



ANTÍGONA CON REBOZO

EL ESTADO MEXICANO Y LA COMUNIDAD RELIGIOSA
INTERNACIONAL DURANTE LA CRISTIADA (1926-1938)

MAURICIO RODRÍGUEZ LARA

<https://auctoritasnonveritas.org>

<https://auctoritasnonveritas.org/2017/01/15/antigona-con-rebozo-el-estado-mexicano-y-la-comunidad-religiosa-internacional-durante-la-cristiada-1926-1938/>

ANTÍGONA CON REBOZO
EL ESTADO MEXICANO Y LA COMUNIDAD RELIGIOSA
INTERNACIONAL DURANTE LA CRISTIADA (1926-1938)

MAURICIO RODRÍGUEZ LARA*

Los libros son un excelente pretexto para tratar un tema. En la Grecia clásica, Sófocles escribió la tragedia de *Antígona*; la hija de Edipo, resistiendo la orden de Creonte, rey de Tebas, que prohibía los ritos funerarios de su hermano Polinices. La interpretación hegeliana nos muestra un enfrentamiento entre dos instituciones y nociones del deber: la familia y el Estado,¹ la primera representada por Antígona, que se niega a abandonar a su hermano, y el segundo representado por Creonte, que se empeña en hacer cumplir la ley.

En 1938, el británico Graham Greene publicó su libro *Caminos sin ley*, en el que relata su travesía por el México cardenista, tratando temas como la educación socialista, la recién expropiada industria petrolera, la rebeldía de Saturnino Cedillo en San Luis Potosí o la violencia cotidiana en los quehaceres mexicanos, pero sobre todo trata la cuestión religiosa en el sudeste, en Tabasco y Chiapas, donde se seguía reprimiendo la religiosidad pública y privada. No se trataba de una represión ajena, sino propia, de un agravio para todos los partícipes en la comunión de Cristo, sean hostias inglesas o mexicanas. En 1940, Greene, periodista graduado de Oxford y convertido al catolicismo, publicó su novela de mayor repercusión: *El poder y la gloria*; que trata la cuestión religiosa en el estado de Tabasco, contando la historia

* Relaciones Internacionales, El Colegio de México; estudiante invitado, 2016, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona (rlmauricio@colmex.mx).

¹ Julián Marrades, "Hegel sobre Antígona: la razón de la mujer" en Francesco de Martino y Carmen Morenilla (comps.), *El fil d'Ariadna*, Levante, Levante Editori-Bari, vol. 29, pp. 255-257.

de un cura que sufre una crisis existencial y busca huir a Chiapas para poder ejercer el ministerio. Queda claro que en ambos libros, Greene trata de ofrecer una descripción muy negativa del México revolucionario cardenista, pero sobre todo de denunciar la cuestión religiosa. Un diálogo en *El poder y la gloria* me dio la idea de combinar las obras de Sófocles y Greene:

-Padre José- repitió el viejo-. ¿Una oración? [...]

-Es imposible...

-No le pedimos un servicio completo, ¿comprende?, sólo una oración, la niña era... inocente- dijo.

-Es contra la ley.²

El padre José es un cura tabasqueño obligado por el Estado a acatar las nuevas leyes revolucionarias que regulaban la religiosidad y el culto, que incluían registrarse ante la Secretaría de Gobierno y casarse. Le piden un rosario para una niña muerta; pero el padre se niega a cumplir la ley religiosa por obedecer la civil. Es justo el mismo conflicto en *Antígona*, cómo la tradición e institución familiar, que incluye la religión, choca y se enfrenta con la autoridad civil, estatal. Así, es mi propósito estudiar este choque, con el Estado Mexicano representando a Creonte y la comunidad religiosa internacional, incluyendo la iglesia mexicana y la Santa Sede, representando a Antígona, ahora con rebozo.

Por una parte, interesa la reacción de la comunidad religiosa internacional hacia México durante el conflicto, cómo la familia de fuera intentó defender a sus parientes mexicanos. Para esto, revisaré los casos del Reino Unido, país del autor, Estados Unidos, el gran poder después de la I Guerra Mundial, la iglesia católica mexicana y la Santa Sede en Roma. Por la otra, interesa saber si esta reacción logró que los gobiernos extranjeros influyeran lo suficiente para resolver el conflicto, ya sea en 1929 o 1938. Así, propongo establecer que el gobierno estadounidense, y en menor medida el británico, intervinieron en 1929 de tal manera que la balanza del poder se inclinó en favor del gobierno revolucionario, impulsando a la iglesia a

² P. 72.

arreglarse con Calles y Portes Gil. Mientras que el llamado *Modus vivendi* de 1938 entre la Iglesia y Cárdenas, se explica más por factores internos.

LA CRISTIADA

J. Meyer tituló su libro de esta manera, pues argumenta que la lucha cristera tiene un carácter épico, tal como Homero describió en Ilión; si una se llama Ilíada, no hay motivo para no nombrar Cristiada a ésta. De tal modo, que primero haré una breve síntesis del conflicto religioso para luego analizar los elementos propuestos.

Ya desde 1915, tanto Carranza cuanto Villa, y también Obregón, habían dado muestras de anticlericalismo en sus dimensiones política y material (saqueos a propiedades eclesiásticas). El punto más claro de esta tendencia fue el artículo 130 de la constitución de 1917. En él, se negaba la personalidad jurídica a las iglesias, *i.e.* no eran sujetos de derechos, y permitía al Estado franca intervención en la vida religiosa.³ La condena de la Iglesia fue inmediata.⁴

En 1920, Carranza murió y Álvaro Obregón, junto con el llamado grupo de los “sonorenses”, llegó al poder presidencial. El sexenio obregonista fue un periodo de tensión y distensión entre la jerarquía católica y el Estado, tanto en el ámbito nacional cuanto local. Era una época de enfrentamiento político, de asociaciones y partidos católicos, contra la élite gobernante (Morones, Carrillo Puerto o Garrido Canabal) y también de apaciguamiento desde arriba: en 1923, Obregón expulsó al delegado apostólico Filippi⁵ y también permitía ataques anticlericales en estados como Tabasco, Jalisco o Michoacán, pero al mismo tiempo restituyó las iglesias cerradas desde 1914.⁶ En 1924 estalló la rebelión delahuertista que no pudo impedir el ascenso de Plutarco E. Calles al cargo de presidente.

Calles y sus aliados gobernadores, como Zuno y Garrido Canabal, además de Morones en la CROM, acusaron a la Iglesia de haber apoyado a los delahuertistas. Desde 1925, el gobierno comenzó una campaña de control sobre los prelados, consignando a algunos a las procuradurías o usando corporaciones estatales, como

³ Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución, el Tabasco garridista*, México, Siglo XXI, 1979, pp.15-22.

⁴ Jean Meyer, *La cristiada*, México, Siglo XXI, 1974, vol.2, pp. 102-103.

⁵ Luis Aboites, “La construcción del nuevo Estado, 1920-1945”, en Erick Velásquez *et.al.*, *Nueva Historia General de México*, México, COLMEX, 2010, p. 607.

⁶ Jean Meyer, *op.cit.*, pp. 110-137.

los sindicatos, para combatir asociaciones católicas, sin mencionar el intento de un sisma. En 1926, Calles expidió la Ley de Tolerancia de Cultos, o “Ley Calles”, que buscaba controlar, en esencia, la espiritualidad católica romana. Se prohibían los cultos públicos, como las procesiones, se recuperaban medidas estatales como la regulación de los ministros de culto, se expulsó a los sacerdotes extranjeros. Los católicos laicos respondieron mediante organizaciones civiles como Juventud Católica, la Unión de los Católicos Mexicanos y la más importante: la Liga Nacional en Defensa de la Libertad Religiosa (LNDR), que organizó un boicot económico y luego impulsaría la lucha armada. El episcopado, debido a la inacción del Papado, respondió suspendiendo los cultos, canalizando los agravios de los católicos contra el gobierno: Calles y su banda de ladrones habían condenado las almas de todos. Éste endureció las medidas, prohibiendo también el culto privado. Así, desde 1926 hasta 1929, en las zonas del Bajío y también en estados como Durango, Puebla y Oaxaca, comenzaron levantamientos armados de católicos, al mando de Enrique Gorostieta o Degollado Guizar.

Ya para 1929, con la rebelión escobarista, la división entre callistas y obregonistas, el asesinato de Obregón, Gómez y Serrano, elecciones presidenciales próximas y con la intervención del embajador norteamericano, Dwight Morrow- el presidente Portes Gil y el arzobispo primado, Mons. Pascual Díaz, llegaron a un arreglo donde ambas partes se comprometían a convivir sin cambiar la ley.⁷

Durante la década de los años treinta, el conflicto religioso continuó por diferentes vías: la militar con la segunda Cristiada, la política mediante el asunto educativo y la local mediante los radicalismos en estados como Veracruz y Tabasco, que fue la que atestiguó Greene. Después de los arreglos, los jefes cristeros resistieron lo que consideraban una traición por parte de los prelados, y el gobierno comenzó una política de exterminio y nuevas agresiones a la Iglesia, lo que llevó a nuevos levantamientos.⁸ Calles, en 1934, dio el llamado “grito de Guadalajara” en el que convocaba a los revolucionarios a introducirse en la conciencia de la gente mediante la educación socialista. La Iglesia condenó esta declaración y convocó a los padres de familia y asociaciones católicas a resistir por medios pacíficos, al mismo

⁷ *Ibid.*, pp.333-340.

⁸ Jean Meyer, *op.cit.*, vol.1, pp.346-352.

tiempo que la Santa Sede lamentaba la falta de cumplimiento de los acuerdos de 1929.⁹ Finalmente, los radicalismos locales tenían su parte ideológica, anticlericalismo revolucionario, y pragmática, pues Calles alentaba a los gobernadores a agredir o perseguir el catolicismo para crear la inestabilidad que evitara consolidar el poder presidencial durante el Maximato, siendo Cárdenas quien pondría fin a esta dinámica.¹⁰ En 1938, ya con el poder cardenista consolidado, se llegó a un nuevo acuerdo entre la Iglesia y el Estado que se demostró cuando la primera apoyó la expropiación petrolera.

Creonte o el Estado

El Estado revolucionario llevó más allá el proyecto liberal de la constitución de 1857. El liberalismo implicaba que la religión no podía ser el fundamento de la organización del Estado y debía ser una cuestión privada y de elección personal; pero la revolución mexicana no sólo se propuso expulsarla del proyecto nacional, sino extirparla de la sociedad, eliminarla, pues la religión era un obstáculo, no sólo para construir un Estado revolucionario sino también una sociedad revolucionaria, postura mucho más apegada al marxismo.¹¹ En contraste, la clase política revolucionaria creía que la sociedad debía fundamentarse en un nuevo pensamiento y concepción del mundo: el racionalismo. Debía enseñar a pensar de manera científica y racional, herencia del positivismo porfiriano, si se quería un progreso real y eso implicaba desterrar todas aquellas supersticiones y creencias irracionales de la religión. Con esto en mente, el Estado se valió de corporaciones y de grupos organizados para combatir la religiosidad del pueblo mexicano.¹² El Tabasco que visitó Greene era visto como el laboratorio de la revolución.¹³

No obstante, los objetivos de la revolución parecerían contradictorios si se toma en cuenta que también los revolucionarios pretendieron sacar provecho de la religiosidad: hay un intento de crear una *religiosidad de Estado*: el sisma de 1925, una iglesia estatal; Greene habla en *Caminos sin ley* de los murales de la SEP pintados por Diego Rivera. Son murales, con un objetivo masivo, que evocan

⁹ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-182*, México, FCE, 1992 pp.32-42.

¹⁰ Martínez Assad, *op.cit.*, pp.12-13.

¹¹ Roberto Blancarte, *op.cit.*, pp.18-20.

¹² Carlos Martínez Assad, *op.cit.*, pp. 36-39; 44-47; 61-76.

¹³ *Ibid.*, p.13.

imágenes religiosas: *La liberación del peón* es una *Piedad* con aura de maguey, como diciendo que los peones y marginados del país sufren igual que Cristo y ha llegado la hora de su liberación; *Entrando en las minas* es un viacrucis proletario mientras que *Saliendo de las minas* muestra a un hombre humilde crucificado por la humillación de sus patrones, que lo esculcan para que no robe su plata.

Finalmente hay que considerar dos aspectos políticos dentro del Estado revolucionario: sus facciones y el poder presidencial de Lázaro Cárdenas. Ambos son importantes porque el primero ayudó a que hubiera condiciones para que la Iglesia y el Estado buscaran un arreglo en 1929, mientras que el segundo fue determinante para acabar con los radicalismos locales y lograr el segundo acuerdo en 1938.

ANTÍGONA O LA COMUNIDAD RELIGIOSA INTERNACIONAL

San Pablo describe la familia como la *ecclesia domestica* y eso hace de la Iglesia Católica, el conjunto de bautizados, una macro-familia.¹⁴ Sociológicamente, la Iglesia puede considerarse un grupo de presión transnacional, en el que los miembros interactúan y reaccionan de manera organizada desde diferentes territorios a los acontecimientos internacionales como las guerras y locales como la persecución religiosa.¹⁵ Así, la comunidad católica internacional de los años veinte y treinta reaccionó a la situación en México, pues es un grupo de presión disperso e interconectado. Primero trataré el “espíritu” de la iglesia en la época, cómo se pensaba a sí misma en los tiempos del liberalismo, estalinismo o la revolución mexicana; luego los casos:¹⁶ la Santa Sede, los Estados Unidos y la Gran Bretaña.

E. Poulat expone dos conceptos útiles para comprender el *etos* de la Iglesia, especialmente del clero y los prelados, en esa época: la intransigencia y el integralismo. La intransigencia católica se refiere a la actitud de evitar cualquier cambio que implicara reducir el papel de la Iglesia en la organización de la vida pública, pues ésta debía ser un pilar, y el integralismo se refiere a la idea de que la

¹⁴ Efesios, 5-31 y 32.

¹⁵ Véase V. Kubáľková, “Toward an International Political Theology”, en Petite, Fabio y Pavlos Hatzopoulos (eds.), *Religion in International Relations*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2003, p.93; E. Hanson, *Religion and Politics in the International System Today*, Nueva York, Cambridge University Press, 2006, pp.17-46.

¹⁶ Recordemos que entiendo iglesia como el conjunto de los bautizados: clero y laicos.

religión y la vida pública, incluyendo la organización política y económica, son inseparables. Así como los revolucionarios mexicanos estaban convencidos de que la Iglesia y la religiosidad eran un obstáculo para el progreso social, los católicos creían que ésta era indispensable. Cabría señalar aquí, que el integralismo es una actitud contemporánea que en buena medida impulsó el papa León XIII, quien sentó las posturas eclesiásticas oficiales ante los cambios económicos y políticos del siglo diecinueve.¹⁷ De tal suerte que, partiendo de estos conceptos, tenemos una Iglesia vertical, centralizada y romanizadora (que las preferencias de la Curia se exportaban, de arriba a abajo, a las diócesis) hasta el Concilio Vaticano II.¹⁸

Desde León XIII, el catolicismo se vio envuelto en un dilema: ¿cómo debían actuar los católicos ante los eventos locales que amenazaban el integralismo? ¿Mediante la política activa y electoral, como los partidos demócrata-cristianos, la LNDLR o la Unión Católica Mexicana, o por medio de una política diplomática y pragmática de alto nivel? Como veremos, este dilema estuvo presente en la reacción católica internacional al conflicto mexicano, pues hubo grupos que optaron por una de las dos vías.

Pío XI fue el Romano Pontífice entre 1926 y 1938. Hasta la Primera Guerra Mundial, la Iglesia defendía una doctrina de la guerra justa, pero con la conflagración europea adoptó una postura pacifista.¹⁹ De tal modo que durante la Cristiada, la jerarquía católica de México, Estados Unidos y el Vaticano rechazaba la vía armada, sólo algunos sacerdotes y obispos apoyaron a los alzados. La Santa Sede llevaba a cabo una política diplomática y pragmática de alto nivel, encaminada a buscar acuerdos que resultaran en el anhelado *concordato*. Esto porque la Santa Sede tenía la idea de que el catolicismo y la política eran una combinación contraproducente, porque no garantizaba la protección de los derechos y actividades eclesiásticas como sí lo hacía el concordato; por lo que el Vaticano pedía a los laicos que actuaran dentro del canal “institucional”, Acción Católica, y apuraba a sus preladados a resolver los conflictos Iglesia-Estado a la vaticana.²⁰ Así, el Papa apoyó a los católicos, mexicanos

¹⁷ Stephen Andes, “El Vaticano y la identidad religiosa en el México posrevolucionario”, *Estudios* 95, vol. 8 (2010), pp.76-78.

¹⁸ Véase: A. Manhattan, *The Vatican in World Politics*, Nueva York, Gaer Associates, 1949.

¹⁹ Véase: Peter Huff, “Saint Peter Sheathes His Sword: the Modern Papacy’s Turn Toward Pacifism”, *International Journal of World Peace*, no.1 (marzo de 2008), pp.27-42.

²⁰ Stephen Andes, art.cit., pp.81-86.

y estadounidenses, que buscaron la diplomacia de alto nivel. El ejemplo más claro es que dio autorización al norteamericano J. Burke, acompañado de Mons. Ruiz Flores, el delegado apostólico para México desde que Calles expulsó al anterior, para negociar, en 1928, un primer arreglo. En 1929, dio autorización a Mons. Ruiz y al nuevo arzobispo primado Pascual Díaz Barreto, los vaticanistas, junto con el ex delegado apostólico en Rusia E. Walsh para negociar, junto con Dwight Morrow, los arreglos definitivos de 1929.

También habría que destacar que el Vaticano, y también el resto de la comunidad religiosa, recurriría a la producción literaria, incluido Greene, como herramienta de movilización, cuando la política tradicional estaba en crisis o era inoperante. El papa publicó en 1926 su encíclica *Iniquis afflictisque* en la que denunciaba y condenaba la Ley Calles, calificaba al gobierno de injusto, prejuicioso y persecutorio y alababa la resistencia pacífica de la Iglesia mexicana. En 1932 publicó *Acerba animis* donde denuncia la violación de los arreglos de 1929, ahí el papa expone un gobierno mexicano falto de palabra y calumniador; mientras que en 1937 publicó *Firmissiam Constantiam* que es más un consuelo a los sacerdotes y da instrucciones a los laicos de Acción Católica que incluyen la no participación en política y la no violencia. El Vaticano quedó relegado durante los años treinta de la situación en México, primero porque su delegado apostólico, Ruiz Flores, fue exiliado hasta 1935 y segundo porque en Europa surgían los problemas del nacionalsocialismo y del fascismo.

Estados Unidos fue sin duda el bastión católico internacional más importante durante la Cristiada por dos razones: su vecindad geográfica y su poder nacional incrementado por haber participado en la Gran Guerra. Básicamente, hubo dos organizaciones que encabezaron la “cruzada por México”, como la ha llamado Jean Meyer: la *National Catholic Welfare Conference* (NCWC) y los Caballeros de Colón. La primera era una especie de conferencia episcopal estadounidense que surgió a fines de la Gran Guerra y tenía una vocación romanista, orientada a la Santa Sede y su política exterior. Su líder fue John J. Burke hasta su muerte en 1936 y tenía acceso y amistades con las élites políticas norteamericanas, especialmente el Departamento de Estado. La otra era una organización laica de vocación “americanista” que buscaba integrar el catolicismo con los valores norteamericanos y no integrar a los

católicos en la sociedad, una diferencia sutil pero importante. Se llaman los caballeros de Colón para simbolizar que el catolicismo, por medio del navegante, descubrió y comenzó la construcción de América.²¹

Ambas organizaciones, simbolizan perfectamente el dilema católico expuesto arriba. La NCWC se caracterizó por su moderación y por apostar por la diplomacia y la negociación pragmática; mientras que los Caballeros optaron por apelar a la opinión pública norteamericana, con el propósito de presionar al gobierno norteamericano para que tomara acciones más drásticas contra el gobierno mexicano: retirar el reconocimiento, protestar públicamente, levantar el embargo de armas para que los cristeros pudieran resistir mejor. Ambos rechazaban la intervención militar y la iniciativa violenta por parte de los cristeros. Durante la primera fase de la Cristiada, hasta 1929, la NCWC buscó colaborar con el gobierno estadounidense para lograr una solución diplomática, además sirvió de contacto entre los prelados mexicanos y el departamento de Estado. John Burke, en 1926, de inmediato habló con el secretario Kellog, a petición del arzobispo primado Mora. Frente a las presiones de los Caballeros y políticos demócratas como John Boylan, la NCWC se entrevistó con Coolidge y publicó una carta de protesta muy moderada, pero que sí exponía a México como un país donde los derechos religiosos fundamentales se violentaban; luego intentó atraer la opinión favorable de los intelectuales liberales. Para finales de 1926 y principios de 1927, el episcopado mexicano, por conducto de Mons. Díaz Barreto, y la NCWC, por medio del padre Burke, acordaron cabildear con el gobierno americano para convenciera a Calles de que las leyes anticlericales no eran convenientes.²²

Los Caballeros de Colón, mucho más militantes, adoptaron una línea contenciosa y contestataria; además, contaban con el apoyo de los clérigos más duros: Mons. Michael Curley, arzobispo de Baltimore y director del *Baltimore Catholic Review*, donde se publicaban durísimas críticas a Calles y al gobierno norteamericano por su pasividad; y William O'Connell, cardenal de Boston, que no confiaba en la NCWC; publicaba cartas y predicaba en favor de la oración por

²¹ Jean Meyer, *La Cruzada por México. Los católicos de Estados Unidos y la cuestión religiosa en México*, México, Tusquets, 2008, pp.44-48; 92-94.

²² *Ibid*, pp.101-104; 113-118.

México. Los Caballeros llevaron a cabo una gran campaña de protestas públicas contra la persecución callista, criticaban abiertamente al gobierno de Coolidge y establecieron el llamado “Fondo México”, de un millón de dólares, que serviría para difundirse por todo el país: se imprimieron miles de folletos, se impartieron conferencias y se pagó cabildeo; además se empleó ese dinero en atender a los refugiados mexicanos. Los Caballeros patrocinaron a David Goldstein para viajar a México y luego publicar *Red Mexico*, donde advertía de los peligros del incipiente “bolchevismo mexicano”. También Mons. Curley publicó *Mexican Tyranny and the Catholic Church During the Past Ten Years*.²³

Esta división entre los católicos estadounidenses fue útil en dos cosas: la NCWC ayudó en las negociaciones con Calles y Portes Gil, y los Caballeros convencieron a un buen número de ciudadanos estadounidenses, incluidos judíos y protestantes, sobre el valor de la libertad religiosa y de que era necesario que el gobierno de Estados Unidos hiciera algo.²⁴ Ese algo fue el cambio de embajador: James Sheffield, intransigente embarrado de petróleo, por Dwight Morrow, banquero conciliador. Morrow sabía que la política más inteligente era un gobierno estable en México y que los Estados Unidos debían ayudar a conseguirlo, solucionando las crisis callistas. La primera fue la petrolera mediante los acuerdos Calles-Morrow de 1928; también ayudó, mediante equipo aéreo militar, a someter la rebelión escobarista.²⁵ Morrow creyó que era el momento de solucionar la crisis religiosa; interés que el nuevo presidente Hoover también tenía, luego de derrotar a un demócrata católico, Al Smith, en la elección. El embajador convenció a Calles de entrevistarse con los representantes de la Iglesia mexicana y del Vaticano. Las negociaciones de 1928 fracasaron, pero Portes Gil confió a Morrow una nueva ronda en 1929 que resultó en los “arreglos”. Los laicos y sobre todo los clérigos cristeros, vieron en este apoyo estadounidense la imposibilidad absoluta de triunfar y a regañadientes tuvieron que aceptar los acuerdos.²⁶

²³ *Ibid*, pp. 92-100; 119-126.

²⁴ *Ibid*, pp.99-100.

²⁵ Lorenzo Meyer y Josefina Zoraida Vázquez, *México frente a Estados Unidos. Un ensayo histórico, 1776-2000*, México, FCE, 2001, pp.160-162; Jean Meyer, *La Cruzada por México*, pp. 151-154.

²⁶ *Ibid*, pp.155-183; *La Cristiada*, vol.2, pp, 314-342.

En 1932, Franklin Roosevelt llegó a la presidencia y puso en marcha su ambicioso programa de reformas, el *New Deal*. Los católicos estadounidenses veían en Roosevelt la opción que permitiría implementar la doctrina social de la Iglesia en los Estados Unidos, por eso apoyaron las reformas y se volvieron una base electoral importante. La violación de los acuerdos no llamó mucho la atención de los católicos estadounidenses, pues debían atender los efectos de la Gran Depresión.²⁷ Fue hasta que el arzobispo primado Díaz Barreto envió una carta al arzobispo de los Ángeles que la situación en México volvió a cobrar relevancia. Nuevamente, la NCWC buscó que el presidente, el secretario de Estado Hull y el embajador Daniels hicieran valer los acuerdos, pero la política del “buen vecino” era un gran obstáculo. Cuando el papa publicó *Acerba animi*, Calles ordenó la expulsión del delegado apostólico Ruiz Flores y éste acudió al “campeón” de los mexicanos refugiados, el obispo de Oklahoma Francis Kelley, quien comenzó una campaña de difusión sobre lo ocurrido en México, y provocó una ola de críticas al gobierno y a la NCWC.²⁸ Los Caballeros se unieron a esta causa y consiguieron el apoyo de los republicanos en el congreso: en 1935, el senador William Borah emitió una resolución donde conminaba al senado a hacer una investigación sobre la crisis religiosa en México y solicitaba al gobierno de Roosevelt intervenir al respecto.²⁹ La NCWC publicaba cartas de protesta por la situación mexicana y Burke le pedía a Roosevelt que, si no quería que la línea de los Caballeros triunfara, actuara. Hull expresó enérgicamente su postura al embajador mexicano y Daniels la expresaba a Lázaro Cárdenas: pedían arreglar la situación religiosa tanto por cuestiones humanitarias cuanto por políticas, pues podrían arriesgar la reelección de Roosevelt. Cárdenas respondió que en México no había persecución religiosa y que Roosevelt comunicara eso a los católicos.³⁰ Para 1936, con Calles y otros como Garrido Canabal fuera del país, la situación religiosa comenzó a mejorar hasta el nuevo *modus vivendi* de 1938.

En Gran Bretaña, la única cuestión que realmente ocupaba al gobierno era la petrolera, pues eran los intereses nacionales inmediatos, al grado de romper

²⁷ *La Cruzada por México*, pp.243; 251-255.

²⁸ *Ibid*, p. 258-259.

²⁹ Robert Dalleck, *Franklin Roosevelt and the American Foreign Policy, 1932-1945*, Nueva York, Oxford University Press, 1995, pp.122-124.

³⁰ Lázaro Cárdenas, *Apuntes*, México, UNAM, 2003, tomo I, 5 y 10 de julio de 1935.

relaciones por la expropiación en 1938. En 1925, el embajador Esmond Ovey presentó sus credenciales al gobierno de Calles y fue una especie de antecedente de Morrow, ya que él también era un conciliador que congenió muy bien con él; incluso el presidente mexicano pensó en Ovey como un contrapeso de Sheffield. La postura británica ante la Cristiada estipulaba que se trataba de un conflicto interno entre Iglesia y Estado y pedía que instituciones religiosas como hospitales o escuelas no se afectaran.³¹

Pero la postura de la población católica británica parecía muy diferente a la gubernamental. Desde 1926, los católicos británicos se quejaban de que ningún periódico nacional diera cobertura a los acontecimientos y, en 1928, el *Daily Express* de Londres envió a su corresponsal en Nueva York para hacer un reportaje que recogiera la postura de ambas partes: se entrevistó a Calles, a Obregón y a Mons. Díaz Barreto. Dicha entrevista se reprodujo en todo el mundo anglosajón. Lo importante es que el corresponsal Mason telegrafió su opinión personal sobre la situación mexicana: le parecía que México era una tiranía y que era necesario derogar las leyes monstruosas para la paz. Luego el episcopado inglés emitió una declaración de solidaridad y oración por los católicos mexicanos. El senado irlandés emitió una resolución que reprobaba las acciones del gobierno mexicano y exigía respetar la libertad de culto, todo esto tuvo una especie de efecto cascada: en mayo de 1928, la sección de Tottenham del Partido Laborista votó una resolución que condenaba la “inhumanidad de Calles”. En Malta también se aprobó una resolución senatorial brutal contra el gobierno mexicano.³²

Los católicos más influyentes parecen haber sido los editores. En 1926, el activista católico Frank Sheed y su esposa Maisie Ward fundaron la editorial Sheed & Ward que, en 1927, editó el libro *The Mexican Reformation*, escrito por George Barnard donde analiza el conflicto religioso mexicano. Pero el gran editor católico era Thomas Burns, quien recomendó a Greene la lectura de *Mexican Martyrdom*, del estadounidense jesuita Wilfred Parsons, publicado en 1936. Burns había comenzado a trabajar con Sheed & Ward la posibilidad de aprovechar la pluma de

³¹ Lorenzo Meyer, *Su Majestad Británica contra la revolución mexicana, 1900-1950: el fin de un imperio informal*, México, COLMEX, 1991, pp. 401-416.

³² Antonio López Ortega, *Las naciones extrajeras y la persecución religiosa*, México, 1944, pp. 231-237. Jean Meyer, *La Cristiada*, vol.2, p.321.

Greene para escribir otro libro sobre la situación en México, con fines comerciales y activistas, pero el viaje de Greene a Bilbao para presenciar la guerra civil descartó el proyecto. Cuando Greene volvió, Burns ya trabajaba en la editorial católica Longman, Greene firmó contrato con ellos y aprovechó los enormes contactos católicos de Burns, no sólo en Inglaterra sino en México también: así se gestó *Caminos sin ley* y dos años después *El poder y la gloria*. Ante el éxito del libro, Burns repitió la estrategia con Evelyn Waugh y su *Robo al amparo de la ley*, patrocinado por las petroleras afectadas, publicado en 1939, aunque sin demasiado éxito.³³

EL FACTOR EXTERNO EN EL CONFLICTO RELIGIOSO MEXICANO

Ya revisadas las reacciones en tres países ante la Cristiada, cabe responder la segunda pregunta: ¿qué tanto pesó el factor externo en los arreglos de 1929 y en el *modus vivendi* de 1938? Mi hipótesis estipulaba que la intervención estadounidense en 1929 impulsó a la Iglesia a arreglarse: es parcialmente correcta, ya que el impulso se manifestó sólo por parte de los cristeros, que vieron toda posibilidad de victoria desvanecida ante el apoyo norteamericano a Calles; el clero vaticanista desde siempre buscó una especie de arreglo.

Por otra parte, llama mi atención el papel del embajador Morrow; en el sentido de que gracias a él se pudo sentar a la alta jerarquía y a los presidentes Calles y Portes Gil a negociar. Escenario que, sin la conciliación de Morrow, hubiera sido mucho más difícil considerando: el asesinato de Obregón, la rebelión escobarista, la división entre callistas y obregonistas, la influencia de los radicales como Morones, Mújica y Garrido Canabal. Por otra parte, el Vaticano, debido a su estrategia de cautela diplomática, no tuvo un gran papel. En 1928, preferían negociar cuando Obregón fuera presidente, pero al ser éste muerto por bala, el Vaticano sólo esperó hasta que Morrow diera el primer paso.

El *modus vivendi* de 1938 se explica por factores internos. En 1936, Lázaro Cárdenas logró exiliar a Calles y, mediante la desaparición de poderes, remover a varios de sus gobernadores aliados. Además, la Suprema Corte comenzó a frenar los

³³ James Burns, *Papá espía: amor y traición en la España de los años cuarenta*, Madrid, Debate, 2010, capítulo 2.

radicalismos locales amparando a los sacerdotes; se reabrieron templos y liberaron clérigos. Comenzaba así a afianzarse la autoridad federal, *i.e.* la presidencia, sobre los gobiernos locales y esto significó condiciones mucho más favorables para que el gobierno mexicano fuera abandonando la política anticlerical, poco popular, sin necesidad de cambiar la Ley. A esto súmese el relevo generacional que hubo en el alto clero mexicano: en 1936 muere uno de los clérigos mexicanos más radicales, Mons. Orozco de Guadalajara, salvado del paredón por Morrow, y en 1937 murió el arzobispo primado Pascual Díaz Barreto, sucedido por Mons. Luis María Martínez, mucho más moderado y conciliador con el gobierno. Así hubo las condiciones para restablecer la cohabitación entre la iglesia y el Estado mexicano; ésta se manifestó, y puso fin al conflicto religioso, cuando el arzobispo primado Luis María Martínez llamó a los católicos a defender la expropiación petrolera de 1938.³⁴

A pesar de que la comunidad católica y civil de los Estados Unidos y Gran Bretaña se mostró considerablemente activa durante la década de los treinta, poco efecto tuvo en la resolución del conflicto. Si bien la NCWC consiguió que la diplomacia estadounidense pidiera a Cárdenas mayores garantías de libertad religiosa, ni Hull ni Roosevelt estaban dispuestos a retirarle el apoyo debido a la política del buen vecino. Además, los católicos, haya Roosevelt cumplido sus demandas sobre México o no, tuvieron que apoyarlo electoralmente en 1936 para que las reformas del *New Deal* no peligraran ante el conservadurismo que buscaba derribarlas.

Otra cuestión que salta a la vista es la estrategia de esta Antígona con rebozo para defender a sus hermanos mexicanos: la otredad.³⁵ Siguiendo la escuela constructivista de relaciones internacionales, los estados soberanos pueden formar parte de una llamada “identidad colectiva” que consagra una serie de principios e instituciones comunes, que en este caso incluye las libertades individuales... una especie de identidad internacional comunitaria. Cuando un Estado, asumiendo que el sistema internacional es anárquico, viola tales principios se convierte en el otro, el que no es como “nosotros”, y hay que rechazarlo o por lo menos evidenciarlo

³⁴ Roberto Blancarte, *op.cit.*, pp.58-62; Martínez Assad, *op.cit.*, p.55.

³⁵ Véase S. Suzuki, “The Importance of the ‘Othering’ in China’s National Identity: Sino-Japanese Relations as a Stage of Identity Conflicts”, *The Pacific Review*, no.1 (2007), pp.29-33.

internacionalmente. Vemos cómo mediante la literatura y la producción de documentos, la comunidad religiosa internacional apela a esta idea: México revolucionario es un país injusto, violento, que hace apología de la tiranía y no respeta las libertades fundamentales, no sólo de la Iglesia sino del hombre.

FUENTES DE INFORMACIÓN

- Andes, Stephen, “El Vaticano y la identidad religiosa en el México posrevolucionario”, *Estudios* 95, vol. 8 (2010), pp.65-97.
- Blancarte, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-182*, México, FCE, 1992.
- Burns, James, *Papá espía: amor y traición en la España de los años cuarenta*, Madrid, Debate, 2010.
- Cárdenas, Lázaro, *Apuntes*, México, UNAM, 2003.
- Dalleck, Robert, *Franklin Roosevelt and the American Foreign Policy, 1932-1945*, Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- Greene Graham, *El poder y la gloria*, tr. de J.R. Wilcock, Madrid, Alianza Editorial, 1991.
- _____, *Caminos sin ley*, tr. de J.R. Wilcock, México, Mirada Viajera-CONACULTA, 1996.
- Huff, Peter, “Saint Peter Sheathes His Sword: the Modern Papacy’s Turn Toward Pacifism”, *International Journal of World Peace*, no.1 (marzo de 2008), pp.27-42.
- López Ortega, Antonio, *Las naciones extranjeras y la persecución religiosa*, México, 1944.
- Manhattan, Avro, *The Vatican in World Politics*, Nueva York, Gaer Associates, 1949.

- Marrades, Julián, “Hegel sobre Antígona: la razón de la mujer” en Francesco de Martino y Carmen Morenilla (comps.), *El fil d’Ariadna*, Levante, Levante Editori-Bari, vol. 29, pp. 255-270.
- Martínez Assad, Carlos, *El laboratorio de la revolución, el Tabasco garridista*, México, Siglo XXI, 1979.
- Meyer, Jean *La cristiada*, México, Siglo XXI, 1974.
- _____, *La Cruzada por México. Los católicos de Estados Unidos y la cuestión religiosa en México*, México, Tusquets, 2008.
- Meyer, Lorenzo y Josefina Zoraida Vázquez, *México frente a Estados Unidos. Un ensayo histórico, 1776-2000*, México, FCE, 2001.
- Meyer, Lorenzo, *Su Majestad Británica contra la revolución mexicana, 1900-1950: el fin de un imperio informal*, México, COLMEX, 1991.
- Petito, Fabio y Pavlos Hatzopoulos (eds.), *Religion in International Relations*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2003.
- Suzuki, Shogo, “The Importance of the ‘Othering’ in China’s National Identity: Sino-Japanese Relations as a Stage of Identity Conflicts”, *The Pacific Review*, no.1 (2007), pp.23-47.
- Velásquez, Erick *et.al.*, *Nueva Historia General de México*, México, COLMEX, 2010.