el secreto-confidencial dieron insumos al segundo circuito de comunicación delineado por el periodismo de investigación que, a su vez, promovió el secreto-anonimato tanto del autor de las notas como de los sujetos que lo agredieron. A diferencia del anterior, éste no pretendía una dinámica cerrada, sino la amplia difusión de la información, de ahí que utilizara sólo algunos elementos especializados del lenguaje teológico y que se concentrara en los detalles más llamativos para un público sin mayores referentes. De esta forma, podríamos pensar en un circuito abierto hacia un lado –público lector– y cerrado hacia el otro –fuentes y autoría–, anclado a través de filtraciones motivadas más por la denuncia que por la culpa. Otro contraste radica en que el secreto-confidencial era asumido como una excelente fuente de información y el secreto-reserva como una anomalía o desviación de lo que debía privar en una sociedad moderna y democrática. Por tal motivo, en los informes eclesiásticos se puso el acento en los mecanismos, dichos y acciones que

cuestionaban la autoridad, y en los reportajes estos aspectos ocupaban un segundo plano frente a la aparente irracionalidad del ideario y los mecanismos de protección promovidos por las organizaciones.

En tercer lugar, las fracturas del secreto en ambos circuitos dieron contenido a un tercero definido por los intereses de una agencia gubernamental de vigilancia que, por su parte, ejercía el secreto-oficial –delimitado parcialmente por un marco legal– y promovía el secreto-confidencial. Similar a la intención institucional en el primer circuito, la DFS obtenía información –por coacción o por la utilidad de la denuncia– y la sistematizaba para la toma de decisiones, combinando las interpretaciones retomadas de los circuitos anteriores sobre los grupos secreto-reservados: constituían una amenaza contra la jerarquía y el orden, mientras que cumplían con una supuesta irracionalidad propia de la “reacción”. En este punto se debe señalar que, a pesar de ser considerados parte de la “subversión”, los grupos católicos secreto-reservados no fueron objeto de los niveles de represión que sufrieron otros actores contemporáneos como las organizaciones político-militares de izquierda, probablemente porque los primeros fueron considerados un instrumento útil contra la supuesta amenaza comunista, idea muy cercana al “mal necesario” que promovían algunos clérigos.

Cabe destacar que, al estar motivados por cuestiones políticas, casi todos los circuitos generaron interpretaciones propias e incluso replicaron erratas. Por ejemplo, una confusión evidente tenía que ver con los nombres, cuya variedad era producto de una táctica de los grupos secreto-reservados; esto derivaba en confusiones sobre la estructura general de la galaxia de agrupaciones y generaba la sensación de una conspiración mayor de lo que en verdad era. Al respecto, quiero resaltar que los informes eclesiásticos eran los que mejor procesaban la información, muy probablemente por un mejor acceso a fuentes directas, así como por la ausencia de una necesidad presente en los otros dos circuitos de comunicación: adjetivar a los grupos.

Como se ha visto hasta este punto, el secreto promueve y vigila al secreto, así que difícilmente podríamos asumir que la dinámica

terminó con el tercer circuito de comunicación. De hecho, es viable pensar que la desclasificación –no siempre por gusto de quienes dirigen las instituciones– de documentación estatal y eclesiástica confidencial o el interés de algunos participantes por contar sus experiencias dentro del secreto, constituyen nuevas fracturas que dan forma a un cuarto circuito de carácter académico, en el que también promovemos formas del secreto al resguardar datos sensibles o respetar el anonimato de los entrevistados.

Además, los grupos de Guadalajara y Puebla siguen existiendo y aún son objeto de vigilancia –y debates– por parte de la institución eclesiástica, mientras que el periodismo de investigación ha dado cuenta de estos grupos en repetidas ocasiones: Manuel Buendía y *Proceso* sobre Los Tecos; Édgar González Ruiz sobre el MURO, así como Álvaro Delgado y recientemente *Contralínea* sobre El Yunque. Por su parte, las agencias de seguridad estatales pusieron mayor atención en los grupos en cuestión a partir de los años setenta y generaron nuevos informes de tipo coyuntural al menos hasta los años ochenta.

Dichas circunstancias obligan a pensar de nuevo en el carácter de las fuentes de información, la calidad de los datos recabados y los circuitos que han dado forma a nuestra versión actual sobre estas agrupaciones. Ahí cobra relevancia la reflexión sobre el secreto y sus dinámicas –desdoblamientos, fracturas, fisuras, etcétera– que, según he intentado argumentar en estas páginas, no logran ser dimensionados si se les piensa como una torre con niveles superpuestos o el lado oscuro de una relación binaria. Por el contrario, parecería más útil imaginarlos como un cuerpo geométrico de múltiples caras, cuyos vértices se conectan en diversas direcciones, provocando tensiones con distintos niveles y características. Así, cada grupo de informes implicaría un entramado propio de secretos que responden a una lógica específica y que, en determinados contextos, pueden significar fracturas de otros secretos, integrándose a nuevas estructuras o circuitos. En síntesis, hablo de evitar una idea estática y lineal del secreto, y propongo, en cambio, dotarlo de historicidad, es decir, de dinámica, contradicciones y experiencias sociales en el tiempo.

FUENTES CONSULTADAS

Archivos

- Anónimo (ca. 1954). F.U.A. 2 fojas. México: Archivo Histórico de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús.
- Anónimo (1961). *Informe a las autoridades eclesiásticas de la diócesis sobre la 'Vanguardia Integradora de la Nacionalidad'*. 8 fojas. León, Guanajuato: Archivo Histórico del Arzobispado de México.
- Anónimo (1967). *Confidencial*. [ilegible] información del ciudadano General de División [ilegible]. 5 fojas. México: Archivo General de la Nación, versiones públicas, Tecos.
- Anónimo (1970). *Movimiento Mexicanista de Integración Cristiana*. 14 fojas. México: Archivo General de la Nación, versiones públicas, Tecos.
- Anónimo (1970b). *Asociación Fraternal de Estudiantes de Jalisco AFEJ*. 3 fojas. México: Archivo General de la Nación, versiones públicas, Tecos.

Bibliografía

- Abascal, Salvador (1980). *Mis recuerdos. Sinarquismo y colonia María Auxiliadora (1935-1944)*. México: Tradición.
- Aguiar Quezada, Sergio (2001). *La charola. Una historia de los servicios de inteligencia en México*. México: Grijalbo.
- Aspe Armella, María Luisa (2008). *La formación social y política de los católicos mexicanos. La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*. México: Universidad Iberoamericana/Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.
- Blancarte, Roberto (comp.) (1996). "La doctrina social del episcopado católico mexicano". En *El pensamiento social de los católicos mexicanos, 19-38*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, Norberto (2013). *Democracia y secreto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Caminos Marcet, José María (1997). *Periodismo de investigación. Teoría y práctica*. Madrid: Síntesis.
- Contreras Pérez, Gabriela (2002). *Los grupos católicos en la Universidad Autónoma de México (1933-1944)*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, División de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Delgado, Álvaro (2003). *El Yunque. La ultraderecha en el poder*. México: Grijalbo.
- Delgado, Álvaro (2004). *El ejército de Dios. Nuevas revelaciones sobre la extrema derecha en México*. México: Debolsillo.

- Escosteguy, Ana Carolina D. (2008). "Circuitos de cultura, circuitos de comunicación: un protocolo analítico de la integración, la producción y la recepción". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* 27, pp. 149-167.
- Giraud, Claude (2007). *Acerca del secreto. Contribución a una sociología de la auto-ridad y del compromiso*. Buenos Aires: Biblos.
- González, Fernando M. (2001). *Matar y morir por Cristo Rey. Aspectos de la Cristiada*. México: Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM/Plaza y Valdés Editores.
- González, Fernando M. (2003). "Los orígenes y el comienzo de una universidad católica: sociedades secretas y jesuitas". *Historia y Grafía* 20, pp. 151-205.
- González, Fernando M. (2005a). "Un conflicto universitario entre católicos: la fundación del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO)". *Vetas. Revista de El Colegio de San Luis* 20-21 (mayo-diciembre): 9-37.
- González, Fernando M. (2005b). "Integralismo, persecución y secreto en algunos grupos católicos en México en el siglo xx". En *El Estado mexicano: herencias y cambios. Sociedad civil y diversidad*, t. III, coordinado por Alberto Aziz Nassif y Jorge Alonso Sánchez, 229-275. México: Miguel Ángel Porrúa/CIESAS/Cámara de Diputados, LIX Legislatura.
- González, Fernando M. (2007). "Algunos grupos radicales de izquierda y de derecha con influencia católica en México (1965-1975)". *Historia y Grafía* 29, pp. 57-93.
- González, Fernando M. (2009). "Sociedades reservadas en México en el siglo xx". En *Contra el oscurantismo: defensa de la laicidad, la educación sexual y el evolucionismo*, coordinado por Julio Muñoz Rubio, 367-391. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM.
- González, Fernando M. (2019). *Secretos fracturados. Estampas del catolicismo conspirativo en México*. México: Herder.
- Granados Chapa, Miguel Ángel (1964). "Rebeldía de falsos defensores del catolicismo". *Crucero*, 25 de octubre, p. 2.
- Hernández García de León, Héctor (2004). *Historia política del sinarquismo, 1934-1944*. México: Universidad Iberoamericana/Miguel Ángel Porrúa.
- León XIII (1884). *Carta encíclica Humanum genus del sumo pontífice León XIII sobre la masonería y otras sectas* [en línea]. Disponible en: <<http://es.catholic.net/op/articulos/2509/humanum-genus.html>> (Consulta: 28 de diciembre de 2020).
- Meyer, Jean (1974). *La Cristiada. Los cristeros*. México: Siglo XXI Editores.
- Meyer, Jean (1979). *El sinarquismo: ¿un fascismo mexicano?, 1937-1947*. México: Joaquín Mortiz.
- Ortoll, Servando (1990). "Las Legiones, La Base y el Sinarquismo. ¿Tres organizaciones distintas y un solo fin verdadero? (1929-1948)". En *La política y el cie-*

- lo. *Movimientos religiosos en el México contemporáneo*, compilado por Rodolfo Morán Quiroz, 73-117. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Paoli Bolio, Francisco José (2021). Correo electrónico dirigido al autor, 15 de enero.
- Poulat, Émile (1969). *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: la "Sapinière" (1909-1921)*. París: Casterman.
- Santiago Jiménez, Mario Virgilio (2016). "Entre el secreto y las calles. Nacionalistas y católicos contra la 'conspiración de la modernidad': El Yunque de México y Tacuara de Argentina (1953-1964)". Tesis de doctorado en Historia Moderna y Contemporánea. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- Serrano Álvarez, Pablo (1990). "La 'batalla del espíritu': el movimiento sinarquista en El Bajío mexicano (1934-1951)". En *La política y el cielo. Movimientos religiosos en el México contemporáneo*, compilado por Rodolfo Morán Quiroz, 119-161. México: Universidad de Guadalajara.
- Simmel, Georg (2010). *El secreto y las sociedades secretas*. Madrid: Sequitur.
- Solis, Yves (2008). "Asociación espiritual o masonería católica: la U". *Istor* 33 (verano): 121-137.
- Solis, Yves (2008b). "El origen de la ultraderecha en México: la U". *El Cotidiano. Revista de la Realidad Mexicana Actual* 149 (mayo-junio): 25-57.
- Solis, Yves (2018). "La U, un acercamiento desde los archivos vaticanos y mexicanos". En *Sociedades secretas clericales y no clericales en México del siglo XX*, coordinado por Yves Solis, 53-67. México: Universidad Iberoamericana.
- Torres Díaz, Bernardo (1957). *Información absolutamente confidencial para uso de la curia de la Provincia Mexicana Septentrional, sacerdotes jesuitas*, 13 fojas. México: Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara.
- Vaca, Agustín (1998). *Los silencios de la historia: las cristeras*. Zapopan: El Colegio de Jalisco.
- Vera, Rodrigo (2011). "Miguel Ángel, a fondo". *Proceso*, 23 de octubre, pp. 23-37.

Publicaciones periódicas

- Crucero (1964a). "Católicos en lucha contra grupos secretos", 11 de octubre.
- Crucero (1964b). "El extraño rito de los juramentados", 11 de octubre.
- Crucero (1964c). "L. U. R., falsa sociedad secreta católica en Puebla", 18 de octubre.
- Crucero (1964d). "Nuevo documento del arzobispo", 18 de octubre.
- Crucero (1964e). "Documento demoledor sobre las sociedades secretas, falsamente católicas, a las que combate la Iglesia", 1 de noviembre.
- Puño yPara golpear con la verdad! (1964). "Los vodeviles mariguanescos de 'Crucero'", septiembre-octubre.

Conclusiones

A lo largo de este libro, querido lector, pudiste conocer las posturas defendidas por grupos reservados y secretos vinculados con el catolicismo, quizá ya conocidas algunas, mientras que otras, por su carácter de secrecía y su éxito en mantenerla, los descubriste en los capítulos que integran este obra, fruto del intercambio de ideas, información sobre archivos y referencias bibliográficas, que fue gestándose en el seminario “Sociedades reservadas y grupos secretos católicos en los siglos xx y xxi en México”. En este seminario se reunieron catorce investigadores cada mes en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM; a lo mejor, durante la pandemia, has podido seguirnos y ver nuestras sesiones a través del canal de YouTube del Instituto. Sobre decir que casi todas las reuniones fueron fructíferas, pero –como sucede en este tipo de proyectos– algunos colegas se quedaron a la mitad del camino y otros se sumaron. Llegados a este punto y después de una rigurosa discusión de cada uno de los textos, al menos en dos ocasiones se acordó seleccionar los trabajos que integran este libro. Consideramos que llegamos a buen puerto, pues se trata de artículos cuyas aportaciones son indiscutibles y que se vieron enriquecidas gracias también a las contribuciones derivadas de la formación de cada uno de los integrantes. Otros resultados menos tangibles fueron la consolidación y validación del objeto de estudio. Se ha creado una agenda primaria de problemas y enfoques en torno a las sociedades reservadas y secretas, y las múltiples facetas de la militancia católica, la acción política de los católicos y las católicas. Un lengua-

je común mínimo ha sido establecido y hoy lo compartimos contigo, amigo lector.

Como se observa, la temática abordada aquí es novedosa y original. ¿Por qué estudiar tales grupos o sociedades? Porque durante años, en forma pública o soterrada, actuaron como auténticos factores de poder. Basta señalar que, durante el movimiento de Independencia, los Guadalupes figuraron entre sus principales promotores y nadie puede negar que, en la primera mitad del siglo XIX, las logias masónicas actuaron como verdaderos partidos políticos. Hoy en día se habla mucho de la masonería,¹ pero pocos libros han tratado en conjunto el mundo de las sociedades secretas y reservadas asociadas al mundo católico. Por eso este libro, *Militancias católicas en el México contemporáneo: clandestinidad, secrecía y partidismo*, es tan relevante. Lo repetimos, la temática elegida en este libro es original. Prueba de ello es que casi no existe una literatura especializada. Lo que se encuentra son alusiones circunstanciales que abordan el papel de los católicos durante la Revolución mexicana, y particularmente durante el movimiento cristero. En años posteriores, la temática aparece en los archivos y escritos de algunos intelectuales etiquetados de conservadores. A quien no ha escapado la temática ha sido a la prensa, con vastos reportajes, así como a las revistas de difusión, sin descartar algunas notas de tintes amarillistas; también es cierto que se consignan documentos originales y firmados. Su aportación ha sido importante, ya que ahí se reflejan puntos de vista contrapuestos, lo que aumenta su validez. Además, a favor de estas investigaciones, es importante decir que algunos archivos –públicos y privados– ya han sido puestos al servicio de la comunidad académica, lo cual permitirá

¹ Jean Meyer, sin embargo, ha dicho que la masonería mexicana no ha sido realmente estudiada en el siglo XX desde el punto de vista histórico y sociológico. Apenas se dispone de anécdotas, listas y rituales. El mismo autor ha señalado que Emilio Portes Gil, en el ejercicio de sus funciones, llegó a exclamar que “En México, el Estado y la masonería en los últimos años, han sido la misma cosa”. Esto habrá que confirmarlo. En resumen: falta un estudio sólido sobre la masonería que permita entender su importancia en la historia del país, y posiblemente, si es el caso, su irremediable declinación.

ampliar el conocimiento en torno a esta materia en un futuro. Como lo dicta la frase “atando cabos”, se ha avanzado en el estudio de un aspecto hasta cierto punto desconocido.

Al académico forjado en el sistema escolar laico y moderno le pueden causar sobresalto cinco cuestiones que se presentan en los artículos: el juramento, la secrecía, el castigo a quienes no se ajustan a las líneas establecidas, la participación de las mujeres y el carácter elitista de esas sociedades. El juramento de los miembros de tales sociedades, realizado ante los libros sagrados y un Cristo crucificado, parece ser una constante (aun si en el caso de Los Tecos le agregaron un puñal y una calavera). Desde tiempo atrás, algo se sabía de las prácticas masónicas, pero no de estas organizaciones católicas.

Otro elemento clave es la secrecía: nadie puede difundir la citada sociedad, ni sus objetivos ni los nombres de sus miembros. Destaca también el castigo para quienes violan el juramento y la secrecía. En el entramado afloran también cuestiones como las amenazas, los intentos de asesinato, el jugarse la vida para alcanzar el objetivo deseado, lo que no deja de causar sorpresa; hace falta saber cuál fue la suerte de las personas que violaron el juramento y la secrecía.

Después de una rigurosa discusión de cada uno de los textos, cuando menos en dos ocasiones se acordó seleccionar estos trabajos e integrarlos en un libro. Se trata de textos en los cuales los aportes son indiscutibles. Debido a que otros colegas del grupo original continúan en el rescate de información, se espera que, en un futuro próximo, se pueda integrar un segundo libro o bien difundir los resultados en una revista académica. No han faltado colegas de otras instituciones que han mostrado interés en sumarse a nuestra cruzada, lo cual no está descartado. Como se ha visto, el abanico de temas se está abriendo y más y más colegas simpatizan con nuestro proyecto, con lo cual se intentará cubrir una segunda o tercera etapa, sin olvidar el marco temporal.

En los textos incluidos, los temas del juramento y la secrecía están presentes. Yves Solis abordó el declive del Partido Católico Nacional y la aparición de una sociedad secreta de suma importancia, antes y

durante el movimiento cristero: la Unión del Espíritu Santo, también conocida como la U. Edith Trujillo rescató una sociedad juramentada integrada por mujeres, las Brigadas Femeninas Santa Juana de Arco, aspecto importante porque muestra la entrada en escena de las mujeres en un terreno que parecía ser propiedad del varón. Por su parte, Ariadna Guerrero aborda la llamada conjura del silencio, destinada a descalificar en el extranjero la importancia del movimiento cristero por parte del gobierno mexicano.

Mario Ramírez Rancaño pone al descubierto la sociedad secreta Justicia y Acción, de tintes criminales, ya que pretendía asesinar al obispo Pascual Díaz y Barreto. Aquí queda la duda de si fue cierto el pretendido intento, o si se trató de un embuste de Alberto María Carreño. Laura Alarcón Menchaca se enfoca hacia la formación del Partido Acción Nacional en Jalisco –en septiembre de 1939– por parte de Manuel Gómez Morin y Efraín González Luna, partido que indudablemente coadyuvó a la construcción de la democracia moderna en México, se enfrentó a la sociedad secreta de Los Tecos y apostó por promover un modo de proceder abierto y público.

El escrito de Gibrán Eduardo Monterrubio García, titulado “Monjas disfrazadas de enfermeras”, con un subtítulo sugerente: “Conventos clandestinos y religiosas ante la justicia mexicana posrevolucionaria, 1926-1938”, nos introdujo en la cuestión de la clandestinidad de las monjas de algunos conventos durante y después de la Cristiada como estrategia de sobrevivencia. En su texto, Martha Pacheco Hinojosa rescata la historia de un grupo de estudiantes católicos conocida como Los Conejos –grupo asesorado oficiosamente por el fundador de la U, Luis María Martínez–, cuyo campo de acción fue la Universidad Nacional Autónoma de México y que nos muestra otra lógica de clandestinidad.

En el capítulo de Mario Virgilio Santiago Jiménez campean las ideas y reflexiones sobre la temática central, en particular el asunto de la secrecía, sus “desdoblamientos y fracturas” que, acorde con sus palabras, discute un modelo de análisis llamado polivalente y conceptual acerca del secreto.

Con el paso del tiempo –nos referimos al siglo xx–, han aparecido otras organizaciones como las analizadas en este libro. Envueltas en el misterio, forman parte de la historia de nuestro país. Constituyen la otra cara de la historia. Una cara desconocida, con tintes en ocasiones siniestros, de ascenso político y social, de ayuda mutua. Todo ello, aquí se está develando. Para muchos, resultarán sorprendentes los hallazgos reportados. Otros ampliarán su visión sobre los grupos reservados y secretos vinculados no sólo al catolicismo sino al mundo civil.

A todas luces, nuestra contribución al conocimiento de nuestra historia está fuera de duda. Sin embargo, cabe recalcar que en el marco de esta obra no hemos trabajado las sociedades reservadas y grupos secretos de finales del siglo xx ni de principios del siglo xxi. Por ese motivo no hemos integrado a El Yunque, su expansión en México y en diferentes países latinoamericanos y anglosajones, como sería el caso de Vox en España, que también será objeto del segundo tomo producto de nuestro seminario. Es importante señalar que durante las reuniones salieron a colación más y más sociedades secretas o reservadas y otras parecidas. Si bien predominan las clericales y las masónicas, cuyo estudio ha alcanzado mayor popularidad, han aparecido las militares, las cuales pueden arrojar grandes sorpresas: Los Amigos del Soldado, que existió o existe desde la Segunda Guerra Mundial, implicada en el intento de asesinato del presidente de la República, Manuel Ávila Camacho, o los llamados Pactos de Honor, formados por grupos políticos a nivel nacional, estatal y municipal, cuya finalidad era apoderarse y turnarse en el poder, o el Pentatlón Mexicano en la Ciudad de México, integrado por jóvenes utilizados como grupos de choque por connotados políticos para abrirse el camino hacia la cúspide del poder y aplacar a sus enemigos. El abanico se puede extender aún más, como podría ser el caso de los Cruzados de Cristo Rey –aparecidos en 1971–, inspirados por el fundador y líder civil de El Yunque, Ramón Plata Moreno.

La actualidad de esos estudios se ha visto fortalecida por la propia pandemia que se vivió en 2020-2021, en la cual múltiples teorías conspirativas han visto la luz. Por ello, a manera de epílogo, decidi-

mos publicar un último texto, fruto de la reflexión del seminario, al margen de los estudios de casos. Se trata de una reflexión aguda de Fernando M. González sobre el complot de las sociedades secretas visto desde la óptica de la pandemia desatada por el virus SARS-CoV-2. Este texto –que rompe con la lógica narrativa de la obra– se fue alimentando de las reflexiones y discusiones del seminario y marca la “cereza sobre el pastel de esta obra”, un *bonus track* que no dejará de interesar al lector.

Epílogo

Inmunología política y complot en las sociedades secretas y clandestinas a la luz del virus SARS-COV-2

Fernando M. González¹

INTRODUCCIÓN

Este texto, si bien no sigue la secuencia de los trabajos anteriores de este libro, en los cuales se analizan diferentes sociedades secretas-reservadas del universo católico, forma parte de pleno derecho de las reflexiones que se fueron dando en el seminario acerca de las citadas sociedades, cuyo fruto es la obra que ahora se presenta. Durante el periodo en que fueron madurando las diferentes investigaciones, ocurrió la pandemia por Covid-19, declarada como tal por la Organización Mundial de la Salud (OMS) el 11 de marzo de 2020, acontecimiento que me motivó a elaborar una síntesis de algunas de las características de dichas sociedades secretas y relacionarlas con ciertos elementos que traía aparejado el mencionado virus y que, en mi opinión, permitían una serie de analogías con los temas tratados en

¹ Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

este libro. Para ello, hago énfasis sobre todo en tres de estas características: 1) la cuestión de la doble identidad; 2) aquella de la infiltración y 3) la del complot. Las dos primeras presentan las características de las sociedades secretas más allá de las estudiadas aquí, y la última, aquella del complot, tiene su especificidad en el tipo de contenidos que se sustentan en las agrupaciones católicas.

La Covid-19 se volvió pródiga en la producción de complots, pero, en lugar de la gran conspiración producida por asociaciones ligadas al catolicismo y que pasan por el máximo complot universal, judeo-masónico o comunista, según las épocas y los contextos que se estudien,² esta vez los complots están más cargados hacia una perspectiva pseudocientífica que mantiene las pretensiones de universalidad que se cocinan en las sociedades católicas desde hace al menos dos siglos. Y no es para menos, porque esta vez la escala en la que prospera la Covid-19 es global, lo cual facilita aún más las cosas.

Por otra parte, la infiltración invisible del virus se tornó persecutoria al máximo e introdujo en cada humano a un posible agente transmisor de dicho virus: “caras vemos, virus no sabemos”, que redobla aquel otro de “caras vemos, miembros de sociedades secretas tampoco”. El complot, que supuso una producción humana de la Covid-19 que se transmite por medio de la doble invisibilidad del virus y el aire, se potencia con la efectiva producción de la vacuna, a la cual algunos grupos le han achacado que infiltra una sustancia que puede dañar el organismo o introducir un chip que trastoca el ADN. Esto es, ya no sólo se ignora que se es un posible transmisor, sino también un infiltrado y dañado, además de ser controlado por un grupo minoritario, como corresponde a todo complot que se respete.

Dicho lo anterior, inicio la escritura de este trabajo inmerso en una pandemia que tiene la característica de solidarizar a la humanidad de la manera más paradójica, pues nos conmina a aislarnos físicamente para protegernos del virus que lo puede habitar a uno sin darse cuen-

² En el caso de este libro son aquellos que abarcan de 1915 a 1970, aproximadamente.

ta y, en consecuencia, contagiar a otros de ese microorganismo invisible que se puede portar sin saberlo. Un virus transnacional que desnuda como pocas veces la lógica capitalista y las desigualdades sociales. Este virus, como escribió Jesús Silva-Herzog Márquez, implica vivir “la primera crisis sin espectadores” (Silva-Herzog, 2020), es decir, que es imposible escribir distanciado del tema de la inmunología que, en este caso, circula con fluidez de las estrategias de la inmunidad médica y jurídica a la política.

A diferencia de otros eventos en los cuales uno podía “ser Charlie”, o estar de acuerdo con el movimiento emanado del asesinato de George Floyd, o sentirse solidario con los padres de los jóvenes asesinados en Ayotzinapa, etcétera, sin tener que sufrir las consecuencias, en el caso del SARS-COV-2 “no es cuestión de compromiso sino de estar embarcados”,³ aunque, como circuló en las redes sin autor preciso, “todos estamos en parecida tempestad, pero no en el mismo barco”. Porque la desigualdad social naturalizada –o casi– para los más privilegiados, de pronto se desnaturaliza a vistas y muestra su rostro más feroz sin máscaras que la protejan.

Como adelanté, en los casos que pretendo describir, la cuestión de la doble –o triple– identidad en ciertos grupos es un factor fundamental del tipo de socialización que éstos instituyen entre sus integrantes. Y aquí viene a cuento como contrapunto el virus que provoca la Covid-19, ya que, a diferencia de los miembros de las sociedades secretas, espías o grupos clandestinos –sea de guerrilleros o de terroristas–, que deben mostrar la cara menos llamativa para pasar lo más desapercibidos posible, el SARS-COV-2, como sumun de la invisibilidad amenazante, inviste

Eso que hay de más visible, nuestros cuerpos. [...] De tal suerte, que un cuerpo que no está en su lugar (es decir, en casa) se torna *ipso facto* sospe-

³ Como pertinentemente señala Michaël Foessel (2020: 52): “Le confinement est à la fois inévitable et scandaleux”.

choso. [...] Sea a través del peligro que los otros representan para nosotros o por la amenaza que nuestro cuerpo hace pesar sobre los otros, lo invisible está presente en todos lados. No vemos sino a este (Foessel, 2020: 52).

Se podría decir que la invisibilidad del mencionado virus se coloca a vistas en diferentes presentaciones según los cuerpos receptores: desde las más asintomáticas, hasta las estentóreamente sintomáticas. Lo interesante resulta ser que la posibilidad asintomática nos convierte a todos en sospechosos, como lo señala Michaël Foessel.

El texto consta de cuatro apartados. En el primero intentaré enmarcar el objeto de estudio en el marco de la biopolítica, con la finalidad de tratar de entender por qué aludo en el título general al SARS-cov-2 que provoca la enfermedad Covid-19. En el segundo describiré algunas de las características de los grupos secretos y clandestinos, a partir de un modelo que aspira a cierto grado de generalidad –y sólo eso–. En el tercero señalaré algunos elementos que especifican a las sociedades secretas de corte católico, elementos que no necesariamente serían exclusivos de dichas sociedades en todos sus aspectos, sino que fueron resignificados por éstas. En el cuarto y último capítulo abordaré algunos aspectos del tipo de complots que se generaron con la Covid-19.

LA COVID-19 EN EL CONTEXTO DE LA BIOPOLÍTICA, LA INMUNIZACIÓN, LA INFILTRACIÓN Y EL PANÓPTICO DISEMINADO

Los cuatro elementos mencionados formarán el eje central de este apartado.

Biopolítica

El término biopolítica fue introducido por Michel Foucault cuando, al estar trabajando acerca del poder “disciplinario”, dio un paso más al articularlo al “biopoder”. Si el poder disciplinario se inserta en los

cuerpos individuales, el biopoder lo hace en los cuerpos colectivos, esto es, sobre las poblaciones.

El poder disciplinario es un “anatomo-poder” que busca corregir, utilizar, vigilar, eventualmente castigar los cuerpos individuales: volver los cuerpos útiles y dóciles. El “bio-poder” busca tener control sobre los nacimientos, la reproducción, las enfermedades y la muerte de los miembros de un cuerpo colectivo. Una forma de poder no individualizante sino globalizante, abarcando al “hombre-especie”, y no al “hombre-cuerpo” (Suratteau, 2019: 20).

Y a diferencia del régimen de gobernabilidad del soberano, que se basaba en el derecho a “hacer morir y dejar vivir”, el biopoder se plantea la posibilidad de “hacer vivir o dejar morir” e, igualmente, de “hacer vivir y no dejar morir”. Para ello se inviste de diferentes saberes: la medicina, la demografía, la economía, además de prácticas de natalidad e higiene pública, accidentes de vejez, seguros, etcétera.

Y si el poder disciplinario apareció por lo bajo de la escala social y, más tarde, el biopoder por lo alto, finalmente el Estado es la instancia que actúa como organizadora y distribuidora de los poderes, lo cual desemboca, según Foucault (1976b: 225), en “la sociedad de normalización, en una sociedad en donde se cruzan, según una articulación ortogonal, la norma de la disciplina y la norma de la regulación”.

El filósofo francés da un nuevo paso e inserta la noción de “gobernabilidad”, para lo cual diferencia diversos tipos de gobernabilidad, como la “pastoral” y la “moderna”, para finalmente desembocar en la “neoliberal”.⁴ El arte de gobernar representa la unidad de tercer nivel, que permite articular el anatomo-poder y el biopoder a un régimen

⁴ Con respecto a la gobernabilidad moderna, Foucault introduce tres nociones: la primera tiene que ver con la emergencia de la noción de “razón de Estado”, que significa que la noción de rebaño es sustituida por aquella de “territorio”; la segunda se relaciona con la noción de “policía”, la cual implica hacer crecer desde el interior las fuerzas del Estado; la tercera, la de “población”, conlleva la gestión de los grupos.

que los excede: “Una vez que se ha sabido [eso que] es el régimen de gobierno llamado liberalismo, es que se podrá [...] entender eso que es la biopolítica” (Foucault, 1979: 24). El liberalismo se distingue a su vez del arte de gobernar pastoral y moderno, ya que

Sustituye la idea de la rivalidad de los príncipes por aquella de la competencia entre Estados. [Y además...] se deja de estimar la potencia del Estado por la extensión de sus posesiones, y se aprecian más los recursos de los que dispone. [Por otra parte] se dejan de visualizar los enfrentamientos en función de las alianzas dinásticas y se cambian por una combinación provisoria de intereses (Suratteau, 2019: 30).

Según Foucault, el proyecto de gobierno neoliberal busca aplicar un tipo de acción a la que denomina acción “environnementale” (contextual y diferencial). ¿Qué significa esta? Una acción que no intenta aplicar una regla ni atraer a una regla aquello que se le escapa.

Eso que aparece, no es del todo el ideal o el proyecto de una sociedad exhaustivamente disciplinaria en la cual la red legal al abarcar a los individuos sería prolongada por mecanismos normativos; tampoco es una sociedad en la cual los mecanismos de normalización general y de exclusión de lo no normalizable sería requerido. [Sino una sociedad...] en la cual habría una optimización de sistemas de diferencia (Foucault, 1979: 265).

En síntesis, las conductas “minoritarias” pueden ser toleradas y deben ser evaluadas con relación a los posibles “daños” que pueden provocar y al costo de hacerse cargo de ellas. Ello sería la “optimización de los sistemas de diferencia”. No se trata entonces de aplicar una individualización uniforme y jerarquizada, sino de ofrecer un marco de referencia suficientemente abierto como para que el individuo tenga un margen para actuar. Por último, se alude a una regulación negativa: evitar los daños al menor costo posible.

Esta postura, que en el papel parece ser favorable, tiene serias consecuencias en no pocos casos: por ejemplo, si aceptamos que dos de

las características del neoliberalismo son las de reducir los mecanismos disciplinarios y la elevación de los mecanismos de rentabilidad, esto trae como posible resultado evitar la normalización de los desviantes, pero dejar morir a los considerados como “inútiles” (Suratteau, 2019: 50).

Una de las muestras fehacientes del funcionamiento de estos “sistemas de diferencia” se hizo visible cuando el Estado, que se supone protector y garante en una crisis sanitaria, quedó en entredicho al hacerse en algunos casos demasiado visibles los recortes en salud previos a la pandemia, aunados a la privatización de grandes porciones de la salud pública. Sin embargo, a esta conclusión, que puede sonar contundente, habría que añadirle una serie de matices, como se podrá apreciar más adelante. En todo caso, los planteamientos de Foucault, a la luz de la crisis sanitaria, política, económica y social actual, si bien sirven de marco de referencia, exigen nuevas perspectivas.

Inmunización

En el momento en donde el cuerpo vivo moribundo llega a ser el epicentro simbólico y material de las dinámicas y de los conflictos políticos, se entra en una dimensión que se sitúa más allá de la democracia [...] de su lenguaje. Ella se ha dirigido siempre a un conjunto de sujetos vueltos iguales justamente por haberlos separado de sus cuerpos. Es decir, vistos como átomos lógicos dotados de una voluntad racional. Este elemento de abstracción o de desencarnación también se extiende [a la noción] que coloca a la persona en el centro de la práctica democrática, [...] subjetividad desencarnada y por así decir, distinta de ese conjunto de pulsiones, necesidades y deseos reunidos en la dimensión corporal. Cuando en el giro biopolítico que estamos de nuevo en vías de tomar, esta dimensión corporal deviene el interlocutor real –a la vez sujeto y objeto– de gobernabilidad, eso que es puesto en causa, es sobre todo el principio de igualdad inaplicable a algo como el cuerpo, porque cada cuerpo es constitutivamente diferente de todo otro cuerpo (Esposito, 2010: 225-226).

Esta manera de encarar la cuestión del giro biopolítico que se estaba gestando hace una década, nos coloca en una de las partes fundamentales del debate actual, que continúa la propuesta de Foucault y le ofrece nuevas posibilidades. Por lo pronto este nuevo giro no sólo trastoca la noción de igualdad, sino, como bien lo señala Roberto Esposito, replantea otras nociones y oposiciones sobre las cuales se funda la democracia, por ejemplo: “aquellas entre lo público y lo privado, lo artificial y lo natural, el derecho y la teología” (Esposito, 2010: 226). Esto ofrece a los denominados por Foucault como los “ingenieros del alma” –y obviamente no sólo a ellos–, una veta para pensar e intervenir en este nuevo panorama, en el cual el exterior y el interior se reconfiguran y problematizan.

Al interior de este marco de referencia entra un segundo elemento central en la problemática que intento discernir: el de inmunidad. Inmunidad que en el caso de Esposito se maneja en dos dimensiones: la del cuerpo social y la de los cuerpos individuales. En lo que quisiera resaltar se trata más específicamente de los “cuerpos grupales” que conforman los que se configuran como sociedades secretas y clandestinas, etcétera. Es ahí que la noción de inmunidad adquiere otras posibilidades.

El citado autor parte del supuesto de que la noción de comunidad sería nuestra “exterioridad”, lo que nos liga a los otros; en cambio, la inmunidad es aquello que nos remite al interior de nosotros. Y para dar cuenta de cómo juega esta oposición, cita la visión de Niklas Luhmann, la cual se sitúa entre el funcionalismo de Talcott Parsons y el “paradigma regulador de los modelos cibernéticos”. La posición del alemán es que desde el siglo XVIII el mundo occidental habría entrado en un modelo cada vez más abarcable que pretendía llevar a cabo una “inmunología social”, es decir, que habría rebasado la noción jurídica de inmunidad. A continuación, Esposito describe la lógica circular que rige la posición de Luhmann entre sistema y medio en los siguientes términos:

El problema del control sistémico de las turbulencias peligrosas producidas por el medio es resuelto no simplemente reduciendo la complejidad del medio, sino transformando su complejidad externa en complejidad interna al sistema mismo. Un segundo elemento estratégico se añade a esta primera historización activada por el proceso inmunitario, que es todavía más pesado en consecuencias, pues él suprime la diferencia entre sistema y medio incluyendo completamente el medio en el sistema, lo cual implica objetivamente suprimirlo (Esposito, 2010: 102-103).

En síntesis, Luhmann, apoyado en su noción de autopoiesis, desplaza el nivel defensivo y objetivo del tratamiento sistémico del medio a “la autorregulación interna de los sistemas, completamente independiente y autónoma en relación con las presiones del medio. El sistema se reproduce de una manera siempre más compleja creando él mismo sus propios componentes. [Esta concepción] pone en tela de juicio la idea misma de exterior” (Esposito, 2010: 103).

Lo que le llama la atención a Esposito son las coincidencias de este modelo con aquellos de la biomedicina inmunológica: “la cuestión de fondo porta sobre el rol del antígeno, es decir, del virus recibido del exterior [y la autorregulación que permite] la producción de anticuerpos” (Esposito, 2010: 104). Y llega un momento en el cual el anticuerpo inmunitario se produce aun en ausencia del antígeno, es decir, que le preexiste. De esta manera ya no importa distinguir entre un afuera y un adentro. De ahí se sigue que el sistema inmunitario no tiene límites ni espaciales ni temporales y “coincide con nuestra identidad. Nosotros estamos identificados a nosotros mismos, definitivamente sustraídos a la alteración comunitaria” (Esposito, 2010: 105).

Todo esto ha terminado por tergiversar la noción de comunidad, trastocada en lo contrario, nos dice Esposito, “reducida a la simple defensa de nuevos particularismos de las pequeñas patrias cerradas y amuralladas [...] y hostiles a todo eso que escapa al lazo obsesivo de la identidad” (Esposito, 2010: 106). Porque precisamente la idea

de lo común reposa sobre la idea de la “pérdida de lo propio”:⁵ “¿qué es lo común sino aquello que no es lo propio de nadie, sino justamente lo general, lo anónimo, lo indeterminado? Sin determinación de esencia, de raza, de sexo: pura existencia expuesta a la ausencia de sentido, de raíces, de destino” (Esposito, 2010: 110).

Sin duda, la pandemia mundializada por el SARS-COV-2 puso en primer plano eso común que articulaba a todos los humanos, pero también aquello que los separaba como cuerpos subjetivizados y diferenciados socialmente.⁶

Las sociedades secretas y los grupos clandestinos aspirarían a esta autopoiesis inmunológica del modelo Luhmann nunca lograda y siempre amenazada de infiltraciones, porque el exterior nunca será finalmente vampirizado por el interior de estos cuerpos grupales, aunque también apuntan a exaltar al máximo lo propio no contaminado, que les permitirá, eventualmente, infiltrar el exterior contaminado para irlo “purificando” por etapas.

Infiltración

Gracias a que en un momento se pensaba que la covid-19 se transmitía no sólo por el aire, sino también por el contacto con la superficie

⁵ Es lo impropio, como afirma Heidegger. Aunque, como bien lo señala Esposito, Heidegger se contradijo de esta propuesta de manera flagrante cuando “encontró” lo propio en la supuesta pureza de la raza aria. A este respecto, un comentario crítico de Jürgen Habermas puede traer alguna luz. En este comentario, el entonces joven filósofo cuestiona menos el desprecio de Heidegger por el igualitarismo democrático que su falta de autocrítica: “¿Puede interpretarse también el asesinato planificado de millones de personas, del que hoy ya no ignoramos nada, como un error que nos fue deparado como un destino en el contexto de la historia del ser? ¿No es la principal tarea de aquellos que se dedican al oficio del pensamiento la de arrojar luz sobre los crímenes que se cometieron en el pasado y mantener despierta la conciencia de ellos?”. El artículo citado salió en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, bajo el título “Pensando con Heidegger contra Heidegger”. La cita la tomé de Javier Rodríguez Marcos, “Así discute Habermas”, <http://elpais.com/cultura/2020/04/08/babelia/1586361642_479728.html>.

⁶ En cambio, las reacciones respecto a la Covid-19 por parte de los presidentes Trump o Bolsonaro, son un buen ejemplo de la tergiversación de lo comunitario y del tipo de diferencias sociopolíticas que no se refieren a las que describe Esposito en la cita del epígrafe.

de los objetos, la pensadora Judith Butler abre una nueva perspectiva al fetichismo de la mercancía y, obviamente, a la cuestión del ejercicio efectivo del poder. Y rescato de ella lo que tiene que ver con la infiltración, que va a servir –como ya adelanté–, para pensar un elemento central de la estructura y dinámica de los grupos secretos y clandestinos. Dejémosle la palabra a Judith Butler.

Esta filósofa le dio un giro a la noción de la mercancía analizada por Karl Marx y, más específicamente, al concepto de fetichismo de la mercancía. En Marx, el contexto y el objeto de aplicación de la noción de fetichismo se refieren a la mercancía y al valor de cambio. Este valor de cambio implica que “en tanto el trabajo humano fue encubierto por la forma de la mercancía, este sobrevive como un rastro, invisible, indescifrable. [Dado que...] el objeto-mercancía fue ‘mistificado’ y ‘fetichizado’” (Butler, 2020: 5).

Butler avanza en estas consideraciones en su búsqueda por encontrar de qué manera el valor del trabajo invertido en el objeto transformado en mercancía implica un tipo de interconexión muchas veces marcada “por condiciones de desigualdad y explotación”, debido a que no “toda interdependencia es recíproca”. Pero, ¿qué pasa cuando estas relaciones que quedan encapsuladas en la forma mercancía son “portadas de manera invisible por su superficie”?:

Dentro de las condiciones de pandemia como la del covid-19, el trabajo con y sobre objetos de cambio esparce potencialmente células virales letales. [...] ¿Quién arriesga su vida trabajando? ¿Quién trabaja hasta la muerte? ¿El trabajo de quién es mal remunerado, finalmente desechable y reemplazable? En las condiciones de la pandemia, estas preguntas se intensifican (Butler, 2020: 7).

Y aquí entran dos nuevas consideraciones, una de las cuales tiene que ver con el tipo de superficie de la que está dotado el objeto que circula: “la porosidad” del objeto contribuye a la transferencia del virus y a su “inter-penetrabilidad”.

En la superficie, la transferencia del virus a través de los objetos no es para nada la transformación del valor del trabajo en valor de cambio. Después de todo, el virus parece paralizar al mercado y las finanzas. [...] Al mismo tiempo, sin embargo, otro mercado emerge rápidamente para aprovecharse de la pandemia. [...] En la balanza está si el capitalismo aprovechará la pandemia para acumular más riquezas para aquellos con capital, o si la pandemia le pondrá límites (Butler, 2020: 7).

Se podría decir que el fetichismo de “superficie” de ciertas mercancías introduce una perspectiva nueva en la sociedad de clases analizada por Marx, que no puede dejar de considerarse en las sociedades neoliberales so pena de mutilar lo que puso en primer plano la pandemia para los que aún no se habían enterado. Pero sería quizá más preciso hablar de una triple porosidad: la del objeto que circula y la de aquellos que lo reciben; pero también, en los grupos que me ocupan, aquella que despliegan para infiltrar a los considerados como enemigos. Diferentes maneras y posibilidades de la noción de infiltración.

El panóptico diseminado

En este caso se trata de poner a discusión la hipótesis de cómo varios gobiernos aprovecharon la Covid-19 para refinar al máximo sus sistemas de control poblacional. Los filósofos Giorgio Agamben y Michaël Foessel han ofrecido sus hipótesis al respecto. Tomo una cita del segundo para ejemplificarlo:

Todos los medios son buenos para perseguir al virus en los individuos en donde se supone que se oculta: GPS, drones, vigilancia numérica, reconocimiento facial y, para aproximarse aún más al enemigo invisible, la implantación de microprocesadores electrónicos directamente bajo la piel. [...] Llegados a ese punto, la persecución del virus ya no se distingue de aquella del cuerpo. Y no hay ninguna razón para pensar que cesará con la epidemia (Foessel, 2020: 53).

Digamos que Agamben y Foessel coinciden en la interpretación más persecutoria de la pandemia y la pospandemia en relación con un supuesto complot de ciertos estados o, cuando menos, con el aprovechamiento de las circunstancias que generó la covid-19.⁷ ¿Será así necesariamente? La contraparte de esta perspectiva viene de Slavoj Zizek. Este autor, si bien le reconoce a Agamben haber señalado un aspecto importante del funcionamiento del control estatal, no se priva de dirigirle algunas interrogantes, entre otras:

¿Por qué el poder del Estado tendría interés en alimentar un tal pánico [...] cuando perturba gravemente la reproducción del capital que ama la fluidez? ¿El capital y el poder de Estado tienen realmente interés en provocar una crisis económica para renovar su reino? Los signos evidentes que el poder del Estado mismo y no solo las “gentes ordinarias” sucumben al pánico, conscientes de no estar en posibilidad de controlar la situación, ¿no son sino una estratagema? (Zizek, 2020: 40).

Interpelaciones que refuerza Zizek al citar al sociólogo Benjamin Bratton cuando señala: “para decirlo con franqueza, es un error el interpretar todas las formas de detección y de modelización como una ‘vigilancia’ y toda gobernanza activa como ‘control social’. Nosotros tenemos necesidad de un vocabulario de intervención social diferente y más matizado” (Bratton, *cit.* por Zizek, 2020).

Por lo tanto, desde esta perspectiva, no todas las medidas que exige la pandemia deberían ser incluidas en el paradigma puesto en juego por Foucault en *Vigilar y castigar*. En cambio, sería útil interrogarse, añade Zizek, si ante el fracaso de las estrategias implementadas habría que pensar más bien en la posibilidad de que los estados terminen manipulando los datos a la Trump y su complot chino, por ejemplo.

En síntesis: las nociones de inmunidad, interconexión, interpenetrabilidad, porosidad, autorregulación de los sistemas, tergiversa-

⁷ Tesis que se ligan con algunas de las reflexiones del filósofo coreano Byung-Chul Han.

ción de la comunidad, microtecnologías de vigilancia y el virus como “topo” asintomático e indetectable que se infiltra, como es el caso del SARS-CoV-2, serán utilizadas de manera analógica o metafórica en los siguientes apartados de este texto, ya que permitirán repensar algunos aspectos de los grupos que dan título a este trabajo.

GRUPOS CONSPIRATIVOS QUE ASPIRAN A LA INMUNIZACIÓN

Como lo escribí en el exergo, la constitución de un espacio exento de infiltraciones o con suficientes filtros-anticuerpos –que no deja de tener analogías con el modelo médico inmunológico de las infecciones– es una condición necesaria del tipo de organizaciones que pretendo analizar. Los grupos conspirativos aspiran a conformar sus fronteras con el mínimo de porosidad posible; para ello despliegan una serie de elementos filtro que les permita aspirar a ese ideal. No en todos se hace de la misma manera, pero al menos se trata de describir algunos elementos que pueden aspirar a cierto grado de generalización.

Un primer elemento consiste, entre otras posibilidades, en la formación de una red de células en las que sólo el líder de cada una de ellas conoce al líder de otra; la red puede ser de diez, ocho o cinco miembros, etcétera. Un segundo elemento es la conformación de una serie de grupos filtro que no se reducen sólo a eso, ya que también tienen una función y objetivos específicos que permiten ir seleccionando a los miembros para introducirlos de manera reglada en los niveles más altos de la organización o mantenerlos en los diversos niveles de ésta.

En el caso de los grupos filtro, éstos pueden ser públicos, con funciones y acciones específicas pero dirigidos, sin que lo sepa la mayoría de los miembros, por una cúpula que se mantiene en las sombras o, también, más cargados a lo clandestino. Se trata, pues, de configuraciones verticales en las cuales sólo unos pocos conocen el vértice de la pirámide. Digamos que el secreto tiene diferentes expresiones y grados, por lo tanto, no es posible aplicar la simple dicotomía secreto-

público. A este respecto, considero que es importante la aportación de Foucault cuando despliega las diferentes maneras de no decir y de

Cómo se distribuye lo que se puede o no decir, qué tipo de discurso está autorizado y qué forma de discreción es requerida para unos y para otros. [Porque], no hay uno sino muchos silencios. [Todo lo cual nos lleva a la cuestión de la censura ya que ella liga] Lo inexistente, lo ilícito y lo in formulable. De tal manera que cada uno sea a la vez principio y efecto del otro. La lógica de la censura supone tres formas: afirma eso que no está permitido, impide que sea dicho, niega eso que existe (Foucault, 1976a: 38-111).

Si consideramos las maneras de tratar de controlar las infiltraciones hacia lo interno, tendremos que asumir un tercer elemento como una de las posibilidades para impedir dichas infiltraciones: me refiero a la constitución de diversos tipos de vidas e identidades que conforman relaciones sociales específicas entre los miembros de esos grupos. En algunos casos, implicará articular una triple vida que sirva para actuar a la luz pública insertándose en actividades abiertas y cotidianas, pero siendo portadora de los objetivos de su grupo secreto.

No obstante, aludir a una “triple vida” sólo enmarca de manera muy general esta cuestión, por lo que es necesario intentar concretar las diferencias. Entre los miembros de las sociedades secretas, este triplete implica que una de las diferentes identidades debe quedar invisibilizada al máximo, aunque pretenda dirimirse en el espacio público, y, por lo tanto, deberá permanecer “escindida” o como inexistente para los de fuera. De ahí que, por ejemplo, se puede ser un respetable profesor y un “amoroso” padre –o madre– de familia, a la vez que un connotado miembro de la sociedad secreta. Se trata de identidades secretas o clandestinas articuladas a seudónimos.

En el caso del guerrillero urbano, su identidad pública tenderá a ser de bajo perfil y quedar subsumida en la del guerrillero de tiempo completo. Ante todo, se es lo segundo y la identidad pública puede ser cambiante según las azarosas circunstancias del momento. Es de-

cir, ambas identidades no están “estabilizadas”, como sí lo están en la mayoría de los casos de los miembros de la sociedad secreta, más o menos repartidos entre las sombras y lo público. Se busca llevar a cabo una vida cotidiana que evite atraer las miradas de los vecinos, con la finalidad de poder preparar operativos específicos que implican secuestros, asaltos a bancos, colocación de bombas o repartir comunicados con diferentes fines, por dar unos ejemplos. Dado el tipo de actividades que el guerrillero lleva a cabo, la movilidad en la residencia puede cambiar en cualquier momento si la tortura o delación hacen que la policía descubra las casas de seguridad de alguno de los comandos.

Por otra parte, ellos tienen que tratar de “prescindir” de una tercera vida, aquella que los liga a su familia, que en lo posible debe quedar desligada de su opción político-militar.⁸ Digamos que, en su caso, se tiende a dar un corte con su vida anterior procurando desenraizarse para poder asumir plenamente su identidad clandestina y total, recubierta por una vida manifiesta lo más gris posible y, de esa manera, evitar represalias para sus familiares.⁹

Existe un tercer caso que tiene ciertas analogías con cada uno de los dos descritos: me refiero a aquel de los espías. Aquí la doble vida se asemeja en cierta forma a la de los miembros de las sociedades secretas, pero se diferencia en la medida en que se supone que ellos sirven a las instituciones que pretenden proteger la seguridad nacional.¹⁰ El espía, como el guerrillero, trataría de tener una identidad de bajo perfil, aunque, a diferencia de éste, puede en algunos casos cobijarse en territorios legitimados de su país, por ejemplo en las embajadas como personal diplomático camuflado, mas no siempre es así: cuan-

⁸ Pero esto último no es necesariamente de una sola manera en todas las militancias en relación con la red de apoyos familiares; por ejemplo, haría diferencias si se trata de una guerrilla rural o urbana.

⁹ Estas características los emparentan con los terroristas.

¹⁰ Aunque en algunos casos ya no se sabe bien si es a sus jefes que pretenden usurpar la seguridad nacional.

do es enviado a misiones puntuales e intensivas, tiene que buscarse un territorio provisorio de pisa y corre. Además, está comprometido a la desaparición no heroica¹¹ si se considera que alguna misión lo volvió demasiado visible.¹² Un ejemplo interesante con respecto a la identidad del espía lo ofrece la novela *El espía que surgió del frío* de John Le Carré,¹³ cuando describe que

Un hombre que representa un papel, no ante los otros, sino a solas, está expuesto a evidentes peligros psicológicos. En sí mismo el ejercicio del engaño no es especialmente fatigoso; es cuestión de experiencia [...] es una facilidad que la mayor parte de nosotros puede adquirir. Pero mientras que el que se engaña en confianza, el actor de teatro o el jugador, puede regresar de su actuación a las filas de sus admiradores, el agente secreto no disfruta de tal alivio. Para él, engañar es ante todo una cuestión de defensa propia. Debe protegerse no solo desde fuera sino desde dentro, y contra los impulsos más naturales; aunque gane una fortuna, su papel le puede prohibir comprarse una hoja de afeitar; aunque sea un sabio, le puede tocar no murmurar sino trivialidades; aunque sea un padre y un marido cariñoso, debe reservarse en todas las circunstancias respecto a aquellos en quienes debería confiar por naturaleza (Le Carré, 1972: 130).¹⁴

¹¹ A diferencia de los guerrilleros famosos o no tanto, de los que podrán celebrarse tiempo después sus actos “heroicos”.

¹² Javier Marías, en su novela *Berta Isla*, alude a este punto cuando describe el diálogo del espía con su mujer: “De ahí se sale siempre mal, querida Berta, si es que se logra salir [...] los que no son ajusticiados no vuelven del todo, [y] acaban por no saber quiénes son. Pierden su vida o se la parten en dos, y esas partes son irreconciliables [...] No saben reincorporarse a la vida civil [...], a la vida pasiva [...], a la jubilación forzosa. Da lo mismo la edad que tengan. Si ya se han quemado, se les retira sin contemplaciones. [...] No debes preguntarme qué he hecho, porque en realidad no habré hecho nada, lo que yo haga no habrá ocurrido, no consta en ninguna parte, no hay registro de ello ni lo debe haber [...] porque quienes participamos en esto estamos, pero no existimos” (Marías, 2017: 192, 234).

¹³ Su verdadero nombre es David Cornwell.

¹⁴ John Le Carré abunda en ello en su primera novela cuando pone en boca de su personaje Smiley sus experiencias como espía en la Alemania ya nazificada, poco antes de la segunda guerra mundial: “La intolerancia se había vuelto loca. Hubiera sido un chiflado si hubiese abordado yo mismo a cualquiera. [Le habían encargado detectar

En este tercer modelo de múltiples vidas identitarias las cosas se complican, ya que incluso se debe mentir a los propios familiares, pero aún más cuando algunos de ellos deciden asumir la identidad de espía doble. Entonces aceptará llevar al límite el juego de la doble invisibilidad difuminando las fronteras “cartesianas” entre los del propio campo y el de los “otros”. Estos fueron los casos de los espías ingleses del Círculo de Cambridge y del MI6, con Kim Philby a la cabeza de este último.¹⁵

Philby había declarado su fidelidad al comunismo desde los 18 años, o sea que no se trataba de alguien “oportunista” o cínico, sino de aquel que asume ese papel de espía doble por convicción. Además, deberá aceptar eventualmente, cuando resulte insostenible seguir manteniendo una de las caras, el ser mirado como traidor a su patria de nacimiento.¹⁶ Philby terminó sus días en Rusia. Moraleja: no existe un solo perfil dominante de la identidad del espía.¹⁷

Un cuarto elemento en estos grupos es el de la cuestión de la traición, la cual está presente en todos los casos, pero, de nueva cuenta,

posibles candidatas a espías]. Mi única posibilidad era parecer lo más gris posible, en lo político y lo social, y proponer candidatas para que otro los reclutara. Traté de traer algunos a Inglaterra durante sus breves periodos de intercambio de estudiantes. Cuando vine por aquí, me cuidé de no mantener contacto alguno con el Departamento, porque en aquellos días no teníamos idea de la eficacia del contraespionaje alemán. Nunca supe realmente a quiénes abordaban, y, desde luego así era mucho mejor. En el caso que me hicieran saltar, quiero decir” (Le Carré, 2016b: 118).

¹⁵ Guy Burgess, Donald Maclean y Anthony Blunt.

¹⁶ No fue así el caso del príncipe siciliano Raimondo Lanza di Trabia, cuya genealogía se remontaría supuestamente hasta Carlos V. “Este era un espía multicarta sin ideología –su familia no tenía ninguna simpatía por el fascismo [al cual se le había encargado] la misión de hacer renunciar a Mussolini de entrar en guerra”. *Le Nouvel Observateur*, núm. 2886, 27 de febrero de 2020, p. 92. ¿Quién sospecharía de un príncipe?

¹⁷ En este asunto de dobles o triples identidades, el virus SARS-COV-2 ofrece un modelo muy diferente con el caso de los asintomáticos, ya que al mismo tiempo el sujeto que se siente sano se convierte en transmisor sin saberlo; desdoblado sin darse cuenta. No se trata de algo del orden de lo inconsciente, sino de una mezcla entre lo impensado y de no creer en lo que no se ve. Es decir, se trata de individuos que ni siquiera pretenden jugar en el territorio del secreto o de la clandestinidad, sino de una especie de auto y hetero infiltrados a su pesar.

no en todos se presenta de la misma manera. Siguiendo con el asunto de los espías, la traición puede tomar la característica descrita del doble espía, pero también dentro del propio campo estar dispuesto a traicionar a un colega para que otro que se ha logrado infiltrar mejor pueda prosperar en su misión.

A este respecto, Robert Littell alude a una especie de lapsus de David Cornwell en el programa *Apostrophes* de Bernard Pivot, en el cual, al no escuchar bien una pregunta, respondió: “Sí, sí, una vez, es verdad que yo he traicionado a alguien [...] y esta traición me ha marcado toda la vida” (Littell, 2016: 84). Littell añade que Cornwell trabajó para el MI6 durante la guerra, y es muy probable que haya participado en gambitos¹⁸ de espionaje (o quizás incluso los haya concebido), “incluyendo la traición de uno o más agentes, en provecho de los soviéticos, con la finalidad de establecer la buena fe de un agente infiltrado mejor colocado y de apoyar su carrera” (Littell, 2016: 84). A partir de estas consideraciones, emite la hipótesis de que un eje que atraviesa la mayoría de las novelas de Le Carré es precisamente la traición.

Un quinto elemento que hay considerar –aunado a las redes, a los grupos filtro con funciones, las identidades y la traición– tiene que ver con la muerte. En los casos expuestos, la cuestión de la muerte está muy presente al menos en dos sentidos: estar dispuesto a dar la vida por la “causa” y a matar si es necesario para los fines de la organización; ésta los hermana y, a la vez, los diferencia porque no se mata ni se muere por las mismas razones. Pero, en todo caso, la entrega incondicional a la organización con sus posibles consecuencias mortíferas queda como uno de los supuestos de referencia.

Un sexto elemento del dispositivo inmunológico de los diferentes grupos descritos es aquel que desborda la posición puramente defensiva y asume una posición activa para poder llevar a cabo sus proyectos, ya sea infiltrando las diversas instituciones o, al menos, intentando realizar sus operaciones sin ser detectados. Se trata, pues, de dos ma-

¹⁸ En relación con el ajedrez, se refiere al sacrificio de una pieza.

neras de ser activos. La primera opción los convierte en una especie de virus político-militar; la segunda los lleva a actuar puntual e intensivamente sin tener que infiltrar. En ambos casos los usos de la invisibilidad son fundamentales; así, la invisibilidad resulta ser entonces un significante con múltiples significados.

Un séptimo elemento tiene que ver con los rituales de pasaje que pueden incluir un juramento o una serie de juramentos, según se avance en la organización, y las formas utilizadas para declinar el secreto.

En síntesis, estos siete elementos básicos sirven para configurar la plataforma de su inmunización-acción. Cada organización construye un dispositivo interno propio –según las circunstancias y contextos y tradiciones– que le permita seleccionar y filtrar de diversas maneras al personal que constituirá su red secreta o clandestina. Una vez constituida, la cabeza debe tratar de detectar a los miembros que “flaquean” o se tornan peligrosos para la sobrevivencia del grupo. Es por esta razón que las maneras de reclutar son tan estratégicamente importantes, así como también lo son las de eliminar.

EL CASO ESPECÍFICO DE LAS SOCIEDADES SECRETAS CATÓLICAS Y LA CUESTIÓN DEL COMLOT

La esencia misma del engaño no reside en la mentira que se dice, sino en las verdades que se aducen para apoyar la mentira (Philip Kerr, 2006: 552).

En las sociedades secretas católicas, que siempre deben ser enfocadas en sus contextos de surgimiento y funcionamiento específicos, encontramos ciertos elementos que nos permiten enmarcarlas en su especificidad. Dos de ellos destacan especialmente: los ritos de pasaje y el juramento que se emite de guardar en secreto la existencia de la organización, así como la pertenencia y obviamente la planeación de las actividades que surgen de ésta. El secreto liga a los miembros con su omertá, además de la obediencia incondicional a las autoridades,

como en la milicia. A diferencia de otro tipo de grupos clandestinos, aquí el ritual del juramento de guardar el secreto está conformado de manera explícita.

Ahora bien, el juramento también es diferenciado; dejo de lado aquellos que se emiten cuando se es testigo en un juicio para enfocarme en aquellos de los grupos aquí analizados. Antes de avanzar en esta línea, antepongo un ejemplo que puede servir de contrapunto: aquel de los juramentos que se hacen en organizaciones como las SS (Schutzstaffel), en las cuales los miembros no ocultaban su pertenencia y cuyo juramento se emitía así: “Yo te juro lealtad y bravura, a ti, Adolf Hitler Führer y canciller del Reich. Yo te ofrezco a ti, y a aquellos que tú has nombrado para comandarme, obediencia hasta la muerte, si Dios lo quiere” (Kerr, 2009: 200). Juramento de obediencia incondicional, pero no de mantener secreta necesariamente a la organización.

En cambio, el juramento en sociedades secretas tipo Los Tecos o El Yunque implica que la organización permanezca lo más secreta posible. Los juramentos en estos casos pueden ser dobles o incluso triples; por ejemplo, en organizaciones como la U (Unión de Católicos Mexicanos), las Brigadas Femeninas Santa Juana de Arco o Los Tecos y El Yunque, se hace un primer juramento –que no sólo promesa– de no revelar lo que se les comunicará acerca de la organización a la que los están invitando,¹⁹ y luego un segundo juramento una vez aceptada por ambas partes la inserción del nuevo miembro.²⁰ En el caso de El

¹⁹ Lo cual en esos casos implicaba un riesgo, ya que estaba en juego el honor de quien lo emitía y la apuesta de que en caso de que no aceptara mantendría su silencio. Una manera de tratar de neutralizar el riesgo era describir lo que le podría suceder en caso de faltar al juramento. Y esto lo encontramos explícitamente descrito en los juramentos de Los Tecos y El Yunque.

²⁰ Bernardo Torres, que antes de ingresar a la Compañía de Jesús fue un alto dirigente de Los Tecos, ofrece un tipo de juramento que se utilizaba en la década de los cuarenta y cincuenta del siglo pasado cuando se iba a iniciar al nuevo miembro en algunos de los arcanos de la organización: “Yo ... prometo por mi palabra de honor de hombre y de caballero y juro por Dios que no revelaré absolutamente nada de lo que se diga sobre la organización que trata de combatir el comunismo y la masonería y demás doctrinas disolventes del ca-

Yunque se da un tercer juramento cuando son elegidos los jefes nacionales o regionales. Juramentos acompañados de sus específicos rituales.

El otro elemento básico ya señalado, aunado al ritual del juramento y al secreto, aunque no totalmente específico de las sociedades secretas católicas, pues también se da en los otros grupos mencionados, es el referente al complot. Sin duda, se puede considerar al complot como una condición necesaria de estas sociedades, aunque no lo suficiente porque tanto los grupos guerrilleros como los terroristas y los espías complotan y parten de complots posibles de sus enemigos, pero en general de manera más acotada. ¿A qué me refiero con esto? Significa que en muchas de las sociedades secretas se presupone un “complot universal” o el “gran complot”. Este tipo de complots muchas veces se mide por siglos: desde los asirios o los egipcios, o a finales del siglo XVIII,²¹ etcétera. Sólo la Covid-19 pudo competir seriamente con este tipo de complots “universales”, pero en buena medida imaginarios. Sin embargo, como adelanté, esta vez el virus

tolicismos”. Añade que, una vez dentro, se emitía un segundo juramento análogo, pero que remataba así: “Y si faltare a mi juramento pido ser tratado como merecen los perjuros. Y los que enlodan su dignidad y su honor faltando a su palabra solemnemente empeñada, y que la maldición de Dios caiga sobre mí y el merecido castigo”. Este documento de Bernardo Torres del 25 de julio de 1957, entregado al padre Manuel Acévez, S. J., se encuentra en el Archivo Histórico de la Compañía de Jesús en la Ciudad de México. Lo interesante es que al entregar los datos al encargado de la parte septentrional de la Compañía, rompía con tan solemnes promesas. Felizmente para él, logró hacerlo porque decidió cambiar de entrega incondicional, esta vez eligiendo la institución jesuita, emitiendo los tres votos de rigor.

²¹ El caso del jesuita Augustin Barruel, en su libro *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, resulta ejemplar. El citado escribe lo siguiente: “En esta revolución francesa, todo, hasta los hechos más espontáneos, todo ha estado previsto, meditado, combinado, conducido por hombres que tenían ellos el hilo de las conspiraciones largo tiempo urdidas en las sociedades secretas. Si en los acontecimientos del día a día existen algunas circunstancias que parecen menos el efecto de conspiraciones, no son menos causadas por agentes secretos [...] que las hacen nacer o las dirigen hacia el objetivo principal. [...] La gran causa de la revolución [y] de sus grandes atrocidades [...] estaba prevista en los complots urdidos de larga data” (Barruel, 1798: xi). Todo está previsto, además de la perfecta articulación entre intenciones, actos y efectos. El gran complot tiene aquí una de sus matrices más logradas.

ofrecía elementos que se prestaban a esta cobertura mundial y, obviamente, no fueron desaprovechados.

Ahora bien, no se puede afirmar sin más que la configuración del complot se reduzca siempre a un simple delirio colectivo; por lo tanto, en la conformación de los complots existen grados que los acercan o alejan de la realidad.²² En todo caso, una de sus características es que aparezcan a quienes los sostienen saturados de “sentido” y sin fisuras.

También el complot se debe enfocar por lo menos desde dos puntos de vista. El primero implica que para los miembros del grupo es visto como un elemento constituido desde el exterior, por grupos oscuros, y que se les presenta a aquellos que lo hacen visible como una evidencia irrefutable que provoca la necesidad de conformarse como un grupo que buscará resistirle. Pero, desde el otro punto de vista, una vez lograda la “auto-organización”, no se quedará en general en sólo crear una zona de resguardo, sino que tiende a producir una respuesta activa concretada en un contra-complot. Ambos aspectos se construyen a partir de una serie de elementos a los cuales tiende a ligar un solo principio organizador, que sirve para simplificar la complejidad de lo real.

Por otra parte estos complots, al no surgir de la nada, sino como posibles respuestas a las incertidumbres de lo real que se van presentando, ofrecen un sentido seguro a partir de casualidades “constatables” y futuros que se pretenden previsibles, procurando neutralizar al máximo una versión alternativa de lo que ocurre. De ahí también la función “correctiva” de los contra-complots como anticuerpos activos coherentes que no sólo defienden al cuerpo grupal, sino que salen de éste para intentar purificar el exterior contaminado.

Hay que añadir que los citados complots tampoco son puras reminiscencias del pasado, ya que se puede considerar que o resignifican algunas posibilidades de ese pasado, a partir de nuevos elementos del

²² El caso de los que se proponen como universales se aleja mucho de datos comprobables.

presente, o producen novedades sobre la marcha. A este respecto, la reflexión de Alessandro Leiduan para intentar pensar la conformación de los complots sin terminar haciendo pleonazgo con aquellos que los postulan o están inmersos en ellos, como el jesuita Barruel, resulta muy pertinente.

La tentación es grande de creer que los acontecimientos (X) y (Y) son los anillos de una cadena causal que se repite invariablemente todo a lo largo de la historia humana. La explicación histórica cesa entonces de ser simplemente causal para devenir nomológica. Ella no da cuenta de eso que se produce. Sino de eso que debe producirse. Ella cesa de ser descriptiva para convertirse en normativa.

[...] Los hechos históricos cesan de ser únicos para devenir la actualización de cadenas causales repetitivas. Se trata de un determinismo [...] que caracteriza la comprensión “complotológica” del fenómeno complotista.

[...] La Historia, como escribe [Paul] Veyne, no conoce efectivamente sino “casos singulares de causalidad” [Veyne, 1978: 218] [...] Si cada acontecimiento tiene sus propias causas y si ellas no coinciden con aquellas de otros acontecimientos del mismo tipo, debería prohibirse de hacer de un caso el único modelo de otros casos similares reconociendo una “regla general” de actuar humano.

[Y, además, habría que considerar que] los hechos históricos tienen ciertamente una causa, pero ella no coincide casi nunca con la intención del sujeto que está en el origen de esos hechos (Leiduan, 2019: 220-221).

En síntesis, como lo señala Leiduan, se trata de evitar tanto el postulado de inmutabilidad de la sociedad y de su supuesto “carácter cíclico”, como lo inevitable de la salida.²³

²³ Aquí es importante añadir una acotación de Pierre Rosanvallon respecto a los complots. Este politólogo e historiador señala que resulta vano limitarse a denunciar el complotismo y que habría que tomarlo muy en serio “porque éste se construye sobre sospechas que son legítimas” (Rosanvallon, diciembre de 2020). O pueden serlo y sobre in-

Una reflexión digna de consideración acerca de los usos de la información con el fin de intervenir para intentar neutralizar un complot o realizarlo e, incluso, para recabar información con el fin de saber qué prepara el enemigo, la ofrece el citado David Cornwell. Se trata de una reflexión más bien desencantada que no abona en el sentido de los caza-complots, sean estos amateurs o un poco más profesionales. Leamos:

Los datos no se reducen a la información. Las informaciones no se reducen al conocimiento. Incluso cuando devienen conocimiento, es necesario que se dé en el lugar [adecuado], con las buenas prioridades [...] y en el buen momento. ¿Cuántas veces nos han dicho *après coup*, que las informaciones necesarias a una intervención estaban disponibles, pero no habían sido tratadas ni incluso leídas por las personas adecuadas?

[...] imagínense los cortocircuitos de todas las fallas humanas, de todas las negligencias, de todas las simples estupideces que son consustanciales a toda organización de colecta de informaciones.

[Y...] si se hace la cuenta sobre cien años de todas las fuentes humanas, no importa de cuál campo, que han producido resultados, se constata que incluso las mejores de entre ellas no han cambiado gran cosa. Sea que ellas no han sido creídas, sea que las informaciones no habían permitido actuar, sea que la verdad que transmitían era demasiado verdadera para ser tolerada. [...] Nuestros espías occidentales no han previsto la erección del muro de Berlín, ni tampoco su caída. La CIA consideraba a Gorbachov como una finta, y ha ridículamente sobreestimado la amenaza estratégica soviética (Le Carré, 2016a: 75-76).

Perfecto contraste para aquellos que presuponen la plenitud de sentido en sus complots y contra-complots, así como la perfecta adecua-

formaciones que dejan abierta una serie de interrogaciones, como se podrá apreciar en la cuarta parte de este texto.

ción entre los planes de los actores que los impulsan y los efectos que pretenden producir.

Paso a continuación a las aportaciones de la Covid-19 a los complots con visos científicos.

EL SARS-COV-2 COMO ENEMIGO INVISIBLE Y FUENTE DE RELATOS CONSPIRATORIOS

La importancia de lo infinitamente pequeño es incalculable. Si se envenena un pozo de agua en la Meca con el bacilo del cólera y el agua santa que los peregrinos llevan en sus botellas, se infectará a todo un continente, y los harapos de las víctimas de la epidemia horrorizarán a todo puerto de mar de la cristiandad (Joseph Bell, 2020).²⁴

Esta cita condensa como pocas las causas posibles de las pandemias y es una matriz que puede servir de inspiración para generar “teorías” del complot que en parte tienen una matriz simbólica que se declina como “infección generalizada”. En plena pandemia de la Covid-19 apareció en las redes sociales mexicanas una noticia no exenta de paradoja, en el sentido de que un tipo de personal médico –que se supone está constituido para paliar los efectos de la enfermedad, con el riesgo de quedar infectado de pronto– se podía convertir para algunos en una especie de virus visible. Me refiero al arribo de un contingente de médicos cubanos que fueron señalados como peligrosos para el país receptor, México. Porque, sin prejuzgar, dada la manera como son controlados y explotados por las autoridades de su país,²⁵ algu-

²⁴ Joseph Bell (1837-1911), médico de Edimburgo, profesor de Arthur Conan Doyle y de Robert Louis Stevenson, fue el inspirador del personaje de Sherlock Holmes para Conan Doyle. Es un referente para los teóricos del método indicial, como el historiador turinés Carlo Ginzburg o para el semiólogo Umberto Eco (Bell, 2020, *cit.* por David Felipe Arranz).

²⁵ Dado que constituyen una fuente muy importante de divisas.

nos de ellos podrían traer, según estos cotilleos, el virus de la “infiltración comunista”. Se podría pensar que se trata de una recreación de las amenazas comunistas previas que permanecen en estado de flotación cultural al servicio de quien las quiera tomar.²⁶

Y como no falta gente que sostenga que el presidente de México es comunista –y no más bien un populista-nacionalista– contra toda evidencia, y que el fantasma de Venezuela está en la base del proyecto de Morena, el complot se instaló en algunas personas. No fue el único que circuló, puesto que con el virus efectivo llegaron otros más internacionalizados y servidos a la carta en un amplio menú de complots.

Alguien, no exento de ironía, los sintetizó en las redes sociales alrededor del mes de abril de 2020 con el título siguiente: “¿Cuál es tu teoría preferida, hasta el momento?”:

- a. teoría del murciélago; b. teoría de la conspiración china para dominar al mundo; c. teoría de la conspiración gringa contra la economía china; d. teoría de la epidemia selectiva ideada por el capitalismo para matar viejos; e. teoría de la venganza de la naturaleza para extinguir a la humanidad; f. teoría del experimento social de dominación a través del miedo; g. teoría del virus creado por los laboratorios para vender medicina; h. teoría de que es una gripe común, pero científicos y medios de comunicación generan psicosis; i. teoría del destino de los años en las décadas de los 20 (1320, 1520, 1920, 2020); j. todas las anteriores; k. teoría de que el maya es disléxico y el mundo se acaba en 2221 y no en 2012 (autor desconocido, pero suficientemente irónico).

²⁶ Por ejemplo, en otro contexto y por otros medios, del “retorno” de “la amenaza comunista que se cierne sobre América Latina” que predicaba a finales de los años cincuenta e inicios de los sesenta, entre otros, el jesuita Federico Lombardi, durante sus múltiples viajes para advertir de tal peligro. Esta vez los “barbudos” llegan disfrazados con batas blancas, pero igual de insidiosos. La amenaza en realidad nunca se fue, pero había entrado en estado de “latencia”. Y ahora se resignifica considerando que el gobierno de Andrés Manuel López Obrador, como fue el caso de Adolfo López Mateos, es “comunista”. Ninguno de los dos lo es. En los años sesenta, Cuba era el espectro que campeaba por sus fueros, ahora lo son Cuba y Venezuela. Y si además el gobierno de Morena no maneja la información de manera transparente, como ha sido el caso, termina por alimentar las versiones complotistas.

En honor a la teoría, prefiero hablar más bien de cuál es tu creencia o prejuicio preferido. Entre todas las nominadas se destacan dos que son más cercanas a la geopolítica y a los científicos: 1) La manipulación humana en la secuencia del virus en los laboratorios chinos con la clara intención de infectar al resto de la humanidad –empezando con una parte de los propios– para dominarla; y 2) La afirmación de que el virus se escapó de alguno de esos laboratorios también chinos, por una falla en los mecanismos de seguridad, sin que hubiera la voluntad de hacerlo, pero tampoco de apresurarse a informarlo.

Acerca de la primera hipótesis, el profesor Luc Montagnier –premio Nobel y uno de los descubridores del VIH– afirmó en una entrevista lo siguiente:

L. Montagnier: [Se ha comprobado] una “manipulación” del virus de la Covid-19. “Alguien” añadió algunas secuencias –no digo en su totalidad– del virus del VIH.

Periodista: ¿Quién es ese “alguien”?

L. M.: No lo sé. [Pero sí que] no es natural. Es un trabajo profesional de biólogos moleculares. Es un trabajo meticuloso podemos decir, de alta precisión cuando se ven las secuencias. ¿Con qué propósito? No está claro. Yo estoy exponiendo los hechos. Eso es todo. Yo no acuso a nadie. No sé quién hizo eso y por qué. La posibilidad puede ser que “ellos” –no sabemos quiénes–, querían hacer una vacuna contra el sida, entonces tomaron pequeñas secuencias del virus (VIH) y las instalaron en la secuencia amplia del coronavirus.²⁷

El citado profesor añadió que no es el primero que habla de ello, ya que un grupo de científicos indios lo habían escrito ya, pero su publicación fue censurada y se les obligó a “retractarse”.

²⁷ Apareció en las redes sociales durante el mes de julio de 2020, pero en realidad es de marzo o inicios de abril.

Digamos que aquí está servido un complot “mundial” con los mejores ingredientes y censura incluida. Esta vez no se trata de la gran conspiración judeo-masónica y comunista, sino aquella auspiciada por esa especie de oxímoron que es la China comunista y capitalista. Por lo tanto, será difícil encontrar judíos con ojos rasgados. En este caso, el peso de la argumentación tiene un plus incluido: aquel de ser presentado por un premio Nobel que se internó con éxito en los dominios del sida.²⁸ Y si uno se deja apabullar por ser neófito en la materia, puede quedar simplemente mudo.

Sin embargo, otros científicos, no necesariamente nobelizados, contradicen estas afirmaciones; entre otros, el director de la Unidad Virus e Inmunidad del Instituto Pasteur, Olivier Schwartz, quien, a la pregunta de la periodista Caroline Michel-Aguirre de si el SARS-cov-2 había sido creado por el hombre, respondió sin titubear:

Oliver Schwartz (OS): El SARS-cov-2, virus que está en el origen de la enfermedad covid-19, no ha sido creado en laboratorio. [Esto se] ve estudiando el patrimonio genético del virus por equipos chinos y después secuenciado en numerosos laboratorios, entre otros, el Instituto Pasteur, que ha sido el primero en Europa en hacerlo. Este virus se inscribe en el árbol genealógico del coronavirus. Y muy cercano al SarsCovid 1, responsable de la epidemia del síndrome respiratorio severo (SARS), de 2002, 2004, con el cual presenta un 80% de homología. Sobre todo, se encuentra el mismo virus en diferentes animales, en particular el pangolín²⁹ y el murciélago. Y ahí el porcentaje de similitudes es superior al 95%. Entonces,

²⁸ Recuérdese que la articulación sida y homosexualidad potenció al máximo el efecto contaminador que se les atribuía a los homosexuales en el terreno de la única y reconocida sexualidad “normal” y normativa, aquella de la heterosexualidad. Y si además de “atentar” en el terreno simbólico contra ésta, efectivamente podían contaminar por vía sexual, ni qué decir.

²⁹ “Se refiere a los folidotos (Pholidota, que significa cubierto de escamas en griego antiguo) que forman un orden de mamíferos placentarios conocidos como pangolines, orden que tiene ocho especies”. Información extraída de Wikipedia.

al hacer el árbol genealógico de ese virus, se sabe que deriva de virus que circulan en la naturaleza.

Caroline Michel-Aguirre: ¿Pero es posible imaginarse que se haya manipulado o encontrado en un pangolín, por ejemplo, para ahí incluir secuencias genéticas de otros virus con el fin de crear ese nuevo SARS? El profesor Montagnier lo afirma y evoca las similitudes con el VIH.

OS: Es una *fake news* que comienza a circular en marzo. Todo parte de un manuscrito indio que apareció en el sitio bioRxiv.org. Sobre ese sitio, los científicos pueden compartir sus análisis en curso con el resto de la comunidad, sin esperar la verificación por expertos. Entonces ese equipo que ha trabajado a partir de secuencias chinas ha buscado las similitudes con otros virus y genes humanos. Ellos han encontrado numerosas homologías con una lista muy grande de genes y de virus, entre otros el VIH, y también el parásito del paludismo.

[...] Imagínese: el virus está compuesto de una secuencia de 30.000 ácidos nucleídos. Si cada ácido nucleído es como una letra o un signo de puntuación, este virus representa un libro de treinta páginas. El análisis indio consistía en afirmar que el libro del SARS-COV-2 contenía la palabra “gato”, por ejemplo, igual que el libro VIH contiene también la palabra “gato”. Como usted podrá ver no es muy serio, y el equipo indio ha terminado por retirar su manuscrito.³⁰

Reconociendo la buena voluntad de los investigadores citados y cómo aceptaron su error, Schwartz continúa su argumentación señalando que Luc Montagnier ha retomado esa teoría fantasiosa:

³⁰ A este respecto, el virólogo Edward Holmes de la Universidad de Sidney, ante el crecimiento exponencial de la teoría del complot, había publicado el 17 de marzo, junto con su equipo en la revista *Nature Medicine*, que “claramente muestra que el SARS-COV-2 no es un constructo de laboratorio ni un virus manipulado a propósito, ya que las técnicas de modificación genética de los virus dejan huellas. Y en el nuevo virus no se detectan estas pisadas de científicos”. *El País*, 17 de abril de 2020.

Porque le gusta explorar las hipótesis fuera de los caminos ya probados. Y ha triunfado cuando ha trabajado la hipótesis de que el sida era provocado por un nuevo retrovirus. Él pudo de esta manera, junto con sus colaboradores de entonces, aislar el VIH. Pero ha tenido menos éxito con otras hipótesis, como aquellas de la memoria del agua, de las ondas interferentes o de la papaína para curar algunas enfermedades (Aguirre-Michel, 2020).

Conviene en este punto hacer una acotación: el profesor Montagnier, en la entrevista televisiva que cité, añadió que como premio Nobel tenía más libertad para investigar que otros estudiosos de este tipo de virus. Con ello insinuó que algunos de sus colegas habían sido censurados o se autocensuraron y que muy probablemente censuraron a los investigadores indios; de esa manera terminó de remachar el clavo de una posible censura. Lo que obviamente no dijo es que se puede ser nobelizado por un descubrimiento como el VIH, pero que dicho premio no basta para tener la seguridad de que en las siguientes investigaciones siempre encontrará la solución correcta.

En relación con la segunda pregunta de la citada periodista, de si existía la posibilidad de una fuga del virus por no haberse cumplido a cabalidad los protocolos de seguridad y “si acaso se sabe de su modo de difusión y si ha podido escapar del laboratorio TP4 de Wuhan, como vienen de evocar el jefe de la diplomacia americana, Mike Pompeo, y Donald Trump”, el virólogo del Instituto Pasteur respondió entrelazando las dos preguntas: para ello especifica las condiciones de seguridad requeridas en un laboratorio TP3 y TP4, este último de máxima seguridad. Da como ejemplo que en el Instituto Pasteur estudian el virus SARS-CoV-2 en un laboratorio de nivel 3, en donde se trabaja en una atmósfera de depresión de aire, se utilizan cubrebocas, guantes, lentes, etcétera.

Pero no hay necesidad de un nivel de seguridad 4, en donde los investigadores están vestidos como cosmonautas. Porque en 95% de las infecciones, el SARS-cov-2 no es peligroso para el hombre. [...] pero me cuesta imaginarme que antes incluso que se sepa que el virus se transmite al hom-

bre, y que no presenta el mismo nivel de peligrosidad del Ébola, los chinos hayan estudiado ese virus en particular en un laboratorio tipo TP4. Habría sido necesario hacer pruebas sobre cientos de personas antes de darse cuenta de que era peligroso.

Yo no sé si los chinos trabajan en laboratorios TP3, sobre los coronavirus salidos de pangolines. Es posible. Pero es más lógico, en términos de probabilidad matemática, que haya pasado del animal al hombre en un mercado de animales vivos, en donde hay miles de contactos cada día, y que luego haya sido transmitido de hombre a hombre. Por comparación, las interacciones que se dan en un laboratorio son en muy bajo número, y no existe ninguna razón para pensar, ni ninguna prueba, que eso haya ocurrido (Aguirre-Michel, 2020).

Si bien persisten algunas dudas acerca del origen y la difusión del virus, también hay razones para pensar que la supuesta conspiración china para haber fabricado el virus no es fácilmente sostenible. Además, se ve difícil, aunque no del todo imposible, que se haya escapado de un laboratorio y sí como más probable que ocurriera el contagio en el multicitado mercado.

Ahora bien, ¿por qué, además de razones geopolíticas en la relación Estados Unidos-China,³¹ se vuelve a poner la mira en China? Entre otras posibilidades porque ya en otra ocasión se escaparon virus de laboratorios chinos. Por ejemplo: el 18 de mayo de 2004, la Organización Mundial de la Salud (OMS) mostró su preocupación a raíz de que dos científicos chinos del Instituto Nacional de Virología de Pekín se infectaron con el virus del Síndrome Respiratorio Agudo Severo (SARS), un coronavirus emparentado estrechamente con el actual virus, que apareció en 2002 y mató a cerca de 800 personas.

En esta fuga, el primer investigador se infectó en marzo de 2004, pero las autoridades chinas ocultaron el brote hasta el 22 de abril. En este incidente muy probablemente se basó Trump para lanzar la su-

³¹ Y de la campaña interna para elegir presidente en los Estados Unidos.

posición en los tiempos actuales. Pero esta vez se trata del Instituto de Virología de Wuhan, dado que ahí investigan con virus “similares” de los murciélagos.³²

En una entrevista hecha por *El País* al genetista Rasmus Nielelsen de la Universidad de California, éste da una explicación de lo que significa la palabra “similares” en este caso; afirma que se parecen “más o menos como una persona y un cerdo”. Y diferencia entre el SARS-cov-2 y el virus del murciélago RaTG13, investigado oficialmente en el Instituto de Virología de Wuhan, y sintetiza el debate afirmando que “el SARS-cov-2 no es una cepa del RaTG13 escapada del laboratorio” (*El País*, 17 de abril de 2020).

Esta vez la producción de complots se mundializó como “nunca” alrededor del SARS-cov-2. Finalmente, hasta donde se sabe, hay elementos atendibles para afirmar con cierta certeza que el virus no fue fabricado, y que muy difícilmente se escapó como aquel de 2004. Pero eso, dirán algunos, poco importa en una época dominada por las *fake news* y las *deepfakes*,³³ además de por políticos que manejan realidades “alternativas”.

³² Alrededor del 17 de abril de 2020, Fox News resucitó la teoría de que el paciente cero habría sido un científico del Instituto de Virología de Wuhan, que simplemente estudiaba una cepa natural de los murciélagos: “Las fuentes citadas por Fox News todas anónimas, reconocen que solo es una teoría y afirman que hay una investigación abierta. El mismo Trump evitó este jueves rechazar la hipótesis de la conspiración. ‘Ya veremos’, declaró, ‘cada vez se escucha más esa historia’”. *El País*, 17 de abril de 2020.

³³ Cuando se puede entrevistar a los que hacen negocio con ellas y no tienen ningún problema en hacerlo, se puede medir la gravedad del asunto. Ya no se trata de errores o equivocaciones, sino de la producción industrial de éstas. Véase, por ejemplo, el “Dossier” de *Le Nouvel Observateur*, núm. 2827, intitulado “Alerte aux Fake News!” (enero de 2020). Pero el asunto no es de ahora, ya que un sobrino de la esposa de Freud, Edward I. Bernays, fue uno de los pioneros en estas lides. Bernays escribió en su libro *Propaganda* (1928) lo siguiente: “La consciente e inteligente manipulación de los hábitos organizados y las opiniones de las masas es un elemento importante de la sociedad democrática. Quienes manipulan este desconocido mecanismo de la sociedad constituyen un gobierno invisible que es el verdadero poder en nuestro país. La inteligente minoría necesita hacer uso continuo y sistemático de la propaganda” (*cit. por Vargas Llosa, Tiempos recios*, 2019: 19). Y ya no digamos previo a este libro, el famoso texto *Los protocolos de los sabios de Sión* (1902), edición de cabecera de Adolf Hitler y de Carlos Cuesta Gallardo, fundador y cerebro intelectual de

En los tiempos que corren, muchos de los productores de *fake news* las dicen abiertamente sin pudor, las venden al mejor postor y hasta se dejan entrevistar. Pero sería ingenuo reducir todo a la pura transparencia de la superficie, porque entre las maneras de mentir o de decir y de no decir, que describe Foucault y articula en “lo inexistente, lo ilícito y lo informulable”, no todo está puesto a vistas.

En resumen, se puede decir que las relaciones entre lo visible y lo invisible han sufrido nuevas torsiones y han abierto nuevas posibilidades para todos aquellos que no soportan la incertidumbre de carecer de elementos seguros que los protejan de cualquier interrogación o duda. Por lo tanto, la producción de complots y del “gobierno invisible” tiene un porvenir radiante en esta nueva situación histórica porque su puesta en juego no exige sino buscar, como lo señalé, un solo principio organizador desde el cual se puedan derivar toda una serie de consecuencias. El SARS-COV-2 ha servido para continuar con el uso “científico” del complot, articulado a la geopolítica actual, no sólo imaginándolo, sino generado por productores a la carta.

Una posible contraparte en espejo de esta estructuración complotista resulta ser la que invoca a un dios del que depende todo lo que ocurre, lo cual resulta muy apaciguador, puesto que si no se entiende por qué suceden las cosas, al menos se le pueden atribuir a sus secretos designios. Y si, por una parte, sirve como causa y referente de lo acontecido, por la otra, se puede considerar como el perfecto elemento que impide que prospere cualquier sinsentido. A diferencia de la organización muchas veces monocausal de los complots, no es considerado como alguien insidioso; en todo caso, se percibe sólo como misterioso. Pero como nada es perfecto y siempre hay que considerar la posibilidad de un punto de fuga en las representaciones más “sólidas”, también se le puede utilizar para emprender cruzadas purifi-

Los Tecos. Libro que describe un complot construido falsamente en todas sus piezas, que se diferencia del antes citado jesuita Augustin Barruel en que este último intenta un análisis de las causas de la Revolución francesa a partir de un complot en el cual cree, que él supone perfectamente armado. No hay en principio la voluntad de engañar.

adoras, como ha ocurrido múltiples veces en los monoteísmos y en los grupos sectarios.

REFLEXIONES FINALES

A la luz de la Covid-19, ¿cambiarán las maneras de construir complots? Quizás es muy temprano para sacar conclusiones. En cambio, si bien se puede afirmar que no inauguró grandes sorpresas en relación con las maneras de pensar las inmunidades y las infiltraciones, sí contribuyó a lo que ya desde hace tiempo estaba en vías de consolidación o francamente consolidado a partir de la expansión de las redes sociales y las innovaciones tecnológicas de vigilancia.

Pero, a mi parecer, en un aspecto sí fue innovador: me refiero a aquel que hizo carnalmente visible un tipo de invisibilidad como nunca antes, articulada al invisible aire que adquirió como pocas veces un sesgo mortífero por su capacidad para que las partículas de saliva se convirtieran en vehículos del virus globalizado. Dos invisibilidades, la del virus y la del aire, consolidaron como pocas veces la experiencia de la infiltración en varios sentidos: la del cuerpo, la de los objetos, la de las poblaciones, etcétera. Y una vez que las vacunas empezaron a distribuirse y aplicarse, ahora la infiltración ya no sólo pasa por esos dos invisibles, sino por la sustancia que infiltrada en el cuerpo a su vez puede entrar a las células y dañarlas. El complot avanza sin límites y divide familias y grupos.

En relación con las vacunas y la premura en su producción por la emergencia mundial, han surgido cuestionamientos de algunos científicos que no estoy en posibilidades de analizar por carecer de un saber adecuado al respecto. Porque si he afirmado que las situaciones de incertidumbre tienden a producir narrativas cerradas que en los complots encuentran una solución inmediata,³⁴ también es verdad

³⁴ Y más aún en los tiempos de la difusión instantánea en las vertiginosas redes sociales, que tuvieron su primer debut mundial en 2001 con las Torres Gemelas. Señala el analista Rudy Reichstadt, fundador de Conspiracy Watch, que los eventos de 2001 tienen la

que, al no tener la suficiente distancia para conocer los posibles efectos a mediano y largo plazo de las vacunas –o de algunas de ellas–, hay que dejarle lugar a las interrogaciones y a las dudas para no terminar de nueva cuenta jugando al espejo con los complots. ¿Pero en dónde está el margen y los criterios para volver atendibles ciertas dudas?

En el caso de los grupos aquí descritos, algunos comenzaron a caer en cuenta desde tiempo atrás de que tanto las antiguas fronteras que los conformaban, como el tipo de socialización cultivada y sus maneras de protegerse o de guardar sus secretos, habían cambiado de estatuto gracias a los *software* ultrasofisticados, usados como arma de ciberespionaje, etcétera. Sobre todo, afectó la perspectiva de quienes pretendemos estudiarlos desde nuestros modelos de la primera mitad del siglo xx. En consecuencia, sólo nos queda constatar con humildad la necesidad de renovar nuestros marcos de referencia si queremos investigar sus ramificaciones o producciones más actuales.

Sin embargo, se puede hacer la apuesta de que no todo lo descrito líneas arriba ha quedado caduco sin más, porque los grupos humanos no dejan de organizarse en sus partes constitutivas a partir de lo que Regis Debray denomina como “ingeniería asociativa”, compuesta de una serie finita de “invariantes”, que no se diluyen sin más con las nuevas tecnologías.

De entrada, trazar una frontera, delimitar una muralla, inventar una membrana –física o moral–, con la finalidad de distinguir un interior y un exterior [...] Luego darse un origen, sea un padre [...] un acontecimiento [...] un tótem (Lenin, Mao), un principio supremo (la constitución...), o una ascendencia [...] después, hay que dotar al grupo de una filiación, de un relato, de una genealogía, poco o muy imaginarias, [...] y finalmente,

particularidad de haberse “telescopiado con el desarrollo del internet, y desde ese punto de vista, hay un antes y un después del 11 de septiembre” (artículo de la redacción de *Libération*: <<http://www.liberation.fr/idees-et-debats/11-setembre-thierry-meyssan-pose-lapremiere-pierre-du-complotisme-grand-public-202110907-BZUQZB4P>>.

establecer una jerarquía interna. [...] Estos actos vienen juntos, uno implica a los otros, no hay prioridad. Jalando un hilo, usted jala los otros. El proceso de construcción imaginaria de un nosotros a partir de un caos coloidal no es un juego de placer (Debray, 2005: 77-78).

Todo el problema es cómo se compaginan las cibertecnologías con estos “invariantes”: o se confrontan o se disocian.

Dejo aquí.

FUENTES CONSULTADAS

Bibliografía

- Aguirre-Michel, Caroline (2020). Entrevista al profesor Olivier Schwartz. “Le Pr Montagnier diffuse des théories fantaisistes”. Disponible en <<http://www.Nouvelobs.com/coronavirus-de-wuhan/20200418>>. (Consulta: 18 de abril de 2020).
- Barruel, L'Abbé (1798). *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*. Hamburgo: Fauché Librairie.
- Bell, Joseph (2020), citado por David Felipe Arranz. *Archivos secretos de Sherlock Holmes*. Madrid: Funambulista.
- Butler, Judith (2020). “Rastros humanos en la superficie del mundo”. Disponible en: <<http://contactos.tome.press/rastros-humanos-en-las-superficies-del-mundo/?lang=es>>.
- Butler, Judith (2020). “¿Salió el coronavirus de un laboratorio? La ciencia responde a las teorías de la conspiración”. *El País*, Madrid, 7 de abril.
- Debray, Régis (2005). *Les communions humaines. Pour en finir avec “la religion”*. París: Fayard.
- Esposito, Roberto (2010). *Communauté, immunité, biopolitique. Repenser les termes de la politique*. París: Les Prairies Ordinaires.
- Foessel, Michaël (2020). “Le confinement est à la fois inévitable et scandaleux”. *Le Nouvel Observateur*, núm. 2892. París, 9 de abril.
- Foucault, Michel (1976a). *La volonté de savoir*. París: Gallimard.
- Foucault, Michel (1976b). *Il faut défendre la société*. París: Gallimard.
- Foucault, Michel (1979). *La naissance de la biopolitique*. París: Gallimard.
- Kerr, Philip (2006). *La mort est un mot comme les autres*. París: Éditions du Masque.
- Kerr, Philip (2009). *Hotel Adlon*. París: Éditions du Masque.

- Leiduan, Alessandro (2019). *Umberto Eco & les théories du complot: contre le complotisme, au-delà de l'anticomplotisme*. París: Ovadia, Chemins de Pensé.
- Le Carré, John (1972). *El espía que surgió del frío*. Barcelona: Noguer.
- Le Carré, John (2016a). "Je vais dire un secret merveilleux". *Le Magazine Littéraire*, núm. 572, octubre.
- Le Carré, John (2016b). *Llamada para el muerto*. México: Planeta.
- Littell, Robert (2016). "La trahison est le nom du jeu". *Le Magazine Littéraire*, núm. 572, octubre.
- Mariás, Javier (2017). *Berta Isla*. Barcelona: Alfaguara.
- Rosanvallon, Pierre (2020). "Le conspirationnisme se présente comme une pratique de la démocratie". *Le Nouvel Observateur*. Entrevista de Xavier de La Porte y Pascal Riché, 20 de diciembre de 2020.
- Silva-Herzog Márquez, Jesús (2020). "Desde el encierro". *Reforma*, México, 6 de abril.
- Suratteau, Jean-François (2019). "De l'analytique des pouvoirs au 'problème' du néolibéralisme". *Revue Prémices*, núm. 3, invierno.
- Torres, Bernardo (1957). "Carta a Manuel Acévez, S. J.". Archivo Histórico de la Compañía de Jesús, México.
- Vargas Llosa, Mario (2019). *Tiempos recios*. México: Alfaguara.
- Veyne, Paul (1978). *Comment on écrit l'histoire*. París: Seuil.
- Zizek, Slavovj (2020). "Surveiller et punir? Oh oui, s'il vous plaît!". *Le Nouvel Observateur*, núm. 2889, París, 19 de marzo.

Publicaciones periódicas

El País

SIGLARIO

AC	Acción Cívica
ACJM	Asociación Católica de la Juventud Mexicana
UFCM	Unión Femenina Católica Mexicana
AGN	Archivo General de la Nación
AHDGE/SRE	Archivo Histórico Diplomático Genaro Estrada/Secretaría de Relaciones Exteriores
AHAM	Archivo Histórico del Arzobispado de México
AHUNAM	Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México
ASV	Archivo Secreto Vaticano
BB	Brigadas Femeninas de Santa Juana de Arco
CEHM-CARSO	Centro de Estudios de Historia de México-Carso
CENCOS	Centro Nacional de Comunicación Social
FMPyV-IISUE	Fondo Miguel Palomar y Vizcarra-Instituto de Investigaciones Sobre la Universidad y la Educación
FUA	Frente Universitario Anticomunista
JA	Justicia y Acción
JCFM	Juventud Católica Femenina Mexicana
LNDLR	Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa
MFC	Movimiento Familiar Cristiano
MURO	Movimiento Universitario de Renovadora Orientación
OCA	Organización Comunicación y Acción
PAN	Partido Acción Nacional
PFP	Partido Fuerza Popular
PNR	Partido Nacional Revolucionario
PRM	Partido de la Revolución Mexicana
PRI	Partido Revolucionario Institucional
UNS	Unión Nacional Sinarquista
UP	Unión Popular
U	Unión del Espíritu Santo
UNEC	Unión Nacional de Estudiantes Católicos Unión de Católicos Mexicanos Asociación del Espíritu Santo
VITA	Unión Internacional de Todos los Amigos (VITA México)

Militancias católicas en el México contemporáneo.

Clandestinidad, secrecía y partidismo,
editado por el Instituto de Investigaciones Sociales
de la Universidad Nacional Autónoma de México,
se terminó de imprimir en octubre de 2022 en
los talleres de Impresos Vacha, S.A de C.V.,
Juan Hernández y Dávalos núm. 47, Col. Algarín,
Alcaldía Cuauhtémoc, C.P. 06880.

La composición tipográfica se hizo en
Tisa Pro (10.5/15, 9.5/15 pts.)
y Lemon Sans Next (17/20, 11.5/15, 8.5/11 pts.)

La edición en offset consta de 300 ejemplares
en papel bond ahuesado de 75 gramos.

