

Redes de derechas religiosas entre los siglos XX y XXI

Católicos y protestantes en América del Norte

Tania Hernández Vicencio, Andrea Mutolo
Nora Pérez-Rayón y Elizundia. Coordinadores



**Redes de derechas religiosas
entre los siglos XX y XXI**

**Católicos y protestantes
en América del Norte**

COLECCIÓN SOCIOLOGÍA

SERIE ESTUDIOS

BIBLIOTECA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

**Redes de derechas religiosas
entre los siglos XX y XXI**
**Católicos y protestantes
en América del Norte**

Tania Hernández Vicencio
Andrea Mutolo
Nora Pérez-Rayón y Elizundia
(coordinadores)

Universidad
Autónoma
Metropolitana



Casa abierta al tiempo Azcapotzalco

Universidad Autónoma Metropolitana

Rector General

Dr. Gustavo Pacheco López

Secretario General

Dra. Esthela Irene Sotelo Núñez

Unidad Azcapotzalco

Rectora

Dra. Yadira Zavala Osorio

Secretario

Mtro. Salvador Ulises Islas Barajas

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Director

Dr. Jesús Manuel Ramos García

Secretario Académico

Lic. Gilberto Mendoza Martínez

Jefe del Departamento de Sociología

Dr. Carlos Alberto Ríos Gordillo

Coordinador de Difusión y Publicaciones

Dr. César Daniel Alvarado Gutiérrez

Primera edición, 2026

© Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Azcapotzalco

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Coordinación de Difusión y Publicaciones

Av. San Pablo 420, Edif. E, Salón 004, Col. Nueva el Rosario,

Alcaldía Azcapotzalco, C.P. 02128,

Ciudad de México, Tel. 53189109

www.publicacionesdcsh.azc.uam.mx

ISBN de la obra: 978-607-28-3684-6

ISBN de la colección: 978-607-477-112-1

“El contenido de esta obra fue dictaminado
por pares bajo la modalidad de doble ciego”

Se prohíbe la reproducción por cualquier medio sin el consentimiento
del titular de los derechos patrimoniales de la obra.

Impreso en México / *Printed in Mexico*

CONTENIDO

Introducción

Tania Hernández Vicencio

Andrea Mutolo

Nora Pérez-Rayón y Elizundia 11

La derechización del catolicismo en el pontificado de Pío XI (1922-1939) entre Italia y México

Andrea Mutolo 31

Los protestantes estadounidenses y el Movimiento Global del Evangelio Social. ¿Conservadores o progresistas? Su influencia en México en la década de 1920

Cecilia Atrique Escobar 61

El Vaticano y el Episcopado Mexicano: una historia comparada de temores externos (1943-1945)

Víctor Miguel Villanueva Hernández 95

Conexiones al norte de Norteamérica de las derechas católicas mexicanas: solidaridad y colaboración puntual con actores de derecha de Quebec en el siglo XX

Maurice Demers 125

Trasnacionales de la fe. *The Family o Fellowship y Capitol Ministries* (1930-2024)

Nora Pérez-Rayón y Elizundi 159

La Democracia Cristiana en México.

El caso de la Fundación Konrad Adenauer (1980-2023)

Tania Hernández Vicencio 197

Introducción

Tania Hernández Vicencio*

Andrea Mutolo**

Nora Pérez-Rayón y Elizundia***

El objetivo de este libro es analizar algunas de las redes de derechas religiosas católicas¹ y protestantes, y los procesos por medio de los cuales han consolidado poderosas estructuras para su activismo en América del Norte. No se trata de presentar una historia de las Iglesias católica y protestante, sino de analizar la impronta que tiene la dimensión religiosa en los desarrollos de buena parte de las redes de derechas a lo largo del siglo XX y del presente, y de reivindicar que el peso de lo religioso en los procesos sociales se entiende mucho mejor reconociendo su naturaleza internacional (Bastián, 2004; Colonomos, 2004).

La relevancia del paradigma transnacional no pone en duda el interés por seguir estudiando los espacios nacionales, pero, como

* Profesora-investigadora en la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

** Profesor-investigador en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

*** Profesora-investigadora en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco.

¹ En el caso de México, el estudio pionero sobre la llamada “derecha radical religiosa” es el de Hugh Campbell, categoría en la que incluye a la élite de la Iglesia católica, sus grupos de laicos y al catolicismo intransigente. Según el autor, el perfil religioso de una amplia gama de actores de la derecha radical, durante las primeras décadas del siglo XX, fue el principal factor que contribuyó a su fracaso como fuerza política en un contexto en el que los triunfadores del proceso revolucionario se proponían consolidar la vida institucional de México (1976, p. 8).

afirman De la Guardia y Pan-Montojo (1998, p. 29), el visor internacional nos permite incorporar otras dimensiones importantes para entender los procesos sociales también como producto de la interacción de los Estados nacionales con otros Estados y con otros territorios. El cuestionamiento de la narrativa sobre lo nacional, en función de los vínculos con otras realidades, nos ayuda a identificar procesos, estructuras, instituciones, redes de actores de distintos tamaños, ideas y proyectos que son adoptados y adaptados para su instrumentación en distintas escalas de la vida de las naciones. El paradigma transnacional, además, contribuye a observar la forma cómo conceptos propios de la formación de las naciones —como el nacionalismo, la soberanía o los derechos ciudadanos— se ponen en cuestión al incorporar otras dinámicas.

En esta perspectiva, un estudio que adopte el paradigma transnacional para analizar la rearticulación de las derechas mexicanas entre el siglo XX y el presente, puede transitar por dos vías. Por medio del análisis del papel que juega lo nacional dentro de la geopolítica de varios modelos civilizatorios, y a partir de viejos y nuevos temas de la agenda pública que contribuyen a la construcción de redes, allende las fronteras nacionales y que, inclusive, abren la posibilidad de estudios interclasistas. Debido a las limitaciones de espacio, en este texto presentamos un primer bosquejo de algunas de las dimensiones que podrían integrar una agenda de trabajo amplia, respecto a los cambios y las permanencias en la influencia del catolicismo y del protestantismo en la vida política de las naciones, desde la perspectiva de las derechas. Si observamos los acontecimientos de la historia presente de buena parte de los países latinoamericanos, es claro que el paradigma transnacional tiene que dejar de ser un visor complementario para el análisis sobre los desarrollos de las derechas y adoptarse como un método importante para comprender otras dimensiones de sus desarrollos.

Varios autores han resaltado la relevancia de las redes religiosas transnacionales para la difusión de la teología, en la difusión de la teología, para la definición de sus estrategias pastorales y en

la adecuación de la política institucional de las Iglesias a los espacios nacionales, pues el cristianismo ha tenido que enfrentar las especificidades de los espacios culturales nacionales. La difusión del cristianismo ha tenido que enfrentar históricamente el choque con las especificidades de los espacios culturales nacionales.

Ahora bien, es necesario iniciar la caracterización de nuestro objeto de estudio diciendo que, históricamente, la relación derecha-izquierda surge de manera casual en el escenario del final del siglo XVIII, con la localización de los diputados girondinos y jacobinos a un lado y otro de la autoridad, en el espacio donde se debatían los asuntos públicos en la Asamblea francesa, después de la Revolución de 1789.

Los girondinos defendían el sufragio censitario y la monarquía constitucional, un gobierno federal con marcada división de poderes; y los jacobinos apelaban al sufragio universal, un gobierno centralizado y con un poder ejecutivo fuerte que defendiera el radicalismo de la Revolución y una nueva Constitución.

La relación derecha-izquierda habría de representar un eje analítico clave para el análisis político del siglo XX. De acuerdo con Norberto Bobbio (1995), el rasgo definitorio de estas categorías relacionales es su concepción sobre la igualdad y su correlato, la desigualdad. Para la derecha, la desigualdad es parte de la estructuración social, la sociedad es distinta intrínsecamente y sería un error aspirar al igualitarismo. Para la izquierda, en cambio, la desigualdad social no es natural, sino históricamente construida, por lo que la igualdad es un objetivo por alcanzar.

Bajo esta lógica –y aceptando que la derecha, al igual que la izquierda, adopta rasgos específicos según el tiempo y el espacio– podemos decir que este sector de la sociedad defiende la propiedad privada frente a la propiedad colectiva, promueve las relaciones altamente jerárquicas y la dominación por encima de las relaciones horizontales, defiende los privilegios de las élites frente a los derechos de las masas, y un sector importante de ella abraza la moral cristiana conservadora centrada en la idea de que las sociedades son, por naturaleza, desiguales.

Por su parte, Alain De Benoist (2010) afirma que los complejos desarrollos de las sociedades contemporáneas, profundizados con las crisis del neoliberalismo y el multiculturalismo, han generado un mundo altamente inestable que interpela la tradicional concepción sobre los rasgos fundamentales de la derecha y de la izquierda. De Benoist plantea que el aumento de los procesos migratorios y la escalada del nacionalismo etno-cultural, en Europa han mostrado que factores como la lengua, los valores, las costumbres y la religión cobran relevancia en escenarios políticos en los que los actores sociales tienden a concentrarse más en las “batallas culturales” que en la lucha ideológica. Esta situación, dice de Benoist, permite entender por qué un amplio sector de la sociedad más que estar interesado en seguir formando instituciones políticas tradicionales, como los partidos, está enfocado en retomar las redes identitarias que reivindican históricas estructuras de acción formales e informales y apelan a vínculos más sólidos que los estrictamente ideológicos, entre los que se encuentran los religiosos.

En este libro llamamos derechas religiosas a los actores que son parte de la estructura institucional de las Iglesias y que actúan dentro de sus distintos niveles, así como a una vasta red de personajes, grupos y organizaciones que utilizan la religión —en este caso católica o protestante— como un instrumento de su activismo en los espacios nacionales y en la esfera transnacional.

Las derechas religiosas despliegan un discurso, una agenda y un conjunto de estrategias definidas por valores de la moral cristiana conservadora, se oponen a la transformación de las relaciones de dominación, control y al cambio de las jerarquías fuera y dentro de las propias instituciones eclesiásticas. Las derechas de ascendencia religiosa también pueden actuar en espacios seculares; este es el caso de los partidos políticos confesionales y de los que, sin serlo, se apegan a una doctrina religiosa, fundaciones y *think tanks*, organizaciones de la sociedad civil, etcétera, los cuales, si bien han estado presentes en la vida pública desde el inicio del siglo XX, se consolidaron como influyentes redes de

acción colectiva en el escenario de la pluralidad social y del cambio en la naturaleza del Estado, desde las últimas tres décadas del siglo pasado.

Siguiendo a Bohoslavsky (2023), en el complejo proceso de articulación de las sociedades latinoamericanas es posible identificar por lo menos tres dimensiones que marcaron el devenir de los Estados nacionales en América Latina y resurgieron en el siglo XX como dimensiones importantes: la disputa por el modelo de gobierno, la adopción de un modelo económico con características propias y la huella de la religión católica.

El catolicismo, por su aportación a los procesos civilizatorios de buena parte de Occidente, contribuyó a desarrollar de forma natural una red transnacional que constituyó el eje de las relaciones entre actores de distintos territorios. Entre la amplia bibliografía sobre este tema, destacan los estudios que analizan las contribuciones de los órdenes religiosos al proceso evangelizador y educativo de los espacios nacionales. También son relevantes las investigaciones en torno a los designios papales y su impacto en la construcción de las iglesias locales y en la formación de las jerarquías católicas nacionales. Los estudios sobre la filosofía hispanista como sedimento de una comunidad transnacional ligada, entre otras cuestiones, por la religión católica, son fundamentales en la historiografía. Otra arista relevante es la que se refiere a la formación de redes transnacionales de apoyo solidario en el marco del despegue de la Teología de la Liberación en América Latina.

Recientemente, se ha puesto atención a varios movimientos religiosos que terminan por ser parte de la reorganización de los tradicionales proyectos geopolíticos. Estos actores son una pieza clave de las nuevas redes transnacionales que desarrollan su activismo de forma paralela a las estructuras institucionales y a la diplomacia oficial de las Iglesias, por medio de relaciones más dúctiles o adaptables que les ayudan a impulsar sus propias conexiones con actores allende las fronteras nacionales (Colonomos, 2000, pp. 17-18). En opinión de Silva y Seidl (2015, p.

142), durante el siglo XX emergieron redes católicas, protestantes y ecuménicas, que incorporaron en su activismo estructuras informales, las cuales, según Colonomos (2000, p. 20), mantienen una tensión permanente con la política institucional.

Si bien las conexiones católicas internacionales, durante un largo tiempo, fueron un importante motor para la construcción de proyectos sociales, económicos y políticos apegados a la institucionalidad, los cuales fueron más allá de las fronteras de América Latina, para imbricarse con redes en Estados Unidos, Canadá y Europa (Andes y Young, 2016; Solis *et al.*, 2020; Busani y Valvo, 2023), también coadyuvaron a la creación de espacios alternativos que confrontaron la estrategia de control lanzada desde la Santa Sede. En muchos casos, las iniciativas católicas renovaron las estructuras religiosas e interpelaron la doctrina y la política institucional sobre el trabajo pastoral, tal fue el caso de la Teología de la Liberación y la Opción Preferencial por los Pobres que construyeron una comunidad transterritorial, particularmente activa en América Latina, a partir de los años setenta, al dar soporte a importantes procesos de democratización en el continente y desplegar una amplia estructura internacional de solidaridad a través de las Comunidades Eclesiales de Base.

Históricamente, el conservadurismo católico se expresó esencialmente a través de las instancias formales de la Iglesia, de sus órdenes y organizaciones de laicos, y más recientemente por medio de los llamados Nuevos Movimientos Eclesiales, entre los que destacan los adscritos a la Acción Católica y los movimientos carismáticos. No obstante, a partir del pontificado de Juan Pablo II, los laicos ligados a organizaciones de la sociedad civil fueron creciendo en su activismo, en el contexto de lo que el papa llamó la Iglesia en Movimiento, una política internacional con la que la Santa Sede ha pretendido hacer frente al avance de los grupos protestantes.

Comunión y Liberación, Camino Neocatecumenal, el Movimiento de los Focolares, *Regnum Christi* han crecido muchísimo en estos años bajo una dinámica que no se ha limitado al país

de fundación. Entonces, las actividades de los laicos católicos confluyeron en estos movimientos eclesiales que replicaban, alrededor del mundo, el carisma fundacional, desarrollando redes internacionales muy articuladas entre comunidades, pero también a través de escuelas, universidades, empresas sin fines de lucro, editoriales, Organismos No Gubernamentales (ONG), etcétera. En la literatura académica, estas dinámicas se han analizado solo retomando estudios de caso en determinados espacios nacionales. Sin embargo, una forma más apropiada para comprender este relevante fenómeno que ha condicionado, en buena parte, las actividades laicales de la Iglesia católica entre los ochenta y los noventa del siglo XX, sería analizar cómo estas redes transnacionales han tenido un impacto significativo.

El marco muy tradicional de militancia de los laicos que normalmente participaban a las actividades parroquiales se fue reconfigurando, poco a poco, hasta llegar a un contexto muy distinto. La fuerza de estos movimientos eclesiales fue precisamente el desarrollo de redes que están muy activas alrededor del mundo. Por ejemplo, Comunión y Liberación, fundada en Italia, se ha expandido mucho sobre todo en España y en Brasil, transformándose también en estos países, en una realidad significativa. La misma dinámica presenta Camino Neocatecumenal, fundada en España, con una amplia difusión en toda Europa y también en América.

Las redes que se han generado alrededor del mundo son un elemento importante para poder entender el fenómeno en su complejidad, y también para considerar las fuerzas que tuvieron estos movimientos en el pontificado de Juan Pablo II. Hay que considerar que todos los millones de católicos que se adhirieron a estas agrupaciones desarrollaban acciones que replicaban el carisma fundacional.

Desde nuestra perspectiva, los movimientos eclesiales empezaron a perder relevancia en siglo XXI, sin embargo, con la llegada de la pandemia por del COVID-19 y, de alguna manera, desde un periodo anterior al virus, se fue observado cómo la Iglesia católica

y también las denominaciones protestantes fueron construyendo nuevos espacios de interacción en distintos niveles, a través del uso del Internet. Youtubers y Tiktokers que, en general, son sacerdotes, pastores o monjas han suscitado mucho interés para conectar con la feligresía o con potenciales feligreses en distintas partes del mundo. Algunos de estos implementan, por ejemplo, oraciones simultáneas con millones de seguidores en la red. Probablemente en las siguientes décadas todo esto tomará una mayor fuerza, mostrando cómo la devoción cristiana utilizará, con más contundencia, estos espacios de redes virtuales.

Si bien Jean Pierre Bastian (1997) nos recuerda que en el continente americano ha habido una larga tradición de presencia evangélica y sitúa el inicio de la “mutación religiosa de América Latina” (Bastian, 1997) en la década de los cincuenta del siglo pasado, fue desde los años noventa cuando la atención académica sobre estas redes se fue fortaleciendo, debido al importante crecimiento de distintas denominaciones protestantes. De acuerdo con Bastian, “la pluralización religiosa ha sido, sin lugar a duda, el rasgo común de la modernidad religiosa en el espacio de la latinidad” (2004, p. 1), de ahí que, durante los años noventa, la bibliografía sobre distintas denominaciones religiosas protestantes fue en aumento a lo largo del continente americano. Se ha pasado de un enfoque basado en los desarrollos de las religiones angloamericanas al análisis de la función que estaban jugando los sectores empobrecidos del continente en el crecimiento de distintos grupos protestantes, es decir, se ha fortalecido un análisis enfocado no solo en la dimensión espiritual del proceso, sino ante todo en la construcción de una novedosa relación entre religión y política.

La literatura sobre el nuevo protestantismo en América cobró mayor relevancia en la perspectiva transnacional cuando adoptó el enfoque de las identidades. El análisis del peso de la identidad religiosa y sus vínculos con la dimensión política puso de manifiesto el potencial de las clases bajas latinoamericanas para la movilización de grupos de distintas denominaciones evangélicas,

que ofrecían una mayor cercanía con los líderes de sus iglesias, así como un trabajo comunitario más cercano a la gente, que el que ofrecía la Iglesia católica. Este protestantismo no provenía de las Iglesias tradicionales, que se asentaron en América Latina en el siglo XIX, sino de los movimientos pentecostales y carismáticos que lograron trascender a los sectores marginados de la sociedad, y que lograron contactar también con importantes sectores de la clase media e incluso de las élites económicas y políticas.

En opinión de Bastian, “a finales del siglo XX, América Latina era ya una región en plena mutación religiosa [...] los numerosos movimientos que aparecieron a lo largo de los últimos cuarenta años fragmentaron el campo religioso” (Bastián, 1994, p. 7). En el presente siglo, la mayor incidencia del protestantismo en el espacio público ha sido clara con la creación de partidos evangélicos en varios países del continente y, de manera muy especial, por medio del activismo de las redes Provida y Profamilia. Si bien, al inicio del siglo XX la agenda evangélica en América Latina seguía concentrada en el tema de la separación Estado-Iglesia, pues el catolicismo, como credo mayoritario, mantenía potentes privilegios, hacia el final del siglo pasado los grupos evangélicos comprendieron la relevancia de abordar temáticas concretas relativas a la agenda moral y su impacto en la vida cotidiana de las personas (Córdova, 2014, p. 112).

No cabe duda de que los devastadores acontecimientos de septiembre 2001 en Estados Unidos, y la crisis financiera internacional de 2008, contribuyeron a la consolidación de grupos que exigían el cierre de los espacios nacionales frente a los efectos negativos de la globalización económica, de los procesos migratorios y del multiculturalismo religioso sobre las naciones. En ese escenario, en el mundo se consolidaron las conexiones entre personajes y grupos de derecha, incluyendo los religiosos. De acuerdo con Enrique López (2003), el comienzo del nuevo siglo se ha caracterizado por el auge de los extremismos políticos y religiosos, y es paradójico que “en un mundo cada vez más secularizado, donde la sociedad se ve cada día más privada de la

cultura religiosa, se produce la aparición de nuevos y poderosos movimientos religiosos” (p. 44). En el caso de Estados Unidos, Susan George (2007) afirma que este proceso

se ha construido con paciencia; impregna toda la sociedad, desde los dirigentes hasta los peldaños inferiores de la escala social [...] la derecha religiosa suele adoptar muchas veces el fundamentalismo cristiano y la llamada nueva derecha religiosa se apoya en la subcultura evangélica fundamentalista, de la que toma su lenguaje apocalíptico y muchos de sus símbolos [...]. (George, 2007, p. 12)

Por su parte, Canadá tiene una historia particularmente interesante respecto al histórico pluralismo religioso; una mezcla de tradiciones cristianas y una creciente presencia de otras religiones, producto de importantes procesos migratorios de origen francés, británico y estadounidense, asiático, africano y latinoamericano, que han definido su dinámica sociodemográfica. Los rasgos multiculturales del país han perfilado una sociedad que se divide prácticamente entre tres tercios que reflejan el peso del catolicismo, el protestantismo y los ciudadanos sin religión; además de un diez por ciento de personas que practican otras religiones. Este mosaico religioso se fortaleció al garantizarse, en 1982 –junto con otras libertades– el principio de libertad religiosa en el Acta Constitucional canadiense.

Sobre el activismo de la tendencia fundamentalista y derechizada de las denominaciones religiosas estadounidenses cabe señalar que conserva ideas centrales de la cosmovisión protestante, como la idea de que la Biblia es la palabra de Dios y el fundamento de la fe y de la práctica religiosa; que Jesucristo es el único intermediario entre Dios y la humanidad; y la salvación como gracia de Dios y no por las obras. No obstante, en cuanto a la ética individualista y ascética, se puede apuntar que, si bien el trabajo duro y el ahorro individual se sostienen como virtudes, la defensa que los extremistas confesionales hacen del sistema capitalista a ultranza ha propiciado la legitimación religiosa de la

acumulación de la riqueza y la atribución de la responsabilidad de la condición de la pobreza a una fe insuficiente. De ahí que no apoyan proyectos estatales de bienestar social y se inclinan por la limitada filantropía. Hoy prosperan en esa extrema derecha grandes proyectos transnacionales dirigidos por pastores multimillonarios, muy alejados de la frugalidad protestante original.

En este escenario, podemos afirmar que la actual relevancia de las redes internacionales de las derechas religiosas puede comprenderse, por lo menos, a la luz de cuatro circunstancias:

a) Debido a la necesidad de las Iglesias de enfrentar la competencia por la feligresía, y en el caso del catolicismo de intentar mantener su hegemonía en el continente americano, en un escenario en el que las sociedades han mostrado que pueden ser receptivas a ideologías y prácticas distintas al catolicismo. No olvidemos que, desde las últimas tres décadas del siglo pasado, el despliegue de la lógica del mercado en todas las dimensiones de la vida social favoreció la competencia por la feligresía entre instituciones religiosas.

b) Como resultado de la necesaria adecuación de las estructuras formales de las Iglesias a las necesidades de los nuevos tiempos y la relevancia que han cobrado otros actores que no son parte de su vida orgánica, los cuales pueden ofrecer espacios alternativos para una acción conjunta sobre intereses compartidos.

c) Por el hecho de que la dimensión religiosa es parte del activismo de un sector de los grupos del poder político y económico de los países, así como de importantes proyectos geopolíticos.

d) Porque el discurso y programa liberal sobre el Estado de derecho, paradójicamente, ha contribuido al reposicionamiento de la agenda moral conservadora promovida por las derechas, con la cual disputan el significado y la protección jurídica de los derechos humanos, para lo que se apoyan en importantes redes de acción colectiva internacionales (Simmons, 2009, p. 5).

Así, el activismo de las derechas religiosas en el siglo XXI tiene como principal objetivo influir en los debates, las políticas y las legislaciones respecto a temas controversiales de la agen-

da pública, como los relativos al aborto, los matrimonios entre personas del mismo sexo, el reconocimiento de los derechos de la diversidad sexual, etcétera (Vaggione *et al.*, 2010, p. 14), por lo que se adscriben y utilizan poderosas redes Provida.

Si bien, en América Latina el activismo institucional de las Iglesias, en especial de la católica, sigue siendo clave, también es cierto, como afirma Juan Marco Vaggione, que dicho activismo ha dejado de lado la confrontación tradicional con el Estado laico para centrarse en la lucha contra la llamada ideología de género. Este objetivo se ha convertido en una dimensión central de la politización moral conservadora y de la articulación entre el conservadurismo religioso y la política contemporánea (Vaggione, 2022, p. 51). En opinión de este autor, los nuevos rasgos de la participación política de las Iglesias muestran “cómo las articulaciones y continuidades entre derecha religiosa, derecha secular y activismo provida han sobrepasado la dicotomización religioso-secular” (Vaggione, p. 60).

Para contribuir a esta compleja reflexión, el presente volumen aporta elementos de análisis sobre la transnacionalización de las redes de derecha religiosas, incluso de aquellas actuando en espacios seculares, adscritas al catolicismo y al protestantismo. Para ello, analizamos algunos casos y experiencias en América del Norte, es decir, en México, Estados Unidos y Canadá, como parte importante del proceso de configuración y el activismo de una amplia red de actores de esta parte del espectro político internacional. Un debate preliminar sobre este tema lo dimos en el marco del VI Coloquio Nacional y I Internacional organizado por el Seminario Permanente sobre las Derechas en México, realizado en septiembre de 2023, con el tema *Agendas de investigación desde la historia global, transnacional, comparada y conectada, siglos XX y XXI*. Los trabajos que integran este libro fueron presentados en dos mesas sobre el tema proyectos religiosos y proyectos políticos de las derechas y, posteriormente, revisados y reelaborados por los autores.

A manera de síntesis, podemos decir que los textos aquí reunidos contribuyen a la discusión general sobre la naturaleza y las

agendas promovidas por las derechas religiosas, un fenómeno amplio y complejo característico del tránsito entre el siglo XX y el XXI, aportando los siguientes aspectos para el análisis:

1) Revisamos las redes generadas por el catolicismo y el protestantismo, resaltando el rol que estos credos han jugado y siguen teniendo en las transformaciones de un vasto sector de las derechas que despliega su activismo en el ámbito religioso y en espacios seculares, con el fin de incidir en la agenda pública.

2) Dejamos ver que la investigación sobre estas redes requiere incorporar nuevos tópicos que van más allá de lo estrictamente religioso, y que tienen que ver con una nueva forma de controvertir al Estado laico, retomando los debates sobre los derechos humanos, la democracia y el Estado de derecho.

3) Aportamos elementos documentales y testimonios que contribuyen al desarrollo de una línea de investigación en ciernes para la región, basada en las perspectivas transnacional y comparada, con el fin de echar luz sobre nuevas dimensiones del activismo de una parte fundamental de las redes de derecha.

4) Analizamos la relación entre religión y política a partir de dos procesos: los acercamientos, las negociaciones y la construcción de acuerdos que promueven proyectos sociales con implicaciones políticas; y la construcción de conexiones entre actores individuales y colectivos internacionales con organizaciones, partidos o líderes políticos, cuyas relaciones involucran el asunto religioso. En este sentido, se ponen de relieve nuevas dimensiones del análisis sobre las derechas católicas y con conexiones importantes en Europa, como las relativas a la influencia de la democracia cristiana alemana en México.

En la perspectiva de la historiografía reciente sobre la historia del catolicismo en América Latina, los trabajos contribuyen a la línea de investigación que ha sido abierta por Andes y Young (2016), Solís *et al.* (2020) y Busani y Valvo (2023), que se enfocan en los desarrollos del activismo y el pensamiento católico en América que detonaron con la publicación de la encíclica *Rerum Novarum* y, posteriormente, con el Concilio Vaticano II.

5) Por otra parte, se pone el foco en el activismo de redes religiosas protestantes, de distintas denominaciones, que han actuado en el espacio público desde el siglo XX y, sobre todo, en lo que va del presente, desplegando estrategias exitosas entre México y Estados Unidos.

En este sentido, el libro aporta elementos para el debate sobre las relaciones entre lo que Bastian denomina el espacio de lo religioso delimitado por la latinidad, es decir, por una sociedad donde el catolicismo tiene un peso dominante en su constitución, pero que al mismo tiempo se caracteriza por el desarrollo de una modernidad de ruptura con la religión dominante, como en el caso de México, y por sociedades definidas por la pluralidad religiosa, como Canadá y Estados Unidos, donde la modernidad fue de continuidad y el protestantismo permitió construir un proceso de secularización desde el interior de lo religioso atenuando los conflictos entre Iglesias y Estado (Bastian, 2004, p. 7).

7) Partiendo de la premisa de que el estudio de la naturaleza y las agendas de las derechas religiosas es una tarea compleja, los autores aportamos un granito de arena a esta importante reflexión en asuntos específicos organizados en seis capítulos.

En el primero, que lleva por título “La derechización del catolicismo en el pontificado de Pío XI (1922-1939) entre Italia y México”, Andrea Mutolo analiza una problemática inédita en la historiografía sobre la Iglesia católica, que es el proceso de derechización de su jerarquía y la elaboración de una estrategia de control del laicado a través de la creación de la Acción Católica (AC). En los estudios clásicos sobre la historia de la derecha, el tema de la AC siempre fue analizado como un asunto de institucionalización de la movilización católica, no obstante, para Mutolo la creación de esta importante organización constituye el ejemplo claro del proceso de “derechización de la jerarquía católica” a lo largo del pontificado de Pío XI. Mutolo plantea que la AC constituyó un eficiente mecanismo de control del laicado por parte de la Santa Sede, que funcionó eficientemente en México e Italia. El autor enfatiza que, además del control de la acción del

laicado, otros rasgos de la derechización de la jerarquía católica fue la creación de una estructura aún más jerarquizada y clericalizada del catolicismo mexicano e italiano, y, además en este segundo caso la estrecha relación que Pío XI creó con el fascismo.

El segundo capítulo, de la autoría de Cecilia Autrique, se intitula “Los protestantes estadounidenses y el Movimiento Global del Evangelio Social. ¿Conservadores o progresistas? Su influencia en México en la década de 1920”. El texto nos pone en contacto con las redes transnacionales del protestantismo y muestra la importancia de las redes sociales a nivel local, nacional e internacional que sustentan este proyecto. La premisa esencial era llevar adelante el objetivo de establecer “El Reino de Dios” en la tierra. Este se caracterizaba por establecer cómo lograr un mundo más justo en el que se mejoraran las condiciones generales de vida, pero en particular las de los trabajadores y migrantes en los que el deterioro de la vida familiar resultaba de la pobreza, el hacinamiento y el alcoholismo que obstaculizaban que fructificara una vida moral. La autora analiza los alcances y limitaciones del movimiento del Evangelio Social. Da cuenta de logros en el desarrollo de programas educativos y campañas antialcohólicas, que fueron parte de redes como la Liga Mundial contra el Alcoholismo. Destaca que estas fracasaron en obtener apoyo de las masas atraídas por otras ideologías socialista y anarquista, y las más que siguieron creyendo en “el sueño americano”.

El tercer trabajo, con el título “El Vaticano y el Episcopado mexicano: una historia comparada de temores externos”, fue elaborado por Víctor Miguel Villanueva Hernández, quien, por primera vez, explica bajo la perspectiva de la historia comparada, las relaciones entre el Episcopado mexicano y la Santa Sede encabezada por Pío XII, en la década de los cuarenta. En particular, la encíclica *Mystici Corporis Christi* de 1943 es muy importante, considerando que fue un documento que alimentó un programa de actividades antiprotestantes estimuladas por la jerarquía católica mexicana. Fue, sobre todo, la carta pastoral de 1944 del arzobispo de México, Luis María Martínez, que inauguró “una

santa cruzada” en defensa del catolicismo. Como aclara el autor, tanto el Vaticano como el Episcopado consideraron estar bajo una fuerte amenaza por el desarrollo del protestantismo y del socialismo. Consecuentemente se defendieron por medio de encíclicas y cartas pastorales en salvaguardia de las creencias católicas.

Maurice Demers es autor del cuarto apartado, que lleva por título “Conexiones al norte de Norteamérica de las derechas católicas mexicanas: solidaridad y colaboración puntual con actores de derecha de Quebec en el siglo xx”. En su trabajo, Demers analiza las simpatías y alianzas entre grupos católicos conservadores de México y de Quebec en el periodo del conflicto religioso hasta la década de los cuarenta. Por primera vez, se reconstruye la amistad entre el jesuita canadiense Antonio Dragon y Miguel Pro. Una vez que Pro fue fusilado, la historia de este jesuita escrita en francés por Dragon se transformó en un clásico de la literatura católica, con un tiraje superior a los 300,000 ejemplares y traducciones en 17 idiomas. A lo largo del texto, se profundiza en la solidaridad canadiense por el cincuentenario de la coronación de la Virgen de Guadalupe en 1945. También se analizan en forma detallada las conexiones entre el catolicismo derechista de Montreal con el sinarquismo mexicano.

El quinto capítulo, de la autoría de Nora Pérez-Rayón Elizundia, se intitula “Trasnacionales de la Fe. The Family o Fellowship y Capitol Ministries”. Este interesante trabajo aporta al conocimiento de dos importantes grupos evangélicos que surgieron en los años treinta, el primero, y en la década de los noventa, el segundo, los cuales se fueron consolidando durante las últimas décadas del siglo xx. La autora los caracteriza como “organizaciones político-religiosas”, “grupos fundamentalistas religiosos de élites” y como parte de las redes “transnacionales de la fe” situadas a la extrema derecha estadounidense, las cuales tienen como dirigentes y como bases de apoyo a importantes políticos y empresarios ubicados, sobre todo, en el Partido Republicano, y en distintos sectores de la economía de Estados Unidos. Pérez-Rayón analiza su ideología, su estructura, su composición y

las redes que han construido con importantes personajes de la política a nivel internacional, México incluido, donde, por ejemplo, Capital Ministries creó una más de sus sedes, en octubre de 2018.

Finalmente, el sexto apartado, con el título “La democracia cristiana en México: El caso de la Fundación Konrad Adenauer”, fue elaborado por Tania Hernández Vicencio. Según la autora, la Fundación Konrad Adenauer (FKA), que es representante de la derecha demócrata cristiana, se adhiere a los principios de la Doctrina Social de la Iglesia católica y de la Ética protestante y actúa en espacios esencialmente seculares. En este capítulo se periodizan sus actividades en México, desde los años ochenta, destacando su relación con el Partido Acción Nacional, con el cual tiene fuertes afinidades, y al que apoyó en su consolidación como oposición y, posteriormente, como gobierno, a través de la profesionalización de muchos de sus líderes y gobernantes. A lo largo de los años, la FKA también ha aportado asesoría organizativa y recursos financieros para programas sociales impulsados por diversos agentes de la sociedad civil, con los que coopera en el ámbito académico y empresarial, por medio de organizaciones que, como la Unión Social de Empresarios, recuperan valores de la Doctrina Social Católica, así como de otros grupos patronales conservadores, como la Confederación Patronal de la República Mexicana. En el activismo de la FKA en México, además, ha destacado el activismo que ha realizado con trabajadores y sindicatos, en especial, con la Fundación para el Desarrollo Rural. La autora concluye que, si bien el tema religioso no es el centro de las actividades de la FKA en México, dicha fundación sí ha tenido que abordar este asunto, sobre todo en su relación con el PAN, a través de discusiones tangenciales que tienen que ver con el posicionamiento de ese partido sobre temas como el aborto.

Los autores hemos recurrido a una perspectiva historiográfica, a la sociología política y, en algunos casos, a una combinación de ambas disciplinas; así como a través del análisis comparativo de las experiencias de dos países, como son México-Canadá, México-Estados Unidos, México-Italia o México-Alemania. Con

el enfoque transnacional hemos reconstruido las redes allende las fronteras nacionales que despliegan las derechas religiosas y seculares, y ponemos a consideración del lector varios elementos para la comprensión de estas estructuras en sus orígenes y desarrollos.

REFERENCIAS

- Andes, S. J. C. y Young, J. G. (Eds.). (2016). *Local Church, Global Church: Catholic Activism in Latin America from Rerum Novarum to Vatican II*. The Catholic University of America Press.
- Bastian, J.-P. (1994). *Protestantismos y modernidad latinoamericana: Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Bastian, J.-P. (1997). *La mutación religiosa de América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Bastian, J.-P. (2004). *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (1995). *Derecha e izquierda: Razones y significados de una distinción política*. Taurus.
- Bohoslavsky, E. (2023). *Historia mínima de las derechas latinoamericanas*. El Colegio de México.
- Busani, M. y Valvo, P. (Coords.). (2023). *A Christian Revolution: Dialogues on Social Justice and Democracy Between Europe and the Americas, 1945-1956*. Edizione Studium.
- Campbell, H. G. (1976). *La derecha radical en México, 1929-1949*. SEPSETENTAS.
- Colonomos, A. (2000). *Églises en réseaux: Trajectoires politiques entre Europe et Amérique*. Presses de Sciences Po.
- Colonomos, A. (2004). Entre Europa y América: Los logros de las redes ante el reto de las civilidades institucionales. En J.-P. Bastian (Ed.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada* (pp. 275-293). Fondo de Cultura Económica.

- Córdova Villazón, J. (2014). Viejas y nuevas derechas religiosas en América Latina: Los evangélicos como factor político. *Revista Nueva Sociedad*, (254), 112-123.
- De Benoist, A. (1982). *La Nueva Derecha*. Editorial Planeta.
- De la Guardia, C. y Pan-Montojo, J. (1998). Reflexiones sobre una historia transnacional. *Studia Histórica. Historia Contemporánea*, 16, 9-31.
- George, S. (2007). *El pensamiento secuestrado: Cómo la derecha laica y la religiosa se han apoderado de Estados Unidos*. Icaria Editorial.
- López Oliva, E. (2003). La derecha religiosa y el fundamentalismo cristiano. *Temas*, (35), 44-49.
- Silva, W. y Seidl, E. (2015). Redes transnacionales católicas e os padres *Fidei Donum* no Maranhão (1960-1980). *História Unisinos*, 19(2), 138-151. https://www.researchgate.net/publication/282452708_Redets_transnacionales_catolicas_e_os_padres_Fideri_Donum_no_Maranhao_1960-1980
- Simmons, B. (2009). *Mobilizing for Human Rights: International Law in Domestic Politics*. Cambridge University Press.
- Solís, Y., et al. (2020). *Cruce de fronteras: La influencia de los Estados Unidos y América Latina en los proyectos de nación católicos en México, siglo XX*. UAM-A/CEMCA/El Colegio de Jalisco.
- Vaggione, J. M. (2022). El entramado neoconservador en América Latina: La instrumentalización de la ideología de género en las democracias contemporáneas. *Las Torres de Lucca*, 11(1), 52-64.
- Vaggione, J. M., et al. (2010). *El activismo religioso conservador en Latinoamérica* (Vol. 3). Hivos/CEA/CONICET.

CAPÍTULO 1

La derechización del catolicismo en el pontificado de Pío XI (1922-1939) entre Italia y México

Andrea Mutolo*

INTRODUCCIÓN

En este texto mi objetivo principal es retomar la derechización de la jerarquía católica a lo largo del pontificado de Pío XI. En particular, debido a la fundación de la Acción Católica (AC)¹ en

* Andrea Mutolo es profesor-investigador de tiempo completo en la Academia de Historia y Sociedad Contemporánea de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Es doctor en Historia Eclesiástica en la Pontificia Universidad Gregoriana y pertenece al Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores, nivel II.

¹ La moderna Acción Católica, aunque algunos estudiosos pretenden fechar el evento ya en 1919, es especialmente con los Estatutos de 1923 cuando se puede considerar nacida la Acción Católica (AC). Desde el punto de vista de su estructura, la organización era *grosso modo* parecida a la aprobada por Benedicto XV en 1915. También en la nueva organización, de hecho, el aspecto más evidente consistía en la configuración en pirámide: en el vértice la Junta Central y, bajando, las juntas diocesanas y los comités parroquiales. Un primer aspecto se refería a la composición “longitudinal” de la pirámide. Esta ya no estaba dividida sobre la base de los distintos sectores de intervención (propagandista, económico-social, electoral, etc.), como había sucedido con otras organizaciones a lo largo del pontificado de Pío X (1903-1914). La Acción Católica se basaba en la simple división en hombres, mujeres, chicos y chicas, a la que correspondían respectivas “ramas”. Cada uno de estos no se distinguía de los otros por las competencias, sino por su composición interna: según la edad y el género masculino o femenino de sus afiliados. La

México y en Italia, se considera que extensos sectores laicales de la Iglesia cayeron bajo un estricto control de la jerarquía; por esta razón, analizo un catolicismo de derecha en las décadas de los años veinte y treinta en estos países.

La principal metodología que se utilizó en este texto es la historia comparativa, enfocada en la reconstrucción de contextos distintos en Italia y en México para generar analogías y diferencias entre el catolicismo italiano y el mexicano.

De hecho, la historia de la AC² ha sido ampliamente investigada tanto por historiadores italianos como mexicanos, sin embargo, la fundamentación principal de este escrito se basa en generar analogías entre Italia y México, determinando que dichas comparaciones podrían problematizar asuntos para nada secundarios, al tomar en cuenta la relevancia de estos procesos. Por primera vez en la historiografía de las dos naciones se comparan los modelos de catolicismo en países latinos que pertenecen a dos continentes distintos. Seguramente se puede aseverar que la derechización del catolicismo, por medio de la fundación de la Acción Católica, sería una temática relevante si se reflexiona la preeminencia del catolicismo en estas dos naciones. Por esta razón no utilizaré fuentes primarias, sino fuentes secundarias, considerando que el aporte de este texto se sustenta en la implementación de un marco comparativo entre Italia y México.

consecuencia era una mayor solidez general de la organización y un control casi constante sobre la parábola existencial de sus miembros, quienes se integraban desde niños para permanecer teóricamente hasta la vejez, pasando de una rama a otra, según la edad. El principio jerárquico que regulaba los diferentes niveles de la pirámide (centro, diócesis, parroquia) impregnaba luego cada sector de la organización.

² Para profundizar la historia de la Acción Católica en México se puede leer el libro de María Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos. La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929–1958*. (2008). Mientras para la historia italiana se puede profundizar a Mario Casella, *Pio XI e l'Azione Cattolica italiana* (1996).

La pregunta principal de este capítulo es: ¿cómo y por qué, por medio de la fundación de la AC, se derechiza la Iglesia en México y en Italia, a lo largo del pontificado de Pío XI?

Mi hipótesis preliminar es que se utilizó la fundación de la Acción Católica en México en 1929 y en el caso italiano fue una refundación en 1922 para implementar políticas de control hacia los seglares³, considerando que, con anterioridad a estas fechas en los dos países, los laicos tenían posibilidades de desarrollar, en forma autónoma respecto al clero, acciones sociales, políticas y culturales en la Iglesia católica. Esta hipótesis se sustenta por el hecho que el Partido Popular Italiano (PPI)⁴, fundado en 1919, y la Liga Nacional por la Defensa de la Libertad Religiosa (LNDLR)⁵ eran organizaciones autónomas a la jerarquía. A partir de la llegada del nuevo pontífice Pío XI⁶, en 1922, se valoró que

³ Los seglares son católicos que no forman parte de la estructura jerárquica de la Iglesia y de los órdenes religiosos masculinos o femeninos. Esta terminología se ha utilizado bastante en la etapa anterior al Concilio Vaticano II, más tarde se ha implementado mayormente el nombre laico para referirse al sector no jerárquico del catolicismo. En este texto utilizaré las dos palabras (seglares y laicos) para referirme a los militantes católicos que no pertenecían al clero.

⁴ El pontificado de Benedicto XV (1914-1922) permitió a los seglares avanzar en forma autónoma frente a la jerarquía; en este sentido, el ejemplo seguramente más interesante fue la fundación del Partido Popular en Italia en 1919. Entre finales de 1918 e inicios de 1919 el problema de la presencia política de los católicos italianos también dio un giro significativo. La Santa Sede siempre se había opuesto al nacimiento de un partido católico, sin embargo, por primera vez y gracias a la apertura de Benedicto XV se manifestó una notable disponibilidad.

⁵ El proyecto de la creación de la Liga Nacional por la Defensa de la Libertad Religiosa (LNDLR) surgió en 1918, un año después de la promulgación de la Constitución de Querétaro, sin embargo, el Episcopado no autorizó el surgimiento de esta organización porque pensaba en ese momento que podría desencadenar un fuerte conflicto con el gobierno. Finalmente, en 1925 se autorizó la fundación de la LNDLR, organización que coordinó la etapa armada del conflicto religioso.

⁶ Achille Ratti (1857-1939), fue el papa Pío XI entre 1922 hasta 1939, anteriormente fue arzobispo de Milán. Achille Ratti había llegado del cónclave tras una larga vida de bibliotecario y un inesperado arranque en la diplomacia donde, también por circunstancias fortuitas, había subido rápidamente a los

estas agrupaciones, por su autonomía, habían generado o estaban generando muchas problemáticas dentro de la Iglesia, pues mantenían una perspectiva demasiado crítica hacia la estructura jerárquica de la Iglesia católica. Por esta razón, el pontífice tomó una ruta sin respaldo a estas organizaciones demasiado autónomas, paralelamente desarrolló la AC y generó dinámicas que permitieron a la estructura jerárquica el control de las organizaciones de los seglares.

Para matizar mi hipótesis, como medida de control por parte del alto clero, por medio de la AC, se crearon organizaciones dirigidas a la militancia de los seglares estrictamente jerarquizada y estructuradas. Entonces, al considerar la jerarquización y el autoritarismo implementado, consecuentemente se generó una fuerte derechización del catolicismo, con seglares estrictamente controlados por el alto clero. Las mismas actas constitutivas de la Acción Católica en México y en Italia generaron esta estructura que no dejaba autonomía a los laicos. El elemento nove-

más altos grados de la jerarquía, y tras un cónclave en el que su candidatura había prevalecido debido a la solución de acuerdo entre los promotores de una línea intransigente y los de una línea más abierta y conciliadora. Ratti, que hoy es universalmente juzgado como una personalidad sumamente compleja y de difícil comprensión por sus actitudes contrastantes, siempre había mostrado un notable equilibrio, manteniéndose equidistante entre las dos corrientes, de intransigentes y conciliadores, la cuales partían en dos la diócesis de Milán hacia finales de 1800 y principios de 1900. Él anhelaba sinceramente una conciliación deseada en la homilía de su entrada en Milán en calidad de arzobispo y en su primera carta encíclica. Dicha tendencia no apagaba en lo absoluto su profunda aversión al liberalismo, en el que vislumbraba, sobre todo, la tendencia laical, irreduciblemente hostil al reconocimiento de los que él consideraba derechos propios de la Iglesia. Por otro lado, su carácter fundamentalmente autoritario lo volvía bastante frío frente a la apasionada defensa de la libertad, propia del Partido Popular Italiano. El nuevo papa, como consecuencia, tenía otra visión de la presencia del laicado católico en la sociedad: una visión que daba amplia preferencia al asociacionismo católico tradicional y subordinado a las jerarquías eclesiásticas respecto de expresiones más autónomas, por lo tanto, menos directamente manejables como aquella representada por un partido.

doso de esta hipótesis se sustenta con la utilización del marco comparativo entre Italia y México, subrayando en particular, la derechización del catolicismo en estos dos países por medio de la consolidación de la Acción Católica.

MARCO CONCEPTUAL Y METODOLÓGICO

Antes de profundizar en los dos casos, es importante hacer una reflexión sobre la metodología utilizada en el texto que se enfoca hacia una historia comparada. Seguramente, desde esta lógica, el historiador pionero fue Marc Bloch (1999), así que la perspectiva utilizada se retoma de su principal texto metodológico sobre dicha temática: *A favor de una historia comparada de las civilizaciones europeas*:

[...] tenemos que plantearnos la siguiente pregunta: ¿qué entendemos, dentro de nuestro campo de trabajo, por comparar? La respuesta, incontestablemente, debe ser la siguiente: elegir, en uno o más medios sociales diferentes, dos o más fenómenos que a primera vista parecen presentar ciertas analogías entre sí, describir sus curvas evolutivas, constatar las similitudes y las diferencias y explicarlas en la medida de lo posible. Es necesario, por tanto, que existan dos condiciones para que, históricamente hablando, haya comparación: una cierta similitud entre los hechos observados —hecho que en cierta forma es implícito ya de por sí— y una cierta diferencia entre los medios en que ambos han tenido lugar. (Bloch, 1999, p. 115)

Considero que esta herramienta, descrita por Bloch, es una metodología muy efectiva en algunos procesos, sin embargo, ha tenido una utilización muy limitada, sobre todo, para los países hispanoamericanos, donde se aplicó más una perspectiva latinoamericanista que condiciona el caso mexicano. Difícilmente un país latino situado en el continente americano y el otro ubicado en la Europa latina se han transformado en estudios de casos para la historia comparativa.

Retomando el historiador español Ignacio Olabárrri Gortázar:

no hay otro medio mejor para verificar las generalizaciones e hipótesis que la comparación sistemática. Este es de hecho el más importante de los pasos de la investigación en el que se emplea la comparación y también el que centra la mayor parte del interés de los historiadores. (Olabárrri, 1993, p. 59)

Entonces, creo que esta perspectiva es una herramienta útil para comprender plenamente una problemática en el marco del pontificado de Pío XI, que no podría vislumbrarse por completo al analizar solo este proceso en un determinado país. Reputo que, en general, un factor limitante en la historia del catolicismo sea un análisis enfocado al estudio de un único caso en un Estado nacional específico; opino que rebasar dicho modelo, entrando en una lógica comparativa, es algo importante, para nada secundario respecto a otras metodologías aplicadas en el ámbito historiográfico, sobre todo en el marco de la historia de la Iglesia católica, en el cual los procesos nunca fueron aislados o puramente regionales.

Los varios actores siempre se han centrado en modelos aplicados de manera capilar en todos los países de Europa y de América Latina, así que, para comprender realmente la acción de determinadas agrupaciones católicas, la perspectiva de análisis en un solo país, en muchos casos, es un elemento limitante; comprender plenamente las dinámicas reales se deberían analizar áreas geográficas distintas, así que el modelo comparativo entre dos y más países podría transformarse en una clave que contextualiza plenamente las motivaciones de los actores de este rompecabezas.

Otro elemento muy relevante de este marco teórico es precisamente el concepto de derechización del catolicismo. Por lo regular, sobre todo los historiadores, no definen este elemento, en cambio, aterrizan analizando un catolicismo que ellos consideran de derecha.

El análisis de los casos que se reportan en este texto apuesta hacia un proceso de derechización. ¿Por qué? Realmente, gracias a la fundación o refundación de la AC, la Iglesia logró controlar sectores de seglares que, con anterioridad al establecimiento de la AC, actuaban con larga autonomía. En el caso italiano, con gran esfuerzo, el pontificado de Pío XI se transformó en un actor muy importante que dialogó con el fascismo y cambió la Italia en un Estado confesional por medio de los Pactos de Letrán⁷ de 1929. Sin embargo, no sería sobre estos elementos que se subraya la derechización, fue la implementación de algunas dinámicas que controlarían las acciones de la feligresía católica; elementos que precisamente permitirán la analogía entre Italia y México, sin olvidar también el caso mexicano cuando la estructura del catolicismo se jerarquizó al quitar autonomía a los militantes de la LNDLR, por ejemplo. En pocas palabras, la apuesta de este texto es utilizar un marco conceptual que valora la derechización del catolicismo en los dos países.

Sobre este proceso en Italia, escribe el historiador Mario Casella:

Historiadores de diversa índole, pero también militantes laicos formados en la época de Pío XI, hablando de los años veinte y treinta, coinciden en presentar la imagen, con connotaciones ciertamente nada optimistas, de un laicado pasivo, inerte, inmaduro, desprovisto de iniciativas y perenemente esperando órdenes de arriba. (Casella, 1996, p. 635)

⁷ La Cuestión Romana abierta en 1870 con la ocupación de la Roma papal por parte de las tropas del Reino de Italia se concluyó formalmente el 11 de febrero de 1929 con la firma de los Pactos de Letrán. En particular la estipulación del tratado entre Italia y Vaticano instituye el nuevo Estado de la Ciudad del Vaticano y la firma del concordato que regula, como en otras ocasiones, las relaciones entre la Santa Sede y el Estado italiano en orden a las respectivas esferas de influencia. El concordato es, sin duda, muy favorable a la Iglesia, pues le brinda importantes ventajas y le concede amplios márgenes de libertad; en especial, por primera vez en la historia del Reino de Italia, la nación se transformó en un Estado confesional católico.

Como se puede observar, de manera independiente a la problemática específica expresada en este texto, la historiografía en su mayoría comparte la idea que el pontificado de Pío XI se ha caracterizado por ser conservador con políticas de rechazo respecto a la modernidad (Alvear, 2022), entonces, trabajar con la derechización en determinados casos no se aleja mucho respecto al balance general historiográfico sobre el pontificado de Pío XI.

Asumo que en los dos casos específicos no fue tan forzado hacer un viraje hacia la derecha católica. Anteriormente, tanto en México como en Italia, había asociaciones de seculares quienes tenían una amplia libertad, eran organizaciones muy relevantes, para nada secundarias, y para decidir solo estaban vinculadas colateralmente con la alta jerarquía católica. En particular, el Partido Popular tenía una estructura con laicos que desarrollaban libremente sus acciones frente a la jerarquía, en pocas palabras, era un partido católico que superó 20% de los electores, no vinculado directamente a la jerarquía eclesiástica⁸.

A la par, con la LNDLR se generó un proceso bastante similar respecto al PPI; en los dos casos, la Iglesia jerárquica se transformó en enemiga de ambas estructuras al colaborar con la eliminación física de estas dos organizaciones. Al mismo tiempo de este proceso, se fundó la AC para encajar la militancia de los seculares en una actividad controlada por la jerarquía. Por esta razón, los dos casos se pueden estudiar como parte de un proceso de derechización, dentro de un pontificado que, según la historiografía, implementó otras políticas de este sentido.

⁸ Con el *placet* del Vaticano en enero de 1919, Luigi Sturzo publicó la proclama y el programa con los que surgía oficialmente el Partido Popular Italiano (PPI). Aunque no llevara el calificativo de “católico”, el partido tiene como emblema el escudo cruzado con el mote *Libertas*: un vínculo evidente con la defensa de los valores y la tradición cristiana. En su primera cita electoral en noviembre de 1919 el nuevo partido dio resultados alentadores: el 20.6% de los votos y 100 diputados. El PPI resultaba ser el segundo partido de Italia después del Partido Socialista Italiano, que había obtenido el 32.3% de los votos y 156 diputados. Era un ingreso triunfal del mundo católico en la política, antes dominada por los liberales.

Escribe el historiador chileno Julio Alvear Téllez en sus conclusiones:

Ante los extremos del comunismo soviético y de la emergencia nazi, Pío XI se ve en la necesidad de defender no solo los restos de la civilización cristiana y de la *res publica catholica*, sino también los derechos naturales. Pero no lo hace desde la actual perspectiva de los derechos humanos, como interpretan ciertos estudios, con gravoso anacronismo. En este punto, Pío XI sigue rechazando la separación Iglesia-Estado y el esquema conceptual de las libertades modernas. Y muy en particular aquella libertad de conciencia y de religión, que no respeta ni la genuina libertad ni la verdadera religión. (Alvear, 2022, p. 789)

ITALIA Y MÉXICO. ANÁLISIS COMPARATIVO DEL CONTEXTO GENERAL

Como se aclaró en la introducción, la temática del presente trabajo es un análisis específico sobre las dinámicas internas del catolicismo en las dos naciones; por tanto, es importante matizar en general los dos contextos para comprender plenamente en las siguientes páginas estos procesos⁹.

En Italia, la Primera Guerra Mundial y la posguerra con la “victoria mutilada”¹⁰ generaron una crisis económica y una fragmentación de los poderes que permitió al fascismo fortalecer su

⁹ El texto de Franco Savarino y de Andrea Mutolo, *Los orígenes de la Ciudad del Vaticano* (2006) profundiza las relaciones entre el Estado italiano y la Iglesia católica, a lo largo del pontificado de Pío XI. También en el libro aparecen algunas comparaciones entre Italia y México.

¹⁰ “La victoria mutilada” fue un término acuñado por un sobresaliente escritor del siglo xx, Gabriele D’Annunzio (1863-1938), quien consideró la victoria italiana en la Primera Guerra Mundial como una humillación por este país. En particular, se creyó que los otros países ganadores, en especial Inglaterra, no respetaron el Tratado de Londres –acuerdos firmados antes de la participación italiana en el conflicto–. Fue sobre Fiume, una ciudad que no se asignó a Italia, terminada la Primera Guerra Mundial, sino en Yugoslavia, que se desencadenó una polémica, como consecuencia, poco a poco alimentó el

proyecto para transformar de inmediato a Italia en una dictadura. Italia se transformó en una dictadura y, por medio de los Pactos de Letrán, se convirtió en un Estado confesional.

En México, con el desplome del porfiriato y el desarrollo de la Revolución mexicana, llegaron nuevos protagonistas, cuyo proyecto de nación era innovador. En la década de los años veinte, los sonorenses, encabezados por Plutarco Elías Calles, quien fue el único que no fue eliminado del escenario, implementaron un proyecto de nación posrevolucionaria con un gobierno abiertamente hostil al catolicismo.

En particular, en la segunda mitad de los años veinte es posible encontrar varias analogías cronológicas. México se encontraba en un contexto de conflicto religioso, mientras en Italia la situación era diferente: la Guerra Civil se había librado en 1920-1922 y para 1926-1929 el país vivía en la paz social; sin embargo, hay una sincronía evidente en 1929, pues a distancia de pocos meses se firman los Pactos de Letrán en Italia (11 de febrero de 1929) y los “arreglos” entre Estado e Iglesia en México (21 de junio de 1929). Incluso las negociaciones duran, en ambos casos, tres años: en México, la Iglesia y algunos obispos comenzaron a hablar de los arreglos en 1926, el mismo año cuando Doménico Barone¹¹ y Francesco Pacelli¹² fueron encargados respectivamente por el gobierno italiano y por el Vaticano. En 1927, en ambos países, las negociaciones se interrumpen porque se vuelven públicas. Tanto México como Italia tenían elementos gubernamentales o cercanos al poder, absolutamente intransigentes y en contra de

nacionalismo de Mussolini que, de esta forma, se ganó el control de muchos sectores de la población, descontentos de los resultados de la guerra.

¹¹ Doménico Barone (1879-1929) fue uno de los principales juristas que apoyaron al gobierno en la preparación de las nuevas leyes fascistas, su tendencia moderada no encontró siempre la aprobación de Mussolini.

¹² Francesco Pacelli (1872-1935), nacido en Roma, experto en derecho de las aguas públicas, antes de representar a la Santa Sede en la negociación concordataria. Por su obra, obtuvo el título de marqués y más adelante su familia hizo alarde del nombramiento principesco vaticano. Fue el hermano de Eugenio que se convirtió en 1939 en el pontífice Pío XII.

cualquier diálogo o negociación entre Iglesia y Estado. Benito Mussolini y Plutarco Elías Calles tenían que considerar siempre una amplia corriente anticlerical que no siguió en lo absoluto la política oficial del gobierno para buscar acuerdos con la Iglesia. Lo mismo acontece en el lado católico. Luigi Sturzo¹³ desde París criticaba ásperamente a la Iglesia, por ser servil y tener buenas relaciones con un régimen totalitario, asimismo la LNDLR, después de un inicial silencio, afirmó que la Iglesia traicionó al pueblo: “La Guardia Nacional [*sic*] desaparece, no vencida por sus enemigos sino, en realidad, abandonada por aquellos que debían recibir los primeros frutos, el fruto valioso de sus sacrificios y abnegaciones [...]”¹⁴.

También es importante considerar que entre el dictador y el líder Máximo hubo coincidencias en los perfiles; los dos empezaron la vida laboral como maestros de primarias con una idea pedagógica muy abierta, antitética respecto a la educación católica, además, se formaron en contextos tradicionalmente hostiles al catolicismo, que reflejaban una cultura laica, ajena al cristianismo, socialista para Mussolini y masónica para Calles. Otro punto interesante donde podríamos encontrar coinciden-

¹³ Luigi Sturzo (1871-1959), sacerdote y político italiano de origen siciliano, fue fundador y secretario del Partido Popular. Defendió la no confesionalidad del partido y se opuso a las tesis colectivistas en materia de reforma agraria de la componente sindicalista. Contrario al fascismo y a toda forma de colaboracionismo con el régimen, fue obligado a abandonar la secretaría del partido debido a las presiones del Vaticano, favorable al régimen. Tras haber dejado Italia en octubre de 1924, vivió entre París y Londres y al empezar la Guerra, en Nueva York. Regresó del exilio en 1945. En la posguerra se mantuvo independiente, a veces crítico hacia la Democracia Cristiana (el ex Partido Popular). En 1952, bajo petición de Pío XII, intentó la formación de un bloque de centroderecha en las elecciones locales en Roma (“operación Sturzo”). En el mismo año fue nombrado senador vitalicio.

¹⁴ Centro de Estudios de Historia de México (CEHM) Carso, “Quejas de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa en contra de los Excelentísimos Señores Doctores Don Leopoldo Ruiz y Flores y Don Pascual Díaz, Delegado Apostólico y fic de Morelia el primero, y Arzobispo de México, el segundo”, s. l, 10 de septiembre de 1930, Fondo CLXXXVI, Carpeta 11, Documento 1033.

cias fueron los dos asesinatos que cambiaron el futuro de estos gobernantes: Giacomo Matteotti¹⁵ y Álvaro Obregón.

Pero no solo son las coincidencias biográficas, sino que hay una estructura política bastante parecida entre los dos países. Calles logró controlar el país cuando fundó y utilizó el Partido Nacional Revolucionario (PNR), Mussolini en 1921 había creado el Partido Nacional Fascista (PNF), que después de 1926 se transformó en un partido único, usado para transformar la nación italiana en un régimen dictatorial. Así, en los dos casos hubo, casi en los mismos años, un partido único que hegemonizaba la nación.

LOS LAICOS Y LA IGLESIA CATÓLICA

Para profundizar el pontificado de Pío XI, creo que, en forma preliminar, es muy importante analizar las relaciones entre laicos y jerarquía, considerar que precisamente sobre este eje se desarrolla la temática principal de esta investigación. Considerando que, las dinámicas de control directo de la alta jerarquía hacia sectores laicales, han generado históricamente, procesos percibidos por los seglares como autoritarios.

En el imaginario colectivo siempre se piensa que el Concilio Vaticano II¹⁶ abrió la Iglesia a los laicos, redefiniendo el sentido de la Iglesia como “pueblos de Dios”¹⁷. Esta postura no es total-

¹⁵ Giacomo Matteotti (1885-1924) fue un *leader* del Partido Socialista Italiano, después de las elecciones de 1924 cuando el político socialista tomó la palabra en el parlamento y denunció los fraudes electorales del fascismo. Algunos días posteriores, un grupo de militantes fascistas lo secuestraron y lo golpearon hasta matarlo. Desde este momento, la oposición parlamentaria se retiró definitivamente del parlamento italiano y el Partido Nacional Fascista se quedó como única fuerza en las dos ramas del parlamento. Matteotti se transformó en un símbolo por la lucha antifascista.

¹⁶ Para profundizar esta temática en forma sintética recomiendo: Giuseppe Alberigo (2005), *Breve Historia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*.

¹⁷ “Todos los hombres están llamados a formar parte del nuevo Pueblo de Dios. Por lo cual, este pueblo, sin dejar de ser uno y único, debe extenderse a todo el mundo y en todos los tiempos, para así cumplir el designio de la

mente equivocada, si recordamos que este Concilio redefinió el papel de los laicos, lo transformó en un elemento importante —y no subordinado— en la nueva definición de Iglesia. De hecho, la apertura del Vaticano II no se considera en este estudio, pues el periodo por investigar en este texto se enfoca a la primera mitad del siglo XX y el Concilio fue un acontecimiento que se produjo en una etapa posterior; lo que se puede retomar son los importantes antecedentes históricos de las relaciones entre jerarquía y laicos. Bajo esta lógica, la perspectiva es muy distinta, en el sentido que las dinámicas, tanto en la segunda mitad del siglo XIX como en la primera mitad del siglo XX, fueron complejas y se modificaron en las políticas de los distintos pontificados, así, el control estricto de los seglares, desarrollado con Pío XI no caracterizó los pontificados anteriores.

Por ejemplo, un papado señalado para ser conservador como fue el caso de Pío IX (pontífice entre 1846 hasta 1878), quien estuvo muy cerrado en las relaciones entre la Santa Sede y los Estados nacionales con una ideología liberal fue, por lo contrario, dinámico y abierto en sus relaciones con los seglares; en Italia se fundó en 1874 “la Obra de los congresos”¹⁸, con la idea de crear una organización para enlazar los muchos movimientos locales, surgidos durante estos años. El papa reconoció esta organización fundada y dirigida por seglares que operaron en autonomía a la jerarquía. Con el siguiente pontífice, León XIII (1878-1903), y el surgimiento de la Doctrina Social Cristiana, se permitió a los laicos una ulterior independencia que consistió en

voluntad de Dios, quien en un principio creó una sola naturaleza humana, y a sus hijos, que estaban dispersos, determinó luego congregarlos” (Pablo VI, 1964, p. 13).

¹⁸ Esta organización se fundó en Venecia en 1874. La tarea principal era defender los derechos de la Iglesia católica después de la unificación italiana y promover instituciones de caridad. Esta organización era muy centralizasta, sin embargo, era la acción autónoma frente a la jerarquía católica; en pocas palabras, un grupo reducido de seglares controlaba y dirigía esta estructura en forma independiente respecto al clero.

la fundación y el desarrollo de muchas organizaciones laicales alrededor del mundo.

Una ruptura respecto a este diálogo se implementó bajo el pontificado de Pío X (1903-1914), quien mostró inmediatamente un talante conservador; en pocos años, cerró el diálogo con las muchas organizaciones de laicos que había prosperado en el pontificio anterior. Su labor se caracterizó por una política de franca apertura y diálogo en las problemáticas políticas, en particular se empezaron relaciones abiertas y proficuas con el Estado liberal. La firma del Pacto Gentiloni¹⁹ fue la cima de un *iceberg* en este sentido.

Con el pontificado de Benedicto XV (1914-1922), se logró avanzar en forma autónoma a la jerarquía. El ejemplo, seguramente interesante, fue la fundación del Partido Popular en Italia en 1919, cuando al parecer el pontífice estaba informado y aprobó la constitución del partido, bajo una lógica de dejar libertad política a los seglares.

Es importante considerar que, si bien las políticas de estos pontificados hacia los laicos reflejen lineamientos determinados, definir que un papa específico haya implementado medidas de derecha hacia la feligresía (como fue el caso de Pío XI, que se investiga en este capítulo) podría resultar una problemática abierta y cuestionable. Norberto Bobbio profundizando las categorías de izquierda y de derecha aclaró como estas no sean de fácil definición:

¹⁹ El Pacto Gentiloni fue un acuerdo que se basaba en la suscripción de una serie de cláusulas vinculadas a los contrayentes. En lo específico, un candidato hipotético que quisiera contar con el apoyo de la Unión Electoral, es decir del electorado católico, tenía que comprometerse en una oposición absoluta al divorcio, en apoyar la instrucción religiosa en las escuelas públicas, en defender jurídicamente las órdenes religiosas y las escuelas particulares católicas. Precisamente en las elecciones de 1913, sin el apoyo católico, el gobierno liberal, encabezado por Giovanni Giolitti, habría sido derrotado por los socialistas. El motivo principal era la nueva ley electoral de 1912, que había introducido el sufragio universal masculino, elevando así el número de los electores italianos de menos de tres millones a casi ocho millones y medio.

Los dos conceptos “derecha” e “izquierda” no son conceptos absolutos. Son conceptos relativos. No son conceptos substantivos y ontológicos. No son calidades intrínsecas del universo político. Son lugares del “espacio político”. Representan una determinada topología política, que no tiene nada que ver con la ontología política: «No se es de derecha o de izquierda, en el mismo sentido en que se dice que se es “comunista”, o ‘liberal’ o ‘católico’». En otros términos, derecha e izquierda no son palabras que designen contenidos fijados de una vez para siempre. Pueden designar diferentes contenidos según los tiempos y las situaciones. (Bobbio, 1995, p. 13)

Si en ámbito meramente político la categoría es objeto de un intenso debate, aún más confundido aparece la perspectiva en el interior del catolicismo. ¿Por qué se consideró que Pío XI derechizó el catolicismo? Massimo Introvigne y Stefania Palmisano analizan en un artículo (Introvigne y Palmisano, 2014) el caso de la Fraternidad Sacerdotal lefebvriana San Pío X. Obviamente consideran que esta organización pertenezca a la derecha católica, dado que, para los autores el eje central de la problemática se mueve alrededor de la libertad religiosa.

La Hermandad S. Pío X ni siquiera acepta la libertad religiosa entendida como inmunidad de las opciones religiosas frente a la coerción estatal. Piensa que la coerción, con respecto a las “falsas religiones”, es necesaria: “...se decía que el hombre tenía que buscar la verdad, pero que quería impedir que el Estado, por así decirlo, ejerciera la coerción. Pero, esta coerción puede ser buena a veces: el padre que tiene una hija que quiere dedicarse a la prostitución hace bien en encerrarla en la casa, para evitar que vaya. Para convencerla, en este sentido; así que tiene razón en encerrarla en la casa, para impedirle que se vaya. O el niño que quiere poner la mano en el gas, su madre nunca le dirá: pon la mano en el gas”. (Introvigne y Palmisano, 2014, 29)

En este texto se considera que una determinada organización católica es de derecha cuando limita la libertad religiosa y declara su adhesión al estado confesional católico. Claramente el con-

texto de este texto es posconciliar, mientras en nuestro caso de estudio se está profundizando un periodo de algunas décadas anteriores respecto al Concilio Vaticano II. Sin embargo, una perspectiva autoritaria, confesional (como la que se implementó en Italia con el fascismo) y limitante para los laicos, podría ser considerada una postura derechista respecto a otros pontificados que se caracterizaron para no controlar en forma tan vertical la acción de la feligresía.

El autoritarismo y la verticalidad que ha desarrollado la Acción Católica de Pío XI son elementos de derecha respecto a una relativa libertad que la feligresía vivía antes de estas restricciones. Claramente esta perspectiva se refiere, en particular, a las relaciones entre jerarquía y laicos, por esta razón, no se quiere absolutizar un determinado pontificado, considerando en conjunto que fue de derecha. Sobre todo los papas que han tenido una administración larga, como fue el caso de Pío XI, han desarrollado dinámicas muy complejas. Por esta razón, se podría considerar que fue de derecha en las relaciones con la feligresía, mientras los otros ámbitos no se están considerando en este texto.

EL CASO ITALIANO

El caso italiano es emblemático de cómo, con la llegada de Pío XI, todo ha cambiado repentinamente. Con el surgimiento del Partido Popular Italiano, en 1919, se empezó a diferenciar el movimiento católico por medio de distintas iniciativas. La perspectiva fue la creación de un partido laico, con valores católicos, pero no dependiente de la jerarquía, así comenzó la distinción. Había una acción política autónoma respecto al clero, por acción católica se entendía un apostolado enfocado en la sociedad, en la cultura y en la religión, con un vínculo muy estricto con la estructura jerárquica. Realmente esta distinción teórica resultó ser muy compleja en su aplicación. El Partido Popular no era solo una agrupación política, sino que representaba a tres grandes

confederaciones de inspiración católicas: sindical, mutualista y cooperativa, todas se consolidaron como estructuras ajenas a la jerarquía²⁰.

Más tarde, con la llegada de Pío XI, definido por muchos historiadores como el papa de la “Acción Católica”²¹, empezó un amplio trabajo de reestructuración para encuadrar los laicos en la AC, refundándola totalmente. Antes a la recreación de Pío XI en el contexto del catolicismo italiano, por AC se entendía como todas las iniciativas que desarrollaban los laicos y las acciones sociales, políticas o culturales que caracterizaron a los militantes católicos. Pero, con la llegada del nuevo pontífice empezó un cambio radical. En este sentido, la refundación de la AC es solo una pieza en un proceso de derechización mucho más amplio. La idea general era precisamente subordinar a los laicos al clero, y la AC fue una herramienta muy importante en este sentido.

Cabe destacar que Benito Mussolini se caracterizó por fundar un movimiento político con una ideología inicialmente anticristiana. Empezó, con el transcurso del tiempo y creciendo en los consensos, a reconsiderar sus opiniones. El cambio de actitud de Mussolini hacia la Iglesia se remonta en realidad a 1921. En su primer discurso en el Parlamento, como diputado electo, el 21 de junio, hablaba explícitamente en favor de la Iglesia. Señalaba que “en la historia del fascismo no hay invasión de Iglesias sí algunas palizas y el justo incendio de un periódico [católico] que había definido al fascismo una asociación delictuosa” (Susmel y Duilio, 1963, p. 443). Y menciona el “problema histórico” de las relaciones entre Italia y el Vaticano:

²⁰ Con el surgimiento del Partido Popular y sus tres grandes confederaciones, sindical, cooperativa y mutualista, se implementaron estructuras con ideales cristianos, pero, al mismo tiempo, aconfesionales, autónomas respecto al control de la jerarquía eclesiástica (Petroccone, 2011, p. 14).

²¹ Entre los varios calificativos de Achille Ratti, uno de lo más relevante fue el “Papa de la Acción Católica”. A lo largo de su pontificado, desde el 1922, él estaba persuadido en implementar esta organización en Italia; en otros países hubiera solucionado muchas problemáticas que vivía la Iglesia (Escudero, 1977, p. 80).

Aquí afirmo que la tradición latina e imperial de Roma hoy es representada por el catolicismo. Si, como decía Mommsen [...] no se queda uno en Roma sin una idea universal, yo creo que la única idea universal que existe hoy en Roma es la que irradia del Vaticano. Y considero que si el Vaticano renuncia definitivamente a sus sueños temporales –y creo que ya está en camino– la Italia profana o laica debería proporcionar al Vaticano las ayudas materiales [...] que una potencia profana tiene a su disposición. Porque el desarrollo del catolicismo en el mundo [...] es de nuestro interés y nos llena de orgullo como italianos. (Susmel y Duilio, 1963, p. 444)

Los contactos entre el gobierno fascista y la Iglesia se multiplicaron durante el interregno que preludia a la formación de un régimen francamente dictatorial, antes de 1925. Los márgenes de acción de Mussolini se ampliaron conforme la virulencia de las milicias fascistas se apaciguaban y su partido absorbía o se aliaba con elementos moderados, conservadores y católicos.

La buena reputación, ganada por el fascismo en el ámbito católico, sentaba las bases para dar ulteriores pasos. El nuevo contexto que se delineaba en 1923 permitía a los fascistas explicitar sus exigencias y pedir a la Iglesia más que declaraciones sencillas de buena voluntad. Mussolini deseaba el hundimiento del Partido Popular y la disolución de toda organización católica que pudiera constituir un estorbo o le impidiera atraer el clero italiano a la causa fascista. En cambio, aseguraba a la Iglesia que sometería los elementos anticlericales fascistas, derrotaría definitivamente a los “bolcheviques”, humillaría a los viejos liberales, a la masonería y prepararía un arreglo general a la Cuestión Romana.

Las promesas de Mussolini se convirtieron pronto en hechos concretos después de la formación del gobierno fascista en octubre de 1922. ¿A qué, pues, podía servir ya el Partido Popular de don Sturzo? ¿Acaso no representaba únicamente un obstáculo en las relaciones que ya se iban entretejiendo directamente entre el gobierno fascista y la Santa Sede? En los ambientes eclesíásticos, ya se había difundido una respuesta afirmativa, pero

muchos de los mismos representantes de la derecha católica del Partido Popular Italiano (PPI) también estaban convencidos de la inutilidad del Partido, de hecho, estaban preparando su tras migración al lado del fascismo.

Esta perspectiva eclesiástica se desarrolló ampliamente en el nuevo pontificado de Pío XI, quien estaba firme y convencido en la unidad de las asociaciones seculares como base de un proceso de cambio radical, sin dejar espacio a la discrecionalidad o libertad de los laicos. La idea era aterrizar –por medio de un cambio estructural– e implementar una reforma radical que impulsaría un cambio en la doctrina y en las ideas²².

En realidad, los nuevos estatutos de la AC fueron aprobados definitivamente por el papa en octubre de 1923. Está claro que la transformación fue muy repentina porque se consideró que Italia se estaba encaminando hacia una dictadura, entonces, con un Estado fuerte, era indispensable reaccionar y organizar a los laicos en una estructura extensa y centralizada.

Bajo esta lógica, en el *Manual de Acción Católica* publicado por Luigi Civardi²³, en primera edición en 1924, que puede ser considerado la verdadera interpretación autorizada del fenómeno, aduce:

La Acción Católica es participación, colaboración al apostolado de la Jerarquía Eclesiástica. Por lo tanto, en la Iglesia existe el

²² Pío XI se ocupó de la cuestión desde el inicio de su pontificado, que preparaba una reforma general del movimiento asociativo católico. La implementación de la reforma se realizó a lo largo de un año, desde octubre de 1922 hasta octubre de 1923; así que una específica atención al fenómeno era dedicada en la encíclica inaugural *Ubi arcano Dei* (Donde por una misteriosa decisión de Dios) con fecha de 23 de diciembre de 1922. En esta, de hecho, tras haber fijado en el lema *Pax Christi in regno Christi* (La paz de Cristo en el reino de Cristo), el programa de su pontificado, Pío XI indicaba las diversas y proficuas formas de colaboración entre clero y laicado, presentes en la Iglesia, y concluía con un llamado a “todo aquel conjunto de propuestas, instituciones y obras que están bajo el nombre de Acción Católica, la cual es para Nosotros muy querida” (Pío XI, 1922).

²³ Luigi Civardi (1886-1971). Fue el primer asistente general de la Acción Católica. En 1962 fue electo obispo titular de “Thespieae”.

apostolado jerárquico, que es el principal, el verdadero apostolado [...]; y el apostolado de los seglares, que es secundario, un auxilio al primero. (Ferrari, 1989, p. 35)

Posteriormente, bajo esta misma lógica, en un discurso pronunciado por Pío XI, en 1929, al sector de las jóvenes de Bélgica de la AC se aclaró:

La Acción Católica se rige por sus propios estatutos, depende de sus propios Obispos, y especialmente del Romano pontífice. En efecto, así como el Sumo pontífice, a través de sus órganos, crea, dirige y promueve la vida cristiana en su conjunto, así también lo hace con la Acción Católica, que ejerce una influencia tan eficaz en los diversos aspectos de la vida cristiana. El papa, como organizador supremo de la Acción Católica, utiliza personas que cuentan con su plena confianza y la de los obispos. Estas personas, debidamente autorizadas y acreditadas, ponen su actividad ilustrada en beneficio de la Acción Católica²⁴.

Paralelamente, el Partido Popular, antes de ser perseguido por el fascismo, fue fragmentado por la Santa Sede, deslegitimándolo; en realidad, la curia vaticana consideraba que un partido católico no vinculado a la jerarquía podía, en alguna forma, estorbar en el diálogo directo entre el Vaticano y el gobierno italiano. Contemporáneamente a este proceso, Italia se estaba transformando en una dictadura bajo un régimen de partido único, por ende, la desaparición del Partido Popular era una ventaja sea por Pío XI y sea por el gobierno.

En 1923 circuló, incluso, un manifiesto católico de apoyo al fascismo, el cual expresaba de manera franca y directa este sentimiento favorable a la nueva situación:

Nuestra conciencia de católicos italianos nos impone, en esta hora de maduración política y de crisis espiritual de la Nación,

²⁴ Pío XI. Discurso del 14 octubre de 1929, *Alla Gioventù Femminile del Belgio* (Cavagna, 1937, p. 85).

aclarar sin posibilidad de equívocos, y proclamar sin excepciones ni reservas nuestra actitud frente al gobierno fascista. Nuestro consenso tiene que manifestarse ahora cabalmente. Este es determinado por el hecho que el Fascismo, por medio del Gobierno Nacional que de este movimiento es la única expresión distintiva, reconoce abiertamente y honor a aquellos valores religiosos y sociales que constituyen la base de todo ejercicio político sano. Y porque el Fascismo profesa, contra las rancias ideologías democráticas y sectarias, principios de disciplina y de orden jerárquico en el Estado, en armonía con las doctrinas religiosas y sociales desde siempre afirmadas por la Iglesia [...]. (Cuesta, 1936, pp. 108-109)

EL CASO MEXICANO

Se puede observar cómo en Italia y en México, en la década de 1920, la jerarquía reconfiguró el asociativismo católico bajo dinámicas de estricto control. Lo hizo en dos momentos distintos: aprovechó la llegada del fascismo en Italia y el término de la etapa armada del conflicto religioso en México. Precisamente los arreglos de 1929 representaron un importante punto de inflexión.

El delegado apostólico, Leopoldo Ruiz y Flores²⁵, firmó en el Palacio Nacional, el 21 de junio de 1929, algunos arreglos con el gobierno:

Me satisface manifestar que todas las conversaciones se han significado por un espíritu de mutua buena voluntad y respeto. Como consecuencia de dichas declaraciones hechas por el C. Presidente, el clero mexicano reanudará los servicios religiosos de acuerdo con las leyes vigentes. Yo abrigo la esperanza de

²⁵ Leopoldo Ruiz y Flores (1865-1941). A los 11 años entró en el Colegio Josefino de la Ciudad de México; se formó como diocesano en el Colegio Pío Latino y en la Pontificia Universidad Gregoriana. En Roma, en 1888, fue ordenado sacerdote; en 1900 fue elegido obispo de León, más tarde fue promovido a la Arquidiócesis de Linares. En 1912, de nuevo, fue ascendido al arzobispo de Morelia. En 1929 firmó los arreglos y fue el primer obispo mexicano en ser nombrado delegado apostólico.

que la reanudación de los servicios religiosos pueda conducir al pueblo mexicano, animado por un espíritu de buena voluntad, a cooperar en todos los esfuerzos morales que se hagan para beneficio de todos los de la tierra de nuestros mayores. (El Universal, 1929, p. 1)

Como se puede leer, a diferencia de los Pactos de Letrán, la relevancia de los arreglos no fue destacable desde una perspectiva jurídica, sin embargo, gracias a la firma de este acuerdo, la etapa armada del conflicto religioso terminó.

Pocos meses después, el 24 de diciembre de 1929, se constituyó formalmente la Acción Católica Mexicana (ACM) por un grupo de sacerdotes y laicos reunidos en una casa particular en la Ciudad de México con el arzobispo de México, Pascual Díaz, quien, de esta manera, tomó la decisión de contestar al pedido de Pío XI, de 1926, y fundar la ACM, que permitía a la feligresía militar en la organización predilecta por el pontífice.

Este proceso fundacional con los nombramientos hizo resaltar desde el principio “la idea de que tal AC es una participación de los seglares católicos en el apostolado de la Jerarquía eclesiástica” (El Universal, 1929, p. 1). Todo aparece claro cuando se retoma el documento constitutivo de 1929:

Manifestó el Sr. Dr. Miranda que el objeto de la reunión era dar a conocer la Acción Católica, cuya actividad se inicia en México, según las normas, enseñanzas y deseos de S. S. Pío XI. Hizo amplia exposición de la naturaleza, fines y medios de acción de la misma; haciendo resaltar la idea de que tal Acción Católica es una participación de los seglares católicos en el apostolado de la Jerarquía eclesiástica. (Acción Católica Mexicana, 1929)

Los estatutos generales de la ACM, redactados por Luis G. Bustos, quien fue el primer presidente, se firmaron el 8 de junio de 1930 (Archivo de ACM, 1930, p. 7).

Es fácil observar cómo organizaciones que antes eran autónomas, por ejemplo, la Asociación Católica de la Juventud Mexicana-

na (ACJM)²⁶, fueron obligadas a confluír bajo el control de la ACM, que se transformaba en una de las organizaciones sectoriales.

Escribe el obispo Leopoldo Lara y Torres²⁷ a Leopoldo Ruiz en 1930:

Respecto mucho la opinión de todos y cada uno de los miembros que forman la comisión encargada de formular el proyecto de Estatutos de la ACM; pero no me convencen sus razones para modificar mi sentir de que la ACJM queda diluida en dichos Estatutos. Que haya razón o no para disolverla o diluirla, es otra cosa. Que se haya intentado ennoblecerla, también puede ser verdad. Pero un terrón de azúcar al ser disuelto y convertido en sabrosa nieve es también ennoblecido con esa conversión, pero no por eso deja de ser disuelto y convertido en otra cosa muy dulce y mejor, pero de naturaleza distinta [...] En lo que no estamos de acuerdo es en sí, esa transformación es tan sustancial que le dio muerte. Ellos dicen que no y yo digo que sí²⁸.

Como se retomó en el caso italiano, la misma estructura de la ACM se caracterizó para ser vinculada directamente con la alta jerarquía católica, en última medida. En el caso específico de México, fue el papa quien eligió directamente a Pascual Díaz y Barreto²⁹

²⁶ La Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) fue fundada en México por Bernardo Bergöend (1871-1943), un jesuita francés que inició en México una importante labor relacionada con la organización de jóvenes y bajo los principios de la Doctrina Social Cristiana. En los primeros años de vida, como fundador, dirigió la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM).

²⁷ Leopoldo Lara y Torres (1874-1939) fue elegido obispo de Tacámbaro, Michoacán, en 1921 y siguió con este cargo hasta 1933. Durante el conflicto religioso en su exilio en Roma desempeñó un papel importante para la defensa de los combatientes cristeros, así que entró en conflicto con el delegado apostólico Leopoldo Ruiz y Flores.

²⁸ Carta de Leopoldo Lara y Torres a Leopoldo Ruiz y Flores, Celaya, 3 de abril de 1930 (Reguer, 1997, p. 189).

²⁹ Pascual Díaz y Barreto (1875-1936), después de haber sido ordenado sacerdote diocesano en 1899, entró en la Compañía de Jesús, donde en 1905 profesó sus primeros votos. En 1922 fue elegido obispo de Tabasco. Firmó los arreglos de 1929 y sucesivamente fue promovido como arzobispo de México, cargo que mantendrá hasta su fallecimiento.

como fundador de la Acción Católica en México, así que Díaz designó a laicos de estricta confianza para los cargos directivos, en particular a Bustos como primer presidente nacional y a Juan Lainé como presidente diocesano en la Ciudad de México.

Una vez fundada la ACM, como en el caso italiano, las asociaciones que antes eran autónomas, se vieron obligadas a confluir con esta Acción, como indican los estatutos:

Además, comprende la Acción Católica Mexicana a todas las agrupaciones que con carácter católico desarrollan cualquier actividad [...] Éstas deben confederarse, aun cuando conservan su autonomía interna, en cuanto a sus fines especiales y formación de sus elementos. (Acción Católica Mexicana, 1929, s.p.).

COMPARACIONES ENTRE ITALIA Y MÉXICO

Se ha observado cómo la fundación de la AC fue un producto de políticas de derecha, considerando que se eliminó la acción autónoma de los laicos en México y en Italia. Se puede argumentar que fue una derechización, los seculares entraron en actividades, que se definieron de “apostolado”, se integraron en una estructura totalmente jerarquizada y clericalizada (en todos los ámbitos), como la AC en México y en Italia.

La llegada de Pío XI coincidió de manera precisa con una nueva forma de contemplar la acción de los militantes en las organizaciones católicas; se creó una estructura de cabecera (la AC) novedosa; esta nueva estructura supo utilizar una plataforma de organizaciones preexistentes que confluyeron en la ACM o AC en Italia, como fue el caso de Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) en México y la Federazione Universitaria Cattolica Italiana (FUCI)³⁰ en Italia.

³⁰ En 1896, durante el XIV Congreso de los católicos italianos nace la Federazione Universitari Cattolici Italiani (FUCI), que se convertirá en la década de los años veinte del siglo XX en una de las secciones de estudiantes universita-

Con el pasar de los años, sin el apoyo o la legitimación de la jerarquía, las agrupaciones de inspiración cristiana que no confluyeron, como PPI y LNDLR, desaparecieron definitivamente del escenario —en el caso italiano, en 1942 se fundó la Democrazia Cristiana, una nueva versión del Partido Popular³¹—.

Cabe destacar que también en la década de los años treinta, los dos gobiernos consideraron el catolicismo como un elemento antagonico, la AC fue hostigada en las dos naciones. Los acuerdos de 1929, firmados en México y en Italia, demostraron no tener la fuerza necesaria para evitar las persecuciones. En el caso italiano, la AC fue acosada abiertamente por el fascismo.

La embestida contra la AC tuvo su escalada con el discurso —de matices anticlericales— del presidente de la Cámara y secretario del partido fascista, Giovanni Giuriati³², pronunciado en

rios de la AC. Otra futura sección, la Unione fra le Donne Cattoliche Italiane cobró vida en 1908. En 1922 se fundó la Unione Uomini Cattolici y en 1923, finalmente, surgió la Azione Cattolica que integró todas estas organizaciones.

³¹ Durante la Segunda Guerra Mundial, al ver la coyuntura favorable, un grupo de católicos liderados por Alcide De Gasperi se reunió en Milán en octubre de 1942 y fundó —en la clandestinidad— un nuevo partido, la Democrazia Cristiana (DC), en el surco del antiguo Partido Popular. En los años de conflicto mundial, la Iglesia católica en Italia se transformó en una fuerza protagonista, en un contexto donde las fuerzas poderosas del fascismo y de la monarquía cayeron en una crisis mortal. Conservando intacto su prestigio y contando con su extenso aparato organizativo eclesial y laical arraigado en el territorio entre parroquias y ACI, la Iglesia católica se convirtió en un punto de referencia en medio del torbellino de la Guerra.

³² Giovanni Giuriati (1876-1970), abogado, en 1903 se convirtió en socio, luego en director (1913) de la asociación nacionalista Trento y Trieste. En 1915 participó como voluntario en la guerra; en 1917 fue decorado dos veces y promovido por méritos de batalla; posteriormente, se adhirió al movimiento fascista y fue electo diputado por el Partido fascista en 1921; fue nombrado ministro de las tierras liberadas en 1922, en el gobierno de Mussolini. En 1924 encabezó la misión diplomática marítima de la “nave Italia” en América Latina. En 1925 fue nombrado ministro de trabajos públicos y en 1929 fue elegido presidente del Congreso, cargo que desempeñó hasta 1934. De 1930 a 1931 fue también secretario del partido fascista; en julio de 1943 firmó la destitución de Mussolini en el Gran Consejo del Fascismo. Después de la guerra se retiró de toda actividad política.

Milán en abril de 1931. Pío XI contestó en un discurso el 31 de mayo, donde deploró la “tempestad de invasiones, ocupaciones, secuestros y robos” efectuados contra las asociaciones y federaciones juveniles de la Acción Católica, “preparada y permitida escandalosamente antes de una campaña de prensa, basada en invenciones, en irreverencias y calumnias, seguida por una campaña callejera de insolencias, indecencias, de prepotencias y de violencias”³³.

La tensión alcanzó el rojo vivo el 5 de julio, cuando se publicó la *Encíclica Non abbiamo bisogno* (Pío XI, 1931) donde el pontífice protesta por la disolución de las asociaciones juveniles y universitarias de la Acción Católica, así como las “cuántas brutalidades y violencias, que llegaron hasta los golpes y a la sangre, cuántas irreverencias de prensa, de palabras y de hechos contra las cosas y contra las personas” (1931, p. 6).

En México, pocos meses después de la *Non abbiamo bisogno*, se publicó la *Encíclica Acerba Animi* (*Con ánimo angustiado*) (Pío XI, 1932), en la cual denunciaba la persecución del gobierno hacia la Iglesia; subraya la resistencia pacífica y la unidad entre jerarquía y feligresía por medio de la AC:

Unión a la Jerarquía y la Iglesia. Además, aconsejamos insistentemente a los hijos queridos del pueblo mejicano aquella estrechísima unión en el Señor en que se distinguen con la Madre Iglesia, e igualmente con su Jerarquía, fuentes de la gracia divina y de la virtud cristiana; aprendan diligentemente la doctrina de la Religión; imploren del Padre de las misericordias paz y prosperidad para su desgraciada patria, y consideren como un honor y un deber personal el prestar su ayuda a los sagrados ministros en las filas de la Acción Católica. (Pío XI, 1932, p. 5)

Para los dos países terminaron los tiempos de Benedicto XV —o en el caso mexicano hasta los arreglos— cuando el catolicis-

³³ El discurso se refería, en particular, al ataque fascista del 27 de mayo en Roma contra el órgano jesuita: *La Civiltà Cattolica* (Jemolo, 1981, p. 254).

mo tenía organizaciones laicales fuertes y autónomas, las cuales podían defender la Iglesia jerárquica frente a las problemáticas producidas con los gobiernos. La AC fue una organización que necesitaba del respaldo constante y de la protección del clero, si se considera que era una estructura integrada con la jerarquía. Todo se conflictúa en el sentido que no son las organizaciones laicales católicas defensoras de la Iglesia jerarquía, como la LNDLR en el Conflicto Religioso o el PPI en Italia, fue la alta jerarquía la que veló la existencia de la Acción Católica, como se evidenció, sobre todo, en el caso italiano con la *Encíclica Non abbiamo bisogno*.

COMENTARIOS FINALES

Esta investigación ha mantenido un enfoque comparativo entre Italia y México, se concentró en las relaciones entre laicos y jerarquía católica en el contexto de la fundación de la Acción Católica. Bajo este eje, fue construido un marco teórico para desarrollar objetivos que se han limitado al análisis sobre estas problemáticas.

En los dos contextos se ha considerado y matizado en el análisis una derechización interna al catolicismo, cuando fue confirmada la hipótesis inicial. En el contenido se explica cómo la acción de los seglares se adentró totalmente a una estructura jerarquizada y clericalizada del catolicismo italiano y mexicano.

El contraste con el periodo anterior a la fundación de la Acción Católica se destacó que, independientemente de las modalidades de los laicos, el elemento característico fue una resistente autonomía asociativa de los militantes. Sin embargo, al parecer, desapareció de manera repentina con la fundación de la AC en el pontificado de Pío XI.

Hay muchos otros elementos presentes en el pontificado de Pío XI, los cuales podrían considerarse un viraje hacia la derecha, por ejemplo, la relación estrecha con el fascismo en Italia. Sin embargo, este proceso no se incluyó en esta investigación, pero se podría considerar para futuros trabajos. En realidad, hay am-

plias posibilidades de profundizar temáticas sobre el catolicismo en el eje México-Italia u otros países latinos, si se consideran las escasas reflexiones historiográficas con miradas comparativas.

REFERENCIAS

- Acción Católica Mexicana. (1929). *Acta de la Declaración Oficial de la Acción Católica Mexicana*. <https://es.scribd.com/doc/51231983/ESTATUTOS-ACM>
- Alberigo, G. (2005). *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959–1965): En busca de la renovación del cristianismo*. Ediciones Sígueme.
- Alvear Téllez, J. (2022). La doctrina política de Pío XI: Una interpretación antimoderna. *Revista Estudios Jurídicos*, 44.
- Aspe Armella, M. (2008). *La formación social y política de los católicos mexicanos: La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929–1958*. Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana / Universidad Iberoamericana.
- Bloch, M. (1999). A favor de una historia comparada de las civilizaciones europeas. En *Historia e historiadores* (pp. 113–147). Ediciones Akal.
- Bobbio, N. (1995). *Derecha e izquierda: Razones y significados de una distinción política*. Taurus.
- Casella, M. (1996). Pío XI e l’Azione Cattolica italiana. En AA.VV., *Actes du colloque de Rome (15–18 mars 1989)*. L’École Française de Rome.
- Cavagna, A. M. (1937). *La parola del papa su l’Azione cattolica*.
- Cuesta, U. (1936). *Mussolini e la Chiesa*.
- Escudero Imbert, J. (1977). El pontificado de Achille Ratti, Papa Pío XI. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 6, 77–111.
- Ferrari, L. (1989). *Una storia dell’Azione cattolica: Gli ordinamenti statutari da Pio XI a Pio XII*. Marietti.
- Introvigne, M. y Palmisano, S. (2014). Destra cattolica e destra politica: Il caso della Fraternità Sacerdotale San Pio X.

- Quaderni di Sociologia*, 66. <https://journals.openedition.org/qds/317#tocto1n1>
- Jemolo, A. C. (1981). *Chiesa e Stato in Italia: Dalla unificazione ai giorni nostri*. Einaudi.
- Olabárrri Gortázar, I. (1993). Qué historia comparada. *Studia Histórica. Historia Contemporánea*, 10–11 (1992–93), 33–75.
- Pablo VI. (1964). *Constitución Dogmática sobre la Iglesia: Lumen Gentium*. Vaticano.
- Petroccone, M. (2011). *Alle origini della Azione Cattolica di Pio XI: Genesi ed esiti di una riforma (1922–1923)* [Tesis doctoral, Università degli Studi Roma Tre].
- Pío XI. (1922). *Encíclica Ubi arcano Dei Consilio*. Santa Sede: Acta Apostolicae Sedis. https://www.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19221223_ubi-arcano-dei-consilio.html
- Pío XI. (1931). *Encíclica Non Abbiamo Bisogno: Acerca del Fascismo y la Acción Católica*. Santa Sede: Acta Apostolicae Sedis. https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310629_non-abbiamo-bisogno.html
- Pío XI. (1932). *Encíclica Acerba Animi: Sobre la persecución de la Iglesia de México*. Santa Sede: Acta Apostolicae Sedis. <https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1932-AAE.html>
- Reguer, C. (1997). *Dios y mi derecho: Los Arreglos 1929–1931* (Tomo III). Editorial Jus.
- Savarino, F. y Mutolo, A. (2006). *Los orígenes de la Ciudad del Vaticano: Estado e Iglesia en Italia, 1913–1943*. Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.
- Susmel, E. y Susmel, D. (Eds.). (1963). *Opera Omnia di Benito Mussolini* (Tomo XVIII). La Fenice.

Archivos

- Archivo de Acción Católica Mexicana (UIA-CDMX). (1930). *Estatutos Generales de la Acción Católica Mexicana*.

Archivo del Centro de Estudios de Historia de México (CEHM).
(1930). *Quejas de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa*.

Hemerografía

El Universal. (1929, 22 de junio). Declaraciones del señor arzobispo Ruiz y Flores. *El Universal*, p. 1.

CAPÍTULO 2

Los protestantes estadounidenses y el Movimiento Global del Evangelio Social. ¿Conservadores o progresistas? Su influencia en México en la década de 1920

Cecilia Autrique Escobar*

INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente texto es aportar a la historiografía de las derechas desde una perspectiva de la historia global y de la historia transnacional. El enfoque es estudiar el movimiento del Evangelio Social, encabezado por Iglesias y organizaciones protestantes de Estados Unidos, movimiento que construyó redes globales para extender su moral desde finales del siglo XIX hasta las primeras décadas del siglo XX.

La investigación se basa en la metodología del historiador Ian Tyrrell (2010), quien ha estudiado a las organizaciones e Iglesias protestantes estadounidenses desde la perspectiva de la historia global, y ha revelado la estructura del movimiento del Evangelio Social y sus redes en Europa, Asia, Medio Oriente y África. El estudio contribuye con el caso de México, basándose en fuentes primarias y en la prensa protestante de México y Estados Unidos.

* Investigadora independiente.

En este trabajo se analiza el movimiento del Evangelio Social y la campaña global en contra del alcohol que encabezaron grupos protestantes, para explicar por qué pueden ubicarse en el espectro político de las derechas. Para ello se revisan las obras de los principales ideólogos del Evangelio Social: Strong (1885), Gladden (1905) y Rauschenbusch (1907 y 1912) para situar el movimiento en su contexto temporal y espacial. Asimismo se examinan fuentes secundarias recientes, de historiadores que abordan el tema desde distintas perspectivas: historia nacional, social, transnacional y global, como Curtis (2001), Tyrrell (2010), Evans (2017), Hollinger (2017), Luker (2017), McGuirr (2016) y Mignon y Gaido (2023), quienes estudian el Evangelio Social y el movimiento en contra del alcohol, y Zinn (2005) y Alexander (2012) que analizan procesos sociales de Estados Unidos.

El objetivo central es exponer por qué este movimiento religioso —que se describe como “progresista”—, debido a su misión social de cambiar las condiciones de vida de las clases desprotegidas, se clasifica como de derechas, y se contrasta con el proyecto de los socialistas, catalogado como de izquierdas.

Para este análisis se toman los conceptos que propone Norberto Bobbio (1995), en donde se categorizan de derechas a los actores o proyectos políticos que buscan conservar el orden jerárquico de la sociedad, a diferencia de las izquierdas que se plantean una sociedad igualitaria; ambas categorías extremas que permiten entender las diferencias profundas entre los proyectos de las derechas y las izquierdas, lo que no significa que no existan escalas en gris (Collado, 2015, p. 11), como es el caso del movimiento protestante.

EL EVANGELIO SOCIAL

Impulsado por periodos y organizaciones civiles protestantes estadounidenses, el movimiento religioso, social y transnacional del denominado Evangelio Social fue difundido por medio de

la conformación de redes a escala local, nacional y global, con el fin de consumir la evangelización de Estados Unidos y del resto del mundo, e imponer, así, el imperio moral estadounidense. Por tanto, el propósito del movimiento radicaba en que los valores y la cultura protestantes fueran adoptados por las sociedades, y que, como consecuencia de ello, los gobiernos impusieran la prohibición del consumo de alcohol y de otras drogas, que debía ser acompañada por una condena general.

De carácter milenarista, a finales del siglo XIX y principios del XX, el movimiento daría un sentido social al protestantismo, al trascender el principio victoriano de la salvación meramente individual, con el objetivo de que las sociedades en su conjunto la alcanzaran, mediante el establecimiento del “Reino de Dios en la tierra” y, con ello, el de un mundo más justo; misión para la que se requería mejorar las condiciones de vida en Estados Unidos y en el mundo. México fue parte del objetivo de los protestantes, de ahí que organizaran campañas y contruyeran redes en el país durante los últimos años del porfiriato y después de la Revolución.

Los protestantes o “reformadores morales”, como los llama Tyrrell (2010), se propusieron atender un conjunto de problemas surgidos como consecuencia de la industrialización de Estados Unidos; entre ellos, los provocados por una migración masiva, un crecimiento desbordado de las ciudades, un deterioro de las condiciones laborales y de existencia en lo general, así como desigualdades e injusticias que principalmente afectaban a las clases trabajadoras y generaron un incremento de la pobreza y del alcoholismo. Por tanto, descrito con frecuencia como progresista, el movimiento religioso y global que encabezaban dichos reformadores morales se propuso realizar algunos cambios en la estructura social y económica de Estados Unidos, en su intento por establecer un sistema menos desigual y más justo.

Sin embargo, como se analizará en este ensayo, la limitación de sus alcances se vincula al hecho de que fue llevado a cabo por Iglesias y organizaciones protestantes, conformadas por miem-

bros de las clases medias, en su mayoría blancos que, mediante la activación de programas sociales, trataron de mejorar las condiciones de las clases trabajadoras que no formaban parte de sus fieles ni de su entorno social. De manera que, por una parte, fue un intento de corregir el rumbo atemperando las disfuncionalidades y los efectos lesivos del sistema capitalista en el referido periodo, sin que, por otra, en modo alguno llegara a plantearse una reforma profunda del capitalismo y sus instituciones y mucho menos su remplazo.

Además, la visión de género y de raza del movimiento no rompió con la moral conservadora victoriana ni luchó por cambiar de fondo la arraigada y discriminatoria división racial, y si bien es cierto que apoyó el movimiento sufragista de las mujeres, es preciso señalar que su rol continuó centrado en la familia y el hogar, y respecto a los hombres de raza negra, no se reivindicó su derecho a votar¹. Por todo ello, el Evangelio Social puede

¹ Luker explica bien la controversia que representó el tema racial para los reformadores del Evangelio Social. Muchas Iglesias protestantes apoyaron el movimiento a favor de la abolición de la esclavitud y, como solución a los problemas de los negros liberados del Sur, tras la Guerra Civil promovieron un proyecto de emigración al África, mismo que luego de su fracaso fue abandonado en 1890. La nueva propuesta consistió en enfocar sus esfuerzos en la educación; es decir, en educar a una “minoría selecta” de afroamericanos, para que esta, a su vez, transmitiera dicha educación a sus comunidades, razón por la que los reformadores presionaron al Estado para que estableciera escuelas públicas en el sur. Por tanto, puede afirmarse que los misioneros se preocuparon de llevar el cristianismo social a los afroamericanos del sur, donde vivía la mayoría, y muchos de ellos participaron en el establecimiento de iglesias y misiones (*home missions*) y colaboraron en escuelas y universidades. Sin embargo, la visión social de estos reformadores era conservadora, pues para ellos lo único que podía lograr la unión y la armonía de la sociedad – que incluía a blancos, negros e inmigrantes– era el cristianismo en su versión protestante; en tal sentido consideraban que estos grupos debían adoptar sus valores para acceder a “la civilización”, para participar en la democracia, lo que por supuesto incluía el derecho a votar, que condicionaron de acuerdo al nivel educativo que pudieran demostrar los potenciales votantes mediante los *literary tests* (Luker, 2017, pp. 1-29; Alexander, 2012, pp. 192-193).

ubicarse en el espectro político de las derechas, aunque con muy marcados tonos de grises.

PRIMERA PARTE

El contexto (1880-1920)

Es importante examinar algunas de las corrientes de ideas que circulaban y de los movimientos sociales y políticos predominantes en el mundo de aquella época, para entender los retos del movimiento del Evangelio Social; y, a partir de dicha comprensión, tratar de ubicarlo en el espectro político de las derechas y las izquierdas. El capitalismo y la industrialización del siglo XIX generaron una prosperidad insólita en Estados Unidos, que paralelamente incrementaría la desigualdad y la pobreza, y que, junto con las crisis recurrentes del sistema capitalista, impulsaron a grupos y a organizaciones diversos a buscar alternativas para mejorar las malas condiciones sociales. De gran importancia, fue el caso de las Iglesias protestantes y de la Iglesia católica², que plantearon opciones para contrarrestar al socialismo, sin duda, la ideología política más atractiva entre los círculos populares. Dicha capacidad de atracción se explicaba porque el movimiento socialista se comprometía a concretar la construcción de una sociedad igualitaria como una posibilidad real, sin clases sociales, basada en la propiedad colectiva de los medios de producción, mediante la unión organizada del proletariado a escalas nacional e internacional, a fin de derrocar a la opresora clase capitalista.

² Bajo el papado de León XIII, en 1891, la Iglesia católica presentó la encíclica *Rerum novarum*, en la que se planteó velar por el bienestar de los trabajadores, al tiempo de formular un claro rechazo del socialismo y una defensa del derecho de las personas a la propiedad privada; la obligación del Estado de defender los derechos de los pobres y el de los trabajadores a organizarse en sindicatos para defender sus intereses, de manera que puedan gozar de los frutos de su trabajo en condiciones más justas.

Muchos de los migrantes europeos que viajaron a Estados Unidos en búsqueda de trabajo y mejores condiciones de vida eran partidarios de las ideas socialistas, entre ellos inmigrantes judíos, católicos y protestantes de diversas nacionalidades, mismos que fundaron asociaciones, sindicatos, periódicos, el partido político Socialistic Labor Party, así como la International Workingmen's Association (Zinn, 2015, pp. 268-269); esta última, organización vinculada con la llamada Primera Internacional, fundada en Europa en 1864. Así, desde las últimas décadas del siglo XIX surgió en Estados Unidos un movimiento de trabajadores muy activo, que organizó sindicatos y huelgas para luchar por jornadas de trabajo de ocho horas, mejores salarios, mayor seguridad e higiene en las fábricas, así como por protección en los casos de desempleo, retiro y enfermedad.

Muy difundido entre los círculos de escritores y artistas, en el movimiento socialista predominaba el ideal del uso cooperativo de los recursos de la tierra, con el fin de asegurar una mejor vida para las mayorías. Como resultado de la actividad política de militancia y proselitismo protagonizada por los grupos y organizaciones mencionados, se sindicalizaron mineros, ferrocarrileros, maestras, enfermeras, textiles, entre otros grupos de asalariados, y de manera organizada estallaron numerosas huelgas³. Para muchos trabajadores y para el gobierno esta lucha no excluyó el recurso de la violencia. Así pues, el movimiento global iniciado por la Primera Internacional —a la que se reconocía vinculada la International Workingmen's Association en su versión estadounidense— alcanzaría su apogeo con el triunfo de la Revo-

³ La década de 1880 fue un periodo de gran inconformidad entre los trabajadores, como lo refleja el hecho de que en promedio estallaron alrededor de mil huelgas anuales; 1886 fue el año del “gran levantamiento”, con más de 1,400 huelgas, con la participación de medio millón de trabajadores. Para 1904 el promedio se incrementó a 4,000 huelgas. Entre las organizaciones sindicales destacadas se encontraban la American Federation of Labor (AFL), los Knights of Labor y la International Working People's Association. En 1905 se funda el sindicato Industrial Workers of the World (IWW), con inclinación socialista, a diferencia del AFL (Zinn, 2015, pp. 268-274, 330-331, 339).

lución rusa y la fundación de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) en 1917.

Además del socialismo y del sindicalismo, hubo otros movimientos importantes, entre ellos el anarquista y el sufragista⁴. Esta época de intenso activismo en Estados Unidos es conocida como la Era Progresista, o la era de reforma, debido a los numerosos cambios legislativos e institucionales que transformaron el papel del Estado para atender los problemas sociales y promover el bienestar de las clases más desprotegidas. Como explican Zinn (2015) y McGuirr (2016), los reformadores protestantes se autocalificaron como “progresistas”, cuando su movimiento más bien encarnaba una aspiración por mayor justicia e igualdad, que una transformación social profunda, como en cambio sí se lo plantearon los socialistas⁵.

Sin duda, los reformadores protestantes se propusieron mejorar las condiciones de los obreros, pero en tal sentido su objetivo no fue establecer una sociedad igualitaria y tampoco concretar cambios radicales mediante el uso de la violencia. Prueba de ello es que en el seno del movimiento del Evangelio Social predominó una concepción diferenciada de los derechos de las mujeres en su detrimento con relación a los derechos de los hombres y, asimismo, que los protestantes no destacaron en la lucha por la igualdad de los negros frente a los blancos. Por el contrario, fue una época que se caracterizó por una desigualdad estructural en perjuicio de negros, mujeres y otras minorías, así como por la agresión del Estado contra los socialistas y los líderes laborales (Zinn, 2015; McGuirr, 2016; Luker, 2017).

⁴ El movimiento socialista y el movimiento sufragista asumieron posturas que en la dinámica de su desarrollo con frecuencia coincidían con los del Evangelio Social.

⁵ La “Era Progresista” empezó con el presidente Theodore Roosevelt (1901-1909) y terminó a finales de la década de 1920, se la califica así porque fue una época de muchos cambios, que incluyeron leyes para proteger a los consumidores y a los trabajadores contra los monopolios y la corrupción política, así como por haber logrado la elección popular de los senadores, instituciones para proteger el comercio, el seguro social, etcétera (Zinn, 2015, pp. 349-350).

Otras ideas que en la época circulaban ampliamente, eran las asociadas a la teoría de la evolución y la selección natural formulada por Charles Darwin, que planteaba la sobrevivencia de los más fuertes; teoría que a la vez serviría de justificación en el caso de corrientes como la eugenesia, que sostenía de manera discriminatoria diferencias entre razas y, con ello, la supuesta superioridad de los blancos “civilizados” sobre los morenos “bárbaros”, ideología que permearía en amplias capas de la sociedad; así, por ejemplo, a propósito de la orientación del sistema carcelario y de justicia y del establecimiento de la prohibición del consumo del alcohol y las drogas, decretada en las primeras décadas del siglo XX (Alexander, 2012).

Objetivos y redes del Evangelio Social

Las Iglesias protestantes asumieron la responsabilidad de resolver problemas sociales generados por la modernización industrial, caracterizada por grandes transformaciones tecnológicas que trajeron consigo el crecimiento económico de Estados Unidos y se reflejaron en el desarrollo de los ferrocarriles, del telégrafo, la electricidad, los automóviles y en una gran parte de las condiciones cotidianas de vida; modernización que en lo general propició una existencia más confortable, pero sobre todo para quienes tenían los recursos suficientes para acceder a sus beneficios y ventajas. De manera que, paralelamente a esta abundancia que a su vez generó una acendrada concentración de la riqueza por parte de los empresarios, en un contexto en el que los derechos sociales y laborales de la clase trabajadora aún no habían sido consagrados, se intensificaron la pobreza, el alcoholismo y el deterioro de las condiciones de vida de los trabajadores en las ciudades. Esta situación fue el fermento de movimientos como el socialismo y el Evangelio Social.

Las redes del Evangelio Social estaban formadas por las Iglesias institucionales y sus ministros, y por el Student Volunteer Movement for Foreign Missions, las sociedades de diaconisas,

las *settlement houses*⁶ y organizaciones de la sociedad civil, como la Woman's Christian Temperance Union (WCTU), la Young Men's Christian Association (YMCA) y la Young Women's Christian Association (YWCA), así como por otras con un perfil más político, como el Anti-Saloon League. Dirigidos a las clases trabajadoras de las ciudades, sus programas sociales estuvieron orientados por una preocupación principal: el deterioro de la vida familiar provocado por la pobreza, el hacinamiento y el alcoholismo, que hacían imposible observar una vida moral, de acuerdo con la convicción de estas organizaciones eclesiales y seculares del protestantismo (Strong, 1885; Rauschenbusch, 1912). Por ello se propusieron fortalecer el valor del trabajo doméstico de las mujeres mediante la impartición de clases de cocina, de costura y de administración del hogar.

Convencidos del imperativo de establecer en la tierra la “hermandad entre los hombres”, los miembros de estas organizaciones consideraban que el Estado estaba obligado a resolver los problemas de la sociedad y que los gobiernos eran responsables de promulgar leyes y diseñar políticas públicas más justas, lo que contribuyó al establecimiento del Estado benefactor. De acuerdo con su visión, el Estado debía intervenir para lograr una mejor distribución de la riqueza mediante un uso más adecuado de los impuestos a fin de atender las causas de la pobreza y, para ello, contener el alcoholismo y mejorar las condiciones de las mujeres y los trabajadores a través de la legislación (Evans, 2017).

Como sucede en las épocas de grandes cambios, esta se caracterizó por la persistencia de enormes incertidumbres, angustias e inestabilidades personales, familiares y laborales. En este contexto, el Evangelio Social ofreció una fe que expresaba una mayor voluntad de sintonía con los cambios propios de la modernidad y de un intenso proceso de industrialización; una fe que sostenía

⁶ Instituciones de servicio comunitario, ubicadas en las zonas pobres de las ciudades que ofrecían programas educativos, recreacionales, guarderías infantiles, y otros recursos con el fin de mejorar las condiciones de las clases populares.

y a su vez se apoyaba en una visión de colaboración y fraternidad que trascendía al individuo, para reivindicar la importancia del círculo familiar y, más allá de este, para salvar a la nación y, aun, al mundo. La salvación ya no era un asunto individual; en cambio, ahora era un imperativo religioso y ético cuyo ámbito era la sociedad entera (Curtis, 2001, pp. 72-75). No obstante, los reformadores no alcanzaron a romper del todo con sus orígenes victorianos, sino que hasta cierto grado más bien trataron de adaptarlos a la realidad de un entorno aceleradamente cambiante y competitivo. De ahí que ideólogos como Gladden y Strong, de los que se hablará más adelante, enfatizaran la importancia de la regeneración individual, que sin duda debía continuar siendo motivo de gran preocupación, de manera paralela a la misión social de la religión. También continuaron siendo centrales la importancia de la familia y de los valores domésticos (*domesticity*), aunque con una visión menos jerárquica que la tradicional, y que comprendía una mayor colaboración, más camaradería entre mujeres y hombres, padres e hijos, “companionate families” (Curtis, 2001, pp. 76-79).

Algunos ideólogos importantes del Evangelio Social

En su mayoría, los reformadores del Evangelio Social y los miembros de sus Iglesias eran blancos, del noreste del país, pertenecientes a las clases medias y con recursos económicos, y entre ellos destacaba la participación de las mujeres. La clase trabajadora se mantenía distante y aislada con relación a estas Iglesias, además de que muchos de los inmigrantes se identificaron con el socialismo, hecho que representó un reto para los líderes del Evangelio Social (Strong, 1885; Rauschenbusch, 1907; Dorn, 1993). Para enfrentar semejante desafío, las Iglesias con tendencias ecuménicas, multiculturales y de corte más liberal, se propusieron coordinar su trabajo social y de evangelización. Como resultado de ello, en 1908 fundaron la Federal Council of Churches, consejo constituido por la Metodista, la Presbiteriana, la

Congregacionista, la denominada de los Discípulos de Cristo, la Episcopal, la Bautista del Norte, la Cuáquera, y algunas Luteranas, Anabaptistas y Reformadas⁷.

Con el fin de esclarecer de manera más precisa la ideología del movimiento, se analizarán las ideas principales de tres de sus más notables líderes en Estados Unidos: Josiah Strong (1847-1916), Washington Gladden (1836-1918) y Walter Rauschenbusch (1861-1918), cuyas propuestas planteaban el objetivo central de mejorar las condiciones de las clases populares mediante el establecimiento de un sistema social y económico más justo; objetivo que para concretarse enfrentaba el reto mayor de atraer a las clases populares, es decir, el de lograr constituirse en una verdadera alternativa frente al socialismo, movimiento que despertó gran entusiasmo entre los trabajadores estadounidenses⁸.

Josiah Strong

El pastor congregacionista Strong escribió *Our Country: Its Possible Future and Its Present Crisis* (1885), libro en el que examinó los problemas que consideraba amenazas para la sociedad estadounidense, entre ellas el socialismo, las desigualdades económicas, los problemas urbanos y la intemperancia⁹. Strong estaba convencido de que Estados Unidos era el ejemplo de civilización, que los blancos eran la raza superior, y que, por tanto, eran los responsables de la evangelización del mundo: de llevar su versión del cristianismo a los no-blancos para que tuvieran la oportunidad de acceder a “la civilización”.

⁷ Véase [<https://nationalcouncilofchurches.us/common-witness-ncc/the-social-creed-of-the-churches/>].

⁸ Cabe señalar que estos ideólogos no hacían un uso estricto del lenguaje, por lo que se referían al socialismo como un “movimiento idealista de los trabajadores”, y en otras ocasiones como socialismo “científico” o marxismo ortodoxo; o incluso hablaban de un socialismo “práctico” (Dorn, 1993, p. 83).

⁹ Además, Strong consideraba otros riesgos como la inmigración, el catolicismo, el mormonismo.

Strong apoya la organización de los trabajadores en sindicatos y su lucha contra las injusticias; sin embargo, se opone al socialismo, al que considera un “riesgo para la sociedad”, y afirma que los socialistas proponen resolver “el sufrimiento” sin eliminar “el pecado”. En su percepción, el socialismo no es posible ya que “no existe una sociedad perfecta”, al tiempo de señalar que “el individuo debe regenerarse para así regenerar a la sociedad”, mientras que a decir suyo los socialistas no consideran al individuo en su verdadera importancia, ya que para ellos la regeneración de la sociedad se basa en la cooperación de orden colectivista, que no en la competencia.

El ideólogo del Evangelio Social señala que los estadounidenses socialistas de origen alemán buscan derrocar a las instituciones sociales y económicas de Estados Unidos y remplazarlas mediante un modo de producción y de intercambio basado en la cooperación, en sustitución del modo de producción capitalista. Describe al partido Socialistic Labor Party como moderado, ya que no ataca a la familia y a la religión; y a la organización International Workingmen’s Association, como radical y violenta, opuesta a la propiedad privada, en “extremo materialista e individualista”, y a favor del llamado amor libre y del uso de la violencia para lograr sus objetivos (pp. 85-88).

Para Strong, el hombre asciende en la escala de la civilización conforme se incrementan sus necesidades y la industrialización logra mejorar el nivel de vida del ciudadano común, al tiempo de señalar problemas y fallas del capitalismo y reconocer que las ideas de libre mercado de Adam Smith no siempre se corresponden con la realidad, en parte debido a cambios tecnológicos como el de las telecomunicaciones modernas que ahora posibilitan la monopolización de mercancías y el consecuente incremento de precios.

El ideólogo y líder protestante también critica algunas prácticas de los empresarios, como el despido masivo de trabajadores para reducir la producción y así causar escasez como medio para elevar los precios y las ganancias. En igual forma afirma

que los empresarios deben asumir más responsabilidades hacia sus trabajadores, como pagarles mejores salarios, de manera que cuenten con suficientes recursos para cubrir sus necesidades básicas y convertirse en propietarios de sus viviendas (pp. 104-105).

Washington Gladden

Ministro de la Iglesia congregacionalista en Columbus, Ohio, escribió numerosos libros, entre ellos *Applied Christianity. Moral Aspects of Social Questions* en 1897, y *Christianity and Socialism* en 1905. En su obra analizó los problemas del capitalismo, reflejados en el notable incremento de la riqueza y de la pobreza en Estados Unidos; consideraba que para enfrentar el mal estado de las cosas era preciso reducir las enormes desigualdades sociales. Para Gladden el capitalismo no era el problema que *per se* generara tales desigualdades, sino la ideología y la práctica del *laissez faire* que promovía como concepción fundamental el “interés propio” y, con ello, la ambición desmedida y la rapacidad de los individuos. El líder religioso reconocía que los capitalistas “merecían un premio” por sus cualidades e inteligencia, su prudencia y abstinencia, pero asimismo que los trabajadores debían tener una mayor y más justa participación de la riqueza generada.

El pastor se cuestionaba qué era lo correcto y moral desde una visión cristiana. Sostenía que dé inicio era preciso impulsar la regeneración moral de los individuos para después reformar a la sociedad, y no a la inversa, como proponía el socialismo. Para Gladden (1905) “la base materialista debe ser remplazada por verdades espirituales” y por ello mismo la relación entre las personas debía ser la mayor prioridad y no la relación de las personas con las cosas; asimismo, afirmaba que la sociedad debía estar basada en la “paternidad de Dios” y en la “hermandad de los hombres”; y subrayaba la importancia de “considerar el bienestar de los demás y aplicar la ley cristiana a los problemas sociales” (pp. 50-51).

Convencido de que el deber de los pastores era “lograr la paz entre las clases en guerra”, Gladden se pronunciaba a favor de que los trabajadores se organizaran en sindicatos, pues consideraba que esta era la única manera en la que podían protegerse de abusos de poderosos empresarios. Criticaba a los patrones que afirmaban que los sindicatos no debían inmiscuirse en los asuntos de las empresas, es decir, en el establecimiento de los salarios y los horarios. El ministro explicaba que los obreros debían participar en ellos, pues “su vida y su libertad dependen de su derecho a organizarse” para negociar colectivamente sus condiciones de trabajo; afirmaba que los empresarios debían aceptar dicha participación como “parte del sistema”. A los trabajadores les recomendaba moderación y paciencia y que evitaran incurrir en la ambición extrema (pp. 62-94).

Gladden opinaba que el Estado debía intervenir en el ámbito de la economía para garantizar el bienestar de la sociedad y una más adecuada distribución de la riqueza, pero también que tal injerencia no debía extenderse a todos los ámbitos, como planteaba el socialismo (pp. 141-142). El Estado debía mediante los impuestos, distribuir una parte de la riqueza generada; y al tiempo de estar a favor de la propiedad privada y de la libre empresa, sugería la contención de los monopolios, aunque consideraba que era pertinente la existencia de algunas propiedades públicas, en particular los monopolios naturales (pp. 62-85).

Al referirse a la moral cristiana, el dirigente religioso consideraba que los ricos debían ser caritativos, con relación a lo cual proponía el reparto anual de dividendos, lo que además motivaría a los trabajadores a hacer mejor su trabajo; en igual forma opinaba que el comportamiento de la sociedad no debía sustentarse solo en la competencia y que el altruismo era necesario “para la paz y el bienestar de todos”. Al mismo tiempo que sostenía que el trabajo debía ser considerado más allá de un mero interés personal, pues era un “asunto público de bienestar”, también describía como un deber el ocuparse de uno mismo, ya que el individuo formaba parte del organismo social (p. 152).

Gladden reconocía que el sistema capitalista adolecía de fallas y asimismo advertía que “el socialismo ya no era un sueño, sino la expectativa de millones de personas” (p. 102); sin embargo, como partidario del capitalismo manifestaba su desacuerdo con los preceptos marxistas, en particular al determinismo histórico de la lucha de clases y del papel que en él debía desempeñar el proletariado, así como con relación al respectivo materialismo económico y a su metodología. En su análisis del programa socialista, para Gladden era claro que éste planteaba remplazar el capital privado por el colectivo, de manera que los trabajadores organizados fueran la base de la propiedad colectiva de los medios de producción bajo una administración estatal manejada colectivamente.

Seguidamente Gladden cuestionaba la metodología planteada por los socialistas para distribuir las utilidades generadas por la industria y concluyó que dicha tarea era algo que “nadie podía contestar” satisfactoriamente desde tal perspectiva, ya que sirviéndose de ella era muy complicado establecer, por ejemplo, la equivalencia entre el trabajo de una maestra y el de un minero, con el fin de discernir si debían ganar o no el mismo salario. Al respecto, Gladden afirmaba que “la igualdad no es equidad” y que “nada es más desigual que dar un trato igual a desiguales” (pp. 109-110), al tiempo de considerar que este sistema se caracterizaría por una organización y una dirección ineficientes, que provocarían un mayor desperdicio de recursos y desempleo, pues anulaba la motivación en los obreros para realizar un buen trabajo. Con relación a la influencia que podía ejercer el socialismo y que de hecho ejercía de manera creciente entre los trabajadores con el riesgo que ello representaba, Gladden consideraba que los sindicatos podían ayudar a contenerlo, pues posibilitaban a los asalariados la obtención de mejores condiciones de trabajo y una mayor capacidad para defenderse frente al capital (p. 113).

De igual forma, Gladden reconoció el enorme problema racial y la discriminación que gravemente afectaba a los negros y que en Estados Unidos existía de hecho una “psicología del

perjuicio racial¹⁰; y en sintonía con tales convicciones aplaudió la aparición del libro *Souls of Black Folk*, de W. E. B. Du Bois, uno de los principales intelectuales y activistas a favor de los negros estadounidenses¹⁰.

Walter Rauschenbusch

De adscripción bautista, Rauschenbusch fue ministro durante once años en una iglesia localizada en una zona obrera del oeste de la ciudad de Nueva York, por lo que conoció de cerca los problemas y la miseria de los trabajadores, hecho que influyó de manera determinante en su convicción de que los cristianos debían asumir su responsabilidad frente a los males de la sociedad con el fin de remediarlos y, por tanto, la obligación de comprometerse en una misión de justicia social.

Hay que destacar que, entre los ideólogos del movimiento, Rauschenbusch fue quien en mayor grado se identificó con el socialismo. Su libro *Christianity and the Social Crisis* (1907) ejerció una notable influencia, al grado de venderse alrededor de 50 mil copias (Evans, 2017, p. 78); desde una perspectiva histórica del cristianismo aborda los desafíos y problemas que enfrentaba la civilización occidental, entre ellos la revolución económica y social de la época, y la crisis resultante que consideraba como “el gran problema de su generación”. Una de sus principales premisas era que el movimiento que buscaba resolver la crisis social necesitaba a la religión para cobrar rumbo.

De acuerdo con Rauschenbusch, la misión del cristianismo consistía en “transformar a la sociedad en el reino de Dios, regenerando todas las relaciones humanas y reconstituyéndolas de acuerdo con la voluntad de Dios” (1907, pp. xii-xiii). En su libro

¹⁰ La división racial también era manifiesta en las iglesias del norte, solo conformadas por blancos de clases medias, mientras que a partir de 1890 en el sur se empezaron a fundar iglesias de negros, principalmente bautistas, congregacionalistas y metodistas, de las surgió el movimiento conocido como Black Social Gospel, Evans (2017, pp. 41-43).

hace un repaso histórico del papel desempeñado por los profetas bíblicos para establecer e interpretar el papel de la religión en la sociedad; en tal sentido explica que tras la Reforma protestante, la Iglesia que de ella surge había trascendido una concepción ceremonial de la práctica religiosa, para convertirse en una Iglesia enfocada en la política y en el cultivo del intelecto, es decir, en la democracia y en la educación (p. 8); razón por la que era una Iglesia más democrática y cercana a la gente.

Rauschenbusch asimismo describe a Jesucristo como “el primer socialista”, que planteaba la religión como moral social, y de ahí la importancia de la misión de la religión para contener los males del mundo, como la miseria y la pobreza exacerbadas en esa época de la industrialización. Asimismo, se refiere al llamado de Jesús a combatir las desigualdades y a llevar “una vida de hermandad”.

Identificado con el socialismo, el pastor hablaba del “socialismo democrático” que posibilitaría el perfeccionamiento de la democracia estadounidense, terminaría con la “guerra industrial” y la pobreza, y elevaría a la clase trabajadora a un estado de confort, inteligencia, seguridad y poderío moral. Según su visión, se eliminaría la división de las dos clases que caracteriza al capitalismo, sumando las ventajas que representaba cada una (Rauschenbusch, 1907, pp. 408-411; Evans, 1917, pp. 82-83). Asimismo, reconocía los peligros que entrañaba el socialismo, entre los cuales señalaba la pérdida de libertad personal, la tendencia a debilitar a la familia y la expectativa de un cambio radical mediante la fuerza (Dorn, 1993, p. 93); en igual forma discrepaba de la antirreligiosidad del marxismo y de su carácter dogmático. Rauschenbusch hacía un llamado a levantar la voz contra las injusticias y los males, y por ello a luchar contra el alcoholismo y los comerciantes del alcohol y a favor del empoderamiento de los trabajadores (p. 242).

Como Gladden, Rauschenbusch enfatizaba la importancia de la regeneración del individuo, y del papel que desempeñaba la mujer en el hogar como un ejemplo del “reino de Dios”, en la

medida en que para el reformador el cuidado del hogar y la maternidad eran el sostén de la sociedad. También explicaba que la propiedad revestía una gran importancia, puesto que la familia debía poseer una casa para mantener su unidad, fundamental para llevar una vida moral y alejar al mal (1907, pp. 151, 276). En igual forma el pastor se refería a la “igualdad aproximada” como base de la moralidad cristiana, y a que la igualdad social podía coexistir con las diferencias naturales; por ejemplo, entre hombres y mujeres, entre adultos y niños, entre maestros y alumnos; y al respecto señalaba que los miembros de una familia o los de una escuela eran iguales. Estaba convencido de que las relaciones humanas debían ser más colaborativas y fraternales y menos jerárquicas (p. 248).

Influido por las teorías de Darwin hablaba de la familia y la herencia (genética), y de que “el estándar intelectual de la humanidad puede elevarse solo mediante la propagación de los capaces”; de que “nuestro sistema social causa una selección no natural de los débiles y el resultado es la sobrevivencia de los menos aptos”; y de que la educación solo puede desarrollar las virtudes ya presentes desde el nacimiento (p. 275). Sin embargo, cuando habla de la Iglesia y del movimiento social, critica el darwinismo porque éste “llevaría a justificar la situación actual”; es decir, la desigualdad y las injusticias padecidas por las clases populares. Rauschenbusch subraya que la ley cristiana debía regir en los negocios y en la sociedad imperar la solidaridad y no la cultura del más fuerte, como predominaba entonces. De igual manera, señala que el comercio global ha impulsado el trabajo misionero, pero también que ha afectado las costumbres de los no-cristianos y que el principal motivo de ello han sido las ganancias por encima de la moral, como sucedía en el caso de la venta de alcohol. Para Rauschenbusch “nuestra vida industrial antagoniza con nuestra evangelización de las naciones no-cristianas” (pp. 315-318).

En la opinión del ministro, las Iglesias de Estados Unidos, a diferencia de las europeas, eran de carácter evangélico radical

y activas políticamente; ello debido a sus orígenes calvinistas, lo que explicaba el vigor del Evangelio Social. Asimismo, reconoce que a las Iglesias les falta vincularse más con los trabajadores y, expresando su apoyo a estos, señala su derecho a organizarse y a estallar huelgas para mejorar sus condiciones y enfrentar eficazmente el poder de los empresarios, al mismo tiempo que enfatiza la importancia de la ley y el orden y, de igual modo, el valor de la libertad (pp. 324-325). En suma, el ministro considera que la Iglesia debe apoyar a los obreros, pues es mucho lo que ésta puede perder por causa de la crisis social (p. 342).

Rauschenbusch argumentaba que borrar la división de clases constituidas por el capital y el trabajo y formar una sola, era un propósito positivo, pues de esta manera se sumarían las cualidades de ambas y se resolverían los problemas de la explotación, al tiempo de enriquecer el intelecto de los obreros. Con relación a esta tarea, el papel de los pastores debía ser el de mediar entre los trabajadores y los empresarios y, anteponiendo la moral cristiana, impedir que la vida humana fuese un mero instrumento de la producción de riqueza (p. 413).

Publicado en 1912 y del que se vendieran 170,000 ejemplares, *Christianizing the Social Order* fue otro libro suyo que ejerció gran influencia y en el que Rauschenbusch se refiere al despertar social, a la nueva misión de las Iglesias protestantes, y, asimismo, en el que critica el sistema económico y la corrupción política imperantes en el país, así como el poder excesivo de los capitalistas que controlaban los recursos naturales y las instituciones de justicia, por lo que llama a emprender una segunda revolución política (1912, pp. 1-4). Para el ministro bautista este proceso debía estar en manos de la clase trabajadora, mientras el deber de los pastores debía consistir en difundir la moral cristiana; ello, al tiempo de señalar la responsabilidad social de los individuos y la importancia de la salvación de todos en una sociedad menos desigual y más justa, así como la necesidad de instaurar la ética cristiana en la vida pública, para hacer posible el Reino de Dios en la tierra (pp. 100-101; Autrique, 2019, pp. 154-155).

En el mismo texto el líder religioso explica que cristianizar el orden social significa armonizarlo “con las convicciones éticas que identificamos con Cristo” y que establecer la moral como base de reforma de las instituciones sociales constituye el ideal de la “bondad humana” (Rauschenbusch, 2012, p. 125).

Por una parte, Rauschenbusch contribuyó a consolidar el movimiento del Evangelio Social con sus ideas y, por otra, éstas influyeron en el surgimiento de nuevas corrientes en el pensamiento protestante. En tal sentido, aunque no apelaba a las ideas milenaristas del retorno de Jesucristo a la tierra, su señalamiento del fracaso del movimiento en atraer a las masas populares y su llamado a las Iglesias en 1904 a radicalizar el movimiento inspirándose en la fuerza renovadora del Espíritu Santo, influirían en el advenimiento de una nueva corriente al interior del protestantismo.

Cabe destacar que las ideas sobre la profecía bíblica del inminente retorno de Jesucristo y la fuerza del Espíritu Santo marcarían al fundamentalismo que ya empezaba a delinearse en las Iglesias presbiterianas y bautistas del Norte en los primeros años del siglo xx. En 1906 ello cobraría un nuevo sentido con los avivamientos o renacimientos religiosos y el pentecostalismo moderno encabezado por el pastor afroamericano William Seymour, en su congregación en Los Ángeles, California (Evans, 2017, pp. 74-75).

SEGUNDA PARTE

Las redes transnacionales del Evangelio Social

El movimiento misionero estadounidense en el exterior cobró un impulso importante después de 1898, cuando después de derrotado a España, Estados Unidos quedó en control de Filipinas, Guam, Puerto Rico y Cuba, lo que permitió que el Evangelio Social se convirtiera en un movimiento transnacional que facilitó

que los misioneros, las Iglesias y las organizaciones protestantes de laicos, promovieran su versión de los principios cristianos en todo el mundo, con especial énfasis en la lucha contra el alcohol, debido a que, como se ha mencionado, la industrialización en el siglo XIX causó un deterioro de las condiciones de vida de los trabajadores, que incrementaron el alcoholismo en Estados Unidos y en el mundo. De ahí que, los programas del Evangelio Social se propusieran fortalecer la moral de la sociedad y atender los problemas sociales, entre los que destacaban prohibir la producción y el consumo de alcohol¹¹.

Entre las organizaciones relevantes en la promoción de los valores del Evangelio en el exterior, se encontraba el Student Volunteer Movement for Foreign Missions (SVM), establecida en 1866, que reclutaba y preparaba a jóvenes universitarios para enviarlos a las misiones en el extranjero. También desempeñaron un papel importante en dicha promoción la Young Men's Christian Association (YMCA) fundada en 1851, y su contraparte de mujeres, la Young Women's Christian Association (YWCA, 1866), muchos de los misioneros del SVM provenían de la YMCA y de la YWCA. En un principio, ambas asociaciones de jóvenes promovieron ideas más conservadoras, como la salvación personal y la exaltación del papel de las mujeres en el hogar y de su condición femenina desde una perspectiva tradicional. Sin embargo, en las primeras décadas del siglo XX transformaron estas posturas al integrar las ideas de misión social y de justicia económica del Evangelio Social (Evans, 2017, pp. 116-118).

Otro hecho importante en la expansión del movimiento fue que, durante la presidencia del metodista laico John Mott, se incrementó el número de las misiones en el extranjero. La evangelización estadounidense fue un proceso de influencia mutua, ya que si bien los misioneros impactaban la vida de las comunidades de los países a los que llegaban, asimismo fueron influidos por las ideas y las problemáticas locales de dichas naciones, lo

¹¹ Drogas como el opio, la morfina, la cocaína y la marihuana.

que ofreció a estos misioneros y a sus familias una perspectiva multicultural del mundo que se reflejaría en la política exterior de Estados Unidos, a partir de las primeras décadas del siglo XX, como se mencionó antes (Tyrrell, 2010; Hollinger, 2017).

Otra organización civil protestante muy destacada fue la Woman's Christian Temperance Union (WCTU), fundada en Ohio en 1874, conformada por mujeres de clase media, intensamente activistas, y cuya misión principal fue promover la prohibición del alcohol y los derechos de las mujeres, además de realizar numerosas obras sociales. En 1883, fundaron la World-WCTU para coordinar la participación de otras mujeres en el exterior, sumándose a la misión de evangelizar y combatir el alcohol en el mundo.

Posteriormente, el movimiento antialcohol en Estados Unidos fue centralizado por el AntiSaloon League (ASL) o Liga Anticantinas, establecida en 1893, con el objetivo explícito de combatir el alcohol, organización que en 1919 funda una rama internacional, el World League Against Alcoholism, dedicada a organizar congresos y campañas para combatir la ingesta de alcohol en el resto del mundo. Bajo la dirección de Wayne Wheeler, la ASL se enfocó en erradicar la existencia de los *saloons*, espacios de socialización y convivencia de las clases populares y de los inmigrantes. El movimiento fue organizado desde abajo por las iglesias, las mujeres del WCTU y otras organizaciones protestantes sumadas a la estrategia política del ASL.

La campaña de *grassroots* cobró un poder tal que logró que se modificara la Constitución de Estados Unidos con la Enmienda XVIII y, en 1920, establecer la llamada Prohibición, o Ley Volstead, es decir, la ilegalización de la producción, el comercio y el consumo de alcohol en espacios públicos; un “gran logro” que se tradujo en una manifiesta limitación de los derechos individuales, salvaguardados en la Constitución y muy valorados por la sociedad estadounidense como parte fundamental de su cultura cívica y política.

Además, hubo otras asociaciones de menor alcance, como las encabezadas por el activista protestante Richmond Hobson,

quien también se dedicó a promover la lucha contra el alcohol y las drogas, y que, convencido de que el liderazgo mundial de Estados Unidos se debía a su condición de nación cristiana, con una visión un tanto mesiánica, afirmaba que Dios había llamado a su país para asumir el liderazgo del planeta y que de este dependía la salvación de la humanidad (Rosenfeld, 2001, p. 117).

En 1923, Hobson funda la International Narcotic Education Association (INEA), en California, cuyas actividades de inicio tienen lugar a escala nacional, logrando establecer, en 1928, la semana de educación “narcótica” en las escuelas públicas de todo el país¹². En 1927, Hobson extiende su propaganda al exterior mediante la World Narcotics Defense Association, con representaciones en Nueva York y en Ginebra. El objetivo de estas organizaciones era “eliminar” las drogas psicotrópicas del mundo, excepto para fines médicos, ya que para los protestantes las drogas literalmente representaban “el Mal de la humanidad”. Avalado por los gobiernos estadounidenses, este activismo contra la producción y el consumo de psicotrópicos contribuyó al establecimiento del sistema prohibicionista de las drogas a escala global, explícito en 1919 con la introducción de la Convención del Opio de La Haya de 1912 en los tratados de paz de Versalles (Autrique, 2023).

El consumo de drogas ha existido en todas las civilizaciones prácticamente desde siempre, por razones religiosas, recreativas o médicas; sin embargo, no era un problema, salvo algunas excepciones, como en el caso de China, debido a la introducción ilegal y abusiva de opio en ese país por los británicos en el siglo XIX. En cambio, el alcoholismo sí representaba un problema para muchas naciones, pero debido a que el consumo de bebidas embriagantes se ha extendido mucho más a lo largo de la his-

¹² En Estados Unidos, y después en otros países, se ha utilizado incorrectamente el término narcótico, ya que se aplica a todas las drogas psicotrópicas sin distinguir los distintos tipos de acuerdo con sus efectos en el cerebro y en el sistema nervioso. Además de las drogas narcóticas, existen las estimulantes, las alucinógenas, las hipnóticas y las embriagantes.

toría, y que en muchas culturas es una costumbre ampliamente aceptada, que forma parte de los procesos tradicionales de socialización, los reformadores morales no fueron tan exitosos en prohibir su consumo, pues no lograron imponer su prohibición en otros países.

Los protestantes, los socialistas y sus posturas frente al alcohol

Con el aumento de la ingesta de bebidas embriagantes, sobre todo de los destilados, el alcoholismo se convirtió en un problema mundial que lo mismo preocupó a grupos de derechas que de izquierdas, a liberales y a conservadores en materia de costumbres y moral. Con el objetivo de comparar las posturas de los reformadores del Evangelio Social y de los socialistas respecto al consumo de alcohol, de manera general se hará referencia a las discusiones que al respecto tuvieron lugar en las organizaciones obreras socialistas de Europa. De inicio habría que decir que los socialistas y los partidos socialdemócratas de ninguna manera buscaron asociarse a los protestantes estadounidenses y a sus organizaciones defensoras de la temperancia, y asimismo señalar que la postura prohibicionista de los protestantes fue una causa que alejó a los trabajadores migrantes del movimiento del Evangelio Social.

Sin embargo, es posible señalar algunas coincidencias entre ambos, ya que tanto los reformadores protestantes como los socialistas consideraban que el alcoholismo era resultado de las malas condiciones sociales padecidas por los trabajadores. Para los primeros, el beber alcohol alteraba la conciencia, lo que atentaba contra el cuerpo humano, que concebían como un templo de pureza; el incremento de la ingesta alcohólica se debía a la falta de moral y a la pobreza provocada por la industrialización; y para los segundos, debido a la explotación como característica intrínseca del funcionamiento del capitalismo. En consecuencia, ambos grupos consideraban que, si se eliminaban las malas condiciones laborales y de vida de los trabajadores, y la “misericordia

espiritual”, el alcoholismo sin duda desaparecería como un fenómeno generalizado (Mignon y Gaido, 2023, p. 26; Curtis, 2001, p. 3). En el caso específico de los socialistas, el alcoholismo no era un problema en sí mismo, de manera que los trabajadores consumirían moderadamente bebidas alcohólicas si sus condiciones de vida mejoraban, para lo cual era central impulsar la lucha de clases y el triunfo del socialismo.

Así, a finales del siglo XIX y a principios del XX, se debatió el problema del alcoholismo en el seno de los partidos socialistas europeos, en los que existían dos corrientes: la radical de los abstemios, que se proponía eliminar por completo la ingesta de alcohol, como también planteaban los grupos protestantes; y la moderada, que abogaba por el respeto a la libertad individual y proponía que se promoviera la ingesta de cerveza y vino como alternativa frente al consumo de aguardiente, ya que reconocían el valor de la socialización que propiciaba el consumo de las bebidas alcohólicas para las clases proletarias. Se discutió mucho si el alcoholismo debía tratarse de manera aislada, al tiempo que predominó la idea de que la prohibición radical de bebidas alcohólicas incluso podría dividir al proletariado al debilitar la unión requerida para impulsar la lucha de clases y asegurar el triunfo del socialismo.

Los socialistas se oponían al discurso de la templanza y de la prohibición protestantes, aunque en el fondo había similitudes entre aquel y el suyo, sobre todo en materia de dogmatismo. Los opositores a la abstención afirmaban que esta postura depositaba equivocadamente la culpa en las “víctimas” y no en los “abusadores capitalistas”; y de igual manera sostenían que el alcohol no era causa de criminalidad, pues esta era el resultado de la miseria social causada por la explotación capitalista.

Las izquierdas describían a los puritanos estadounidenses como “dogmáticos, fanáticos e intolerantes” y estaban convencidos de que los “movimientos burgueses tendían un puente entre la burguesía y el proletariado”, distracción y obstáculo en detrimento de la lucha de clases. Su propuesta era que la lucha

contra el consumo de alcohol debía tener lugar al interior de las organizaciones proletarias y de los sindicatos, y no en asociaciones aisladas respecto al movimiento socialista (Mignon y Gaido, 2023, pp. 20-26, 73).

La influencia del Evangelio Social en México (1920-1930)

Al ampliar su lucha contra el consumo de alcohol y llevarla al exterior, el movimiento del Evangelio Social ejerció su influencia en México. Cabe mencionar que, desde el porfiriato, el incremento del alcoholismo también fue una preocupación para el Estado y la sociedad mexicanos. El activismo antialcohol protestante en el país comenzó desde finales del siglo XIX, pues en 1892 el YMCA¹³ inició sus actividades, y, en 1897, hizo lo propio la World-WCTU, la organización de las mujeres.

Este proceso se dio de la mano de las Iglesias protestantes estadounidenses establecidas en México después de la Reforma impulsada por Benito Juárez, entre las que estaban la presbiteriana del norte (1871), la congregacional (1872), la metodista episcopal del norte, la metodista episcopal del sur (1873) y la presbiteriana del sur (1874)¹⁴. Dichas Iglesias se dedicaron a la evangelización y a la educación y, sobre todo, a tratar de influir en la cultura y en la legislación para contener el consumo de bebidas embriagantes. Para ello, fundaron ligas y sociedades antialcohol y establecieron escuelas e internados; los Evangélicos consideraban que el protestantismo era una “religión de cultura”, que despertaba “ideas para el mejoramiento de la sociedad”, y que la educación popular era una “urgencia nacional”, ya que el 80 por ciento de los mexicanos eran analfabetos¹⁵.

Estos valores protestantes encontraron recepción favorable entre los revolucionarios constitucionalistas en la década de 1920,

¹³ Véase YMCA México [<https://www.ymca.org.mx>].

¹⁴ *El Mundo Cristiano*, 22 de enero de 1925.

¹⁵ *El Mundo Cristiano*, 6 de diciembre de 1923.

ya que el proyecto de estos buscaba una mayor justicia social en el país, propósito que coincidía con la misión de los reformadores del Evangelio Social. Ambos grupos se proponían promover la formación de ciudadanos modernos, responsables y libres de vicios, para construir una sociedad más justa, inclusiva y sana. Los protestantes estadounidenses se proponían “crear un hombre nuevo”, forjar el carácter los individuos, mientras que para los revolucionarios mexicanos era fundamental la regeneración moral y física del pueblo. Puesto que la educación desempeñaría un papel central en ello, los protestantes estadounidenses desarrollaron programas educativos y campañas antialcohol en México para mejorar las condiciones de las clases populares. Asimismo, establecieron ligas antialcohol en todo el país (Autrique, 2020, pp. 117-174).

La cooperación del gobierno mexicano en esta lucha fue manifiesta, de suerte que en 1920 se fundó la Asociación Anti-alcohólica Nacional (AAN), en la que colaboraron los protestantes, el gobierno y la sociedad civil. El médico Alfonso Pruneda, secretario del Consejo de Salubridad, escribió los estatutos de la Asociación, y se nombró presidente al pastor metodista Epigmenio Velasco. México se sumó a la Liga Mundial contra el Alcohólico, y participó en varios de sus congresos internacionales. En 1920, Velasco representó a México en el primer Congreso Antialcohol en Washington, D. C., con la anuencia del gobierno interino de De la Huerta y del candidato a la presidencia Álvaro Obregón (Autrique, 2020, pp. 143-148).

Los protestantes participaron en campañas a favor de la ley seca en México, por ejemplo, en Chihuahua en 1920, y apoyaron la campaña antialcohol en San Luis Potosí, en 1923. Aaron Sáenz, presbiteriano laico, encabezó las campañas anti-alcohol de 1932 a 1935 y trató de reducir el número de cantinas cuando fue jefe del Departamento del Distrito Federal (Rojas, 2019, p. 37). Su hermano Moisés colaboró con maestros protestantes en las campañas educativas contra el alcohol, como Andrés Osuna; ambos maestros apoyaron la introducción de la educación antial-

cohólica en las escuelas oficiales, y Osuna organizó conferencias entre los obreros y publicó *Alcoholismo*, un manual de enseñanza antialcohol (Autrique, 2020, pp. 148-164 y 237-249).

Conocidas como las “moños blancos”, las mujeres de la World-WCTU también se dedicaron a combatir el comercio de bebidas embriagantes, apoyaron la formación de ligas antialcohol con el apoyo de mujeres de sociedad, como las esposas de los presidentes Obregón y Calles, y con la colaboración de otros grupos de mujeres, sobre todo de maestras normalistas. Asimismo, participó en esta cruzada la YMCA, asociación coloquialmente conocida en nuestro país como la Guay, que no pertenecía a una denominación en particular y estaba abierta a todos. Su objetivo era fomentar el liderazgo y la iniciativa entre los jóvenes mediante programas de vida espiritual, de educación física y de cultura, concebidos para formar el carácter. La YMCA recaudaba recursos económicos entre empresarios locales y estadounidenses; entre los políticos que apreciaban su labor y que realizaron aportaciones a la asociación destacan los presidentes Obregón y Calles. (Autrique, 2020, pp. 117-175, 208-224).

Samuel G. Inman y su influencia en la política exterior de Estados Unidos hacia México

Ministro de los Discípulos de Cristo de gran importancia para México, Samuel G. Inman, se desempeñó de 1908 a 1913 como misionero en Piedras Negras, Coahuila, donde conoció a Venustiano Carranza, quien mostró interés por el Instituto del Pueblo, el programa educativo por medio del cual el pastor se propuso llevar programas prácticos a las comunidades, como clases de mecanografía y de contabilidad, o el relativo al club de debate, en el que participaron varios revolucionarios.

Estudioso de los temas latinoamericanos en su condición de profesor en la Universidad de Columbia, en 1915 desde Nueva York, Inman encabezó el Committee on Cooperation in Latin America, fundado dos años antes para coordinar el trabajo de

educación, salud pública y evangelización del conjunto de las congregaciones protestantes estadounidenses en el subcontinente. Su contribución en el ámbito de las relaciones bilaterales y en la difusión de información fidedigna sobre México en la prensa estadounidense influyó en la opinión pública y en la política de su país hacia el nuestro, sobre todo durante el gobierno de Carranza, cuando la relación diplomática experimentó grandes tensiones; ello en parte debido a la presión que ejerció el grupo estadounidense de empresarios petroleros afectados por la recién promulgada Constitución de 1917, y representado en el Comité del Senador Albert Fall. Inman defendió a México y a los revolucionarios constitucionalistas, abogó porque Wilson reconociera al gobierno de Carranza y porque su gobierno no interviniera militarmente en el país, argumentando que México era una nación soberana y que los revolucionarios mexicanos se proponían construir una nación más inclusiva y democrática (Inman, 1919; Autrique, 2020, pp. 122-126).

Debe mencionarse que para los revolucionarios del siglo XX como para los liberales mexicanos del XIX, la recepción de las Iglesias protestantes estadounidenses y sus organizaciones fue también un medio para debilitar la hegemonía religiosa y la gran influencia social de la Iglesia católica en México.

Impacto de los misioneros protestantes en la política exterior de Estados Unidos

Con relación a sus alcances y a la circulación de ideas, hay que señalar que el activismo de las Iglesias protestantes se extendió a diversos ámbitos, entre ellos los seculares, tanto en el país como más allá de sus fronteras. Al respecto, por un lado —como ya se mencionó—, junto con las Iglesias, los reformadores morales del Evangelio Social se propusieron involucrar al Estado en la resolución de los problemas sociales, al tiempo de reclamar al gobierno más servicios y mayor protección, sobre todo en beneficio de las clases populares.

Por otro, los misioneros y sus hijos participaron en las instituciones políticas, en particular influyendo en la política exterior de Estados Unidos, pues su experiencia de vida en otros países y su conocimiento de otros idiomas y culturas los convirtió en punto de referencia de las relaciones gubernamentales de su país con el mundo. Además de hacerlo en su condición de funcionarios, muchos otros contribuyeron en la vida nacional desde la academia y los medios de comunicación, como profesores universitarios, escritores y periodistas. Un buen ejemplo es Samuel G. Inman, como se explicó en el caso de México. Cabe destacar que estos reformadores “institucionales” y ecuménicos, se identificaron con el internacionalismo de Woodrow Wilson; y años después, estos grupos participarían en el movimiento de los derechos civiles encabezado por Martin Luther King.

COMENTARIOS FINALES

La influencia del Evangelio Social y de las Iglesias institucionales estadounidenses, agrupadas bajo el Federal Council of Churches, perduró hasta la década de los sesenta, cuando fueron desplazadas por otro grupo de Iglesias, organizadas en 1942 en la National Association of Evangelicals, Iglesias fundamentalistas con posturas teológicas y sociales mucho más conservadoras que las ecuménicas, mismas que al final habían adaptado muchos preceptos propios de la sociedad moderna (Evans, 2017, pp. 1-4, 175; Hollinger, 2017, pp. 8-12).

En México, la influencia de los protestantes ecuménicos y sus misiones no logró consolidarse, debido en gran medida a que la legislación contra las Iglesias acabó por afectarlos, como sucedió con la católica. La Ley Calles de 1926 obligó a los protestantes estadounidenses a dejar la dirección de sus escuelas e iglesias en manos de los pastores mexicanos.

Como se explicó, el Evangelio Social fue un movimiento religioso estadounidense con un objetivo de justicia y misión social

que coincidió con los ideales sociales de los revolucionarios mexicanos. En ambos países, el término socialista se utilizó sin precisión, no siempre para referirse al llamado socialismo científico (o dogmático), sino de manera laxa y asociada a temas de justicia social e igualdad. Como expresa Carmen Collado (2015), para el caso de México, hay una “confusión, que se reconoce desde el presente, de la Iglesia y algunos católicos que veían rasgos socialistas en el Estado y los gobiernos posrevolucionarios”. Collado explica que ello se debió al contexto internacional prevaleciente en la década de 1920 a 1930, ya que a raíz del surgimiento de la URSS y con la expansión de su influencia, frecuentemente no se distinguía entre el socialismo al estilo soviético y las ideas de justicia social que utilizaban los revolucionarios en sus discursos, en parte porque ellos mismos describían sus políticas como socialistas (2015, p. 18).

Tal señalamiento puede extenderse al caso de los protestantes del Evangelio Social, que en el fondo lo que se proponían era mejorar las condiciones sociales de los trabajadores, construir un mundo más justo y, con una visión propia de los movimientos milenaristas, y si bien es cierto que con frecuencia aludían al socialismo, lo hacían de manera no rigurosa. En igual forma cabe destacar que, autodenominado por sus miembros como “progresista”, el movimiento del Evangelio Social protagonizó, sin embargo, manifestaciones de intolerancia y discriminación contra las minorías sociales, contrarias a los principios liberales y de los derechos humanos, como en el caso del sufragio a ser condicionado por el nivel de alfabetismo, propuesta que afectaba a los negros, a los pobres y a las minorías raciales¹⁶.

En este contexto, vale la pena destacar que una de las organizaciones aliadas del movimiento antialcohol, en particular del ASL, fue el Ku Klux Klan, resurgida en 1915, y que, como es bien sabido, se caracterizó por sus extremas posturas racistas y

¹⁶ Para una explicación de la discriminación contra los negros, y específicamente con relación al sufragio, ver M. Alexander, 2012, pp. 1, 192-193.

discriminatorias en contra de los negros, los católicos y los inmigrantes. También es digno de mención el hecho de que en el ASL predominaron personajes conservadores y racistas como el capitán Richmond Hobson, líder importante en el establecimiento de los sistemas prohibicionistas del alcohol y las drogas (McGuirr, 2016; Autrique, 2023).

El Evangelio Social fue un movimiento de clases medias, abierto a algunas tendencias liberales, que en rigor no asumió un programa ni radical ni revolucionario. La búsqueda por un mundo más justo y menos desigual que le caracterizó abrió la posibilidad de una realización personal que incluía al conjunto de las clases sociales. También facilitó el camino a diversos grupos de interés para una participación más activa en la política, pero no planteó la transformación a fondo del sistema capitalista como medio para eliminar las desigualdades de riqueza. El objetivo de estos reformadores fue el mejoramiento de las condiciones de las clases populares bajo la visión moral del cristianismo evangélico; de ahí su idea de “cristianizar el orden social” para establecer “el reino de Dios en la tierra”.

Es posible afirmar que las Iglesias protestantes no se plantearon una transformación radical para eliminar el sistema capitalista de mercado o la propiedad privada y que tampoco se propusieron establecer una sociedad sin clases sociales o sin distinciones de raza. Como acertadamente señala Curtis (2001), esta “generación de vanguardia” no pudo liberarse de la tradición de la que provenía.

Por todo ello puede concluirse que, con sus respectivos tintes de gris, marcados por la búsqueda y la construcción de una sociedad menos imperfecta y semejante a la igualitaria que predicaba Jesucristo, este movimiento religioso transnacional puede ubicarse en el espectro político de las derechas.

REFERENCIAS

- Alexander, M. (2012). *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*. New Press.
- Autrique, C. (2020). “*Salvar a la raza*”. *La prohibición del alcohol, los protestantes de Estados Unidos y los revolucionarios de México (1916-1933)*. Universidad Iberoamericana.
- Autrique, C. (julio–diciembre, 2019). Los orígenes de los movimientos prohibicionistas del alcohol y las drogas: El caso de México (1917-1928). *Historia y grafía*, 27(53), 145–183. Universidad Iberoamericana. <https://doi.org/10.48102/hyg.vi53.254>
- Autrique, C. (septiembre–diciembre, 2023). Los reformadores protestantes y la industria farmacéutica estadounidenses, y la prohibición global de las drogas. *Secuencia*, (117), e2082. Instituto Mora. <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i117.2082>
- Bobbio, N. (1995). *Derecha e izquierda: Razones y significados de una distinción política*. Taurus.
- Collado, C. (Coord.). (2015). *Las derechas en el México contemporáneo*. Instituto Mora.
- Curtis, S. (2001). *A Consuming Faith: The Social Gospel and Modern American Culture*. University of Missouri Press.
- Dorn, J. (1993). The social gospel and socialism: A comparison of the thought of Francis Greenwood Peabody, Washington Gladden, and Walter Rauschenbusch. *Church History*, 62(1), 82-100. Cambridge University Press. <https://www.jstor.org/stable/3168417>
- Evans, C. H. (2017). *The Social Gospel in American Religion: A History*. New York University Press.
- Gladden, W. (1897). *Applied Christianity: Moral Aspects of Social Questions*. Houghton Mifflin Company. <https://archive.org>
- Gladden, W. (1905). *Christianity and Socialism*. Francis Woodmont Peabody Endowment Fund. <https://archive.org>
- Hernández, T. (Coord.). (2021). *Las derechas mexicanas frente a la constitución, siglos XX y XXI*. Universidad Iberoamericana.

- Hollinger, D. (2017). *Protestants Abroad: How Missionaries Tried to Change the World but Changed America*. Princeton University Press.
- Inman, S. (1919). *Intervention in Mexico*. George H. Doran Company.
- Luker, R. (2017). *The Social Gospel in Black y White: American Racial Reform, 1885-1912*. University of North Carolina Press.
- Martínez Assad, C. (2004). *El laboratorio de la Revolución: El Tabasco garridista*. Fondo de Cultura Económica y Siglo XXI.
- McGuirr, L. (2016). *The War on Alcohol: Prohibition and the Rise of the American State*. W. W. Norton y Company.
- Mignon, C. y Gaido, D. (2023). *El marxismo y la lucha contra las adicciones en la clase obrera: La cuestión del alcohol en la Internacional Socialista y la Revolución Rusa*. Ediciones Ariadna.
- Rauschenbusch, W. (1907). *Christianity and the Social Crisis*. Macmillan Company. <https://archive.org>
- Rauschenbusch, W. (1912). *Christianizing the Social Order*. Macmillan. <https://archive.org>
- Rojas, O. (2019). *La metrópoli viciosa: Alcohol, crimen y bajos fondos*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rosenfeld, H. (2001). *Richmond Pearson Hobson: Naval Hero from Magnolia Groves*. Yuca Free Press.
- Strong, J. (1885). *Our Country: Its Possible Future and Its Present Crisis*. The American Home Missionary Society. <https://archive.org>
- Tyrrell, I. (2010). *Reforming the World: The Creation of America's Moral Empire*. Princeton University Press.
- Zinn, H. (2015). *A People's History of the United States* (7ª ed.). Harper Perennial Modern Classics.

Hemerografía

Semanario El Mundo Cristiano.

CAPÍTULO 3

El Vaticano y el Episcopado Mexicano: una historia comparada de temores externos (1943-1945)

Víctor Miguel Villanueva Hernández*

INTRODUCCIÓN

En la cuarta década del siglo XX, El Vaticano y el Episcopado Mexicano compartían un mismo sentimiento: se sentían en peligro y diseñaron una estrategia para ponerse a salvo de lo que ellos consideraban una amenaza a sus intereses. Por un lado, la Santa Sede experimentaba, como otras veces en su historia, una incertidumbre, en esta ocasión, ante el inicio del nuevo orden mundial a partir de la conclusión de la Segunda Guerra Mundial.

En el caso de la jerarquía eclesiástica mexicana, también en la inercia del nuevo mundo bipolar, sintió que el catolicismo mexicano estaba amenazado por ideologías externas a la cultura nacional como el protestantismo y el socialismo. Ambos casos, parecidos en cuanto al sentimiento de apercibimiento, se pueden encuadrar en la *historia comparada*. Aunque, claro está, cada institución percibe una problemática diferente, con características propias y con un contexto histórico local diferente.

Desde 1943, Pío XII comenzó a preocuparse por el futuro de la Iglesia católica a partir de que terminara el conflicto bélico

* Profesor Prepa Ibero.

e iniciara un nuevo orden mundial y el papel que desempeñaría el Vaticano, sus fieles y la fe de los mismos en esa nueva etapa. No sería la primera vez, ni mucho menos, que el poder terrenal de la Iglesia y del Vicario de Cristo se pondrían en duda. Había ocurrido durante las revoluciones del siglo XIX y con la llegada de la Modernidad, por citar dos ejemplos, donde se cuestionó la autoridad papal y de su Iglesia.

Así, Pío XII tuvo que recurrir a una defensa a ultranza de la Iglesia y de su líder terrenal con la encíclica *Mystici Corporis Christi*. En ella, trataba de recordar las funciones, pero, sobre todo, sus vigencias, en el pasado, presente y, aún más, cuando finalizara la confrontación bélica. Pío XII no menciona a ningún Estado en particular ni ningún otro credo religioso contrario al catolicismo romano. Sin embargo, hay pasajes en la encíclica papal que podría entenderse que está hablando de credos religiosos no afines a la potestad del pontífice romano en la tierra. Lo veremos.

Por su parte, el Episcopado Mexicano, también inmerso en el contexto internacional de la Segunda Guerra Mundial, observa una amenaza externa contra sus fieles. A diferencia del Vaticano, la jerarquía eclesiástica nacional sí le pone nombres propios a lo que considera ideologías de intromisión en el pensamiento de su feligresía: protestantismo, socialismo y comunismo. Luis María Martínez y Rodríguez, arzobispo de México y Encargado de Negocios del Vaticano en México, lanza, con sus propias palabras, una *santa cruzada* contra el protestantismo y campañas contra el socialismo y el comunismo.

Desde luego, obviamente, se podría pensar que se trata de dos temas y situaciones diferentes, el del Vaticano y el de la Iglesia mexicana, pero no es así; porque en las siguientes líneas nos ocuparemos de no lo parecido o no de sus problemas, sino en lo idéntico de su sentimiento. El cual es, definitivamente, el de sentirse amenazados. El papa y la jerarquía eclesiástica mexicana, en gran coincidencia en tiempo histórico, concuerdan en que su vigencia y credibilidad están siendo cuestionadas y se ponen a actuar, independientemente o no, si esa, que

consideran una amenaza es verídica o es una creencia o una suposición errónea o falsa.

Los jerarcas mexicanos, al igual que Pío XII, realizaron textos donde exponen sus inquietudes y las medidas a tomar para, según ellos, protegerse del peligro que representaban las ideologías que estaban penetrando en el país. Fueron Cartas Apostólicas y Exhortaciones las que se escribieron a la mitad de la cuarta década del siglo pasado dirigidas a los fieles mexicanos. Además, unas fueron de manera particular por los obispos y arzobispos y, otras más, de forma conjunta como Episcopado Mexicano.

También, el siguiente capítulo se podía encajar dentro del concepto de la *historia transnacional*, tal como lo menciona Pierre-Yves Saunier: Es un enfoque que se centra en las relaciones y formaciones, las circulaciones y conexiones entre, a lo largo y a través de esas unidades y en cómo se han hecho, no hecho o deshecho (Saunier, 2013). Pues, obviamente, existen conexiones entre el Vaticano y el Episcopado Mexicano, el segundo depende del primero, por lo tanto, es innegable la influencia entre ambas instituciones, entre los dos personajes: Pío XII y Luis María Martínez. Aunque en las siguientes páginas enfocaremos en el sentimiento de temor por el futuro, ese es el objetivo de las siguientes páginas. Incluso, también se podría comparar el ataque al socialismo tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, otro ejemplo de *historia comparada*, pero tampoco es nuestro propósito meternos a esta discusión.

En las siguientes páginas lo que intentamos es reseñar un ejemplo de *historia comparada* entre el sentimiento que experimentaron y compartieron el Vaticano y la jerarquía eclesial mexicana, casi de forma paralela. Primero, explicaremos algunas de las connotaciones al concepto *historia comparada*; tratando, obviamente, de ajustarlo a los ejemplos ya expuestos y que a nuestro juicio concuerdan y, por lo mismo, se complementan, para afirmar que se trata de un caso de historia comparada. Sin olvidar que la comparación será del sentimiento que adolecían y nunca porque el factor sea el mismo y, en cambio, sus acciones sí: encíclicas y

cartas pastorales, donde avisaban del peligro que distinguían y el por qué debían actuar en consideración a ese riesgo que las amenazaba.

Por otra parte, un sello característico de las derechas religiosas es la de mostrarse como una suerte de *salvación* ante un periodo de desestabilización, peligro o, por lo menos, de incertidumbre. Cuando el mundo se encuentra convulsionado en la parte final de la Segunda Guerra Mundial, la Iglesia católica, la mundial y nacional, advierten una zozobra, por lo que se apresuran a levantar la mano para ofrecerse como la única y mejor opción para restablecer el orden y la certidumbre. Esta acción es un atributo perenne de las derechas católicas.

Para ello, haremos un breve análisis de la teoría de la historia comparada, de historiadores que han pretendido explicar lo que se debe entender por *historia comparada*. Luego, veremos, por separado y de cerca, ambos casos recurriendo a la exposición analítica de la encíclica *Mystici Corporis Christi* de Pío XII y la Exhortación del Episcopado Mexicano contra el protestantismo.

¿QUÉ ES LA HISTORIA COMPARADA?

Ernesto Bohaslavsky es uno de los historiadores latinoamericanos contemporáneos que han dedicado algunos textos a tratar de explicar el concepto de *historia comparada*. Así que comencemos con él. Por ejemplo, en un artículo sobre el varguismo en Brasil y el peronismo en Argentina, dice que la función del historiador cuando hace historia comparada es “la decisión de un científico social de constatar dos (o más) realidades aun cuando estas no hayan estado vinculadas, no hayan sido simultáneas o no se hayan conocido” (Bohaslavsky, 2012).

Nos parece que esta afirmación es la que más se ajusta al trabajo que aquí proponemos. Deseamos constatar dos realidades, la del Vaticano y la del Episcopado Mexicano en la cuarta década del siglo pasado; aunque como afirma el historiador argentino

no hayan estado vinculadas, no hayan sido simultáneas o no se hayan conocido. Por lo tanto, habría que decir que ni Pío XI ni la jerarquía eclesial mexicana estaban vinculados o percibían una misma *amenaza*. Como ya lo mencionamos en la introducción en la Santa Sede había una incertidumbre por el futuro de la Iglesia católica tras el nuevo orden que se estableciera en el mundo al finalizar la Segunda Guerra Mundial.

En México, el Episcopado sentía una inquietud por la filtración de ideologías extrañas a las nacionales en el país; de hecho, en eso concordaba con el Estado y ambas instituciones apoyaban la política de la Unidad Nacional impulsada por el presidente Manuel Ávila Camacho. Pero, eso sí, había una coincidencia en que experimentaban un sentimiento de zozobra ante el futuro.

Siguiendo el razonamiento de Bohaslavsky, en tanto a que se pueden comparar dos realidades, aunque no hayan sido simultáneas o se hayan conocido, una vez más se ajusta lo anterior a nuestro ejemplo de *historia comparada*. Si el Vaticano y el Episcopado Mexicano se sentían amenazados —como lo veremos más adelante— sí fue de manera casi simultánea, si acaso, un par de años de separación entre la encíclica papal del *Cuerpo de Cristo* y la Carta Pastoral de la jerarquía eclesial mexicana. La similitud no es en cuanto al tiempo, sino en cuanto al contexto histórico: el inicio del mundo bipolar y la Guerra Fría. Aunque, como ya vimos, para ser historia comparada, no es necesario que hayan sucedido esas dos realidades de forma simultánea. Finalmente, tampoco interesa que se hayan conocido. Aquí, con nuestro ejemplo, habría que decir que Pío XI y los preladados mexicanos pertenecen a la misma institución, la Iglesia católica, se conocen. Pero, además, están vinculados con un mismo sentimiento.

Igualmente, en su afán de explicar el concepto de *historia comparada* Ernesto Bohaslavsky asegura que los que se requiere es “comparar casos y a la vez detectar vínculos entre ellos, disecionarlos y congelarlos para su contrastación y simultáneamente percibir todo su dinamismo y movimientos centrífugos” (Bohaslavsky, 2011). Entonces hay que decir que en este texto

“diseccionaremos y congelaremos” los temores de Pío XI y la jerarquía mexicana en el siglo anterior. Una vez hecha esa doble acción, notaremos que, pese a que cada una de esa realidad tienen movimientos dinámicos diferentes, si hay una similitud; más allá de las características propias de cada una y, quizá, al congelar y diseccionar, podamos ver la similitud entre una y otra realidad.

Ahora bien, pasemos a lo que María Ligia Coelho Prado considera que es *historia comparada* y cómo la podemos ajustar a nuestro análisis de los temores del Vaticano y la jerarquía eclesial mexicana a la mitad del siglo XX. Para la autora, hay que hacer ese análisis desde otros conceptos analíticos:

La historia comparada reforzaría la visión eurocéntrica de aquellos que trabajan con la historia de América Latina con perspectivas dualistas: occidente y los otros, los españoles y los indios, los vencedores y los vencidos; en resumen, los análisis serían sistemáticamente concebidos en términos de alteridad (Coelho Prado, 2012).

Antes que nada, hay que resaltar que el análisis del concepto de *historia comparada* que hace Coelho Prado es desde América Latina y cómo esta trabaja en él. En primera instancia, hay que aclarar que el presente trabajo, de ninguna manera, pretende una perspectiva dualista como lo plantea la historiadora. No es, de ninguna manera, el Vaticano y la Iglesia mexicana, Pío XI y la jerarquía eclesial, el pontífice y los preladados mexicanos. Nuestro asunto trata más que de una simple comparación entre dos realidades, bien distintas, en un contexto parecido, pero donde no hay esa alteridad. Porque, como ya se mencionó antes, para hacer historia comparada no es necesario que exista similitud o se hayan conocido y, si no se conocieron, menos hay un efecto como el que explica María Ligia Coelho Prado.

Estamos más de acuerdo cuando la historiadora brasileña menciona que una vez que el investigador social se aleja del eurocentrismo y de la alteridad, la *historia comparada* puede verse de

la siguiente manera: “Las comparaciones, cuando se liberan del eurocentrismo y de las generalizaciones, se transforman en instrumentos muy interesantes para comprender asuntos aceptados como ‘neutrales’ por una determinada historiografía nacional” (Coelho Prado, 2012).

En primera instancia debíamos decir que el Episcopado Mexicano, en el momento en que nota una determinada, veraz o imaginaria, importante en términos cuantitativos o no, influencia o penetración del protestantismo en el país no sigue una política dictada desde Europa, desde el Vaticano, en particular. No, de ninguna manera, su visión es más local, digamos nacional. Es verdad que desde Roma se les pide a todas las Iglesias nacionales combatir las ideologías contrarias al catolicismo, pero no es el caso de México en los años cuarenta del siglo XX.

La Iglesia católica en México construía un nuevo entendimiento con el Estado revolucionario de corte anticlerical; el entendimiento, el nuevo *modus vivendi* comenzó en 1937 y para 1944 se consolidaba. Estado e Iglesia se unen alrededor de la política de Unidad Nacional y combate, cada uno con sus medios y sus formas, a cualquier ideología o credo ajeno al nacionalismo mexicano. Es por eso, que la jerarquía eclesial, en sus propias palabras, lanza una “cruzada contra el protestantismo”, que, según ella misma, amenaza con filtrarse en el México católico. Todo lo anterior, poco a nada, tiene que ver con el Vaticano que está en otra inercia, totalmente distinta o, mejor dicho, incomparable o general.

En cambio, si estamos de acuerdo que, al hacer *historia comparada*, equiparar dos realidades puede contribuir a construir una historiografía nacional. Por supuesto, esa no es la intención de este artículo, ni mucho menos, sino, más bien, de poner sobre la mesa dos momentos puntuales de la historia del Vaticano y el Episcopado Mexicano en el siglo XX, que tienen una similitud en el tiempo y en sentir de sus líderes sobre una amenaza, real o falsa, pero que experimentan. Este caso, que veremos a continuación, y otros más estamos seguros serían de mucha utilidad

para aumentar la historiografía de la Santa Sede y la Iglesia católica mexicana.

El caso de Pío XII y de su encíclica *Mystici Corporis Christi*, donde el papa reflexiona sobre el papel de la Iglesia católica en el mundo cuando este padece un gran conflicto bélico que, de una u otra forma, cambiará el orden mundial entre naciones, Estados y creencias, entre otras cosas. Para finalizar, se abordará el caso de la jerarquía eclesial mexicana y su lucha para erradicar de territorio nacional toda ideología extraña y ajena al catolicismo, principalmente ataca al protestantismo, que será el tema del que nos ocupemos, pero también arremetió contra el socialismo y el comunismo, por la misma razón.

Todo lo anterior no quiere decir que, incluso, en el siguiente análisis se puedan ver rasgos inconfundibles de *historia global* o *historia transnacional*, por supuesto que sí. Empero, el concepto de *historia comparada* es el concepto que más se adapta al propósito de este capítulo. Al cual entremos desde ya.

EL CUERPO Y LA CABEZA DE CRISTO

El 29 de junio de 1943, apareció *Mystici Corporis Christi* de Pío XII. La fecha coincidía con la Fiesta de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo. De ninguna manera se trataba de alguna coincidencia, ambos apóstoles justificaban la existencia de la Iglesia: al galileo, según el evangelista Marcos, Jesús de Nazaret le había dicho que su nombre significaba piedra y que sobre él edificaría su Iglesia; mientras que el de Tarso, en sus cartas, había insinuado el poder terrenal del papa. Desde luego, no es aquí el lugar para hacer una exégesis sobre el origen de la Iglesia; nos basta con decir que Pío XII eligió la fecha de la Fiesta de Pedro y Pablo para hacer una defensa apasionada de la existencia de la Iglesia. Con esto último es más que suficiente para nuestro propósito.

En cambio, sí podemos contextualizar un poco el momento histórico en que aparece *Mystici Corporis Christi*. Desde 1942, los

triumfos de los Aliados, por ejemplo, en el norte de África, comienzan a vislumbrar el desenlace de la Segunda Guerra Mundial. Al Vaticano, posiblemente, más que preocuparse por el triunfo de uno o de otro bando, le interesaba más el nuevo orden mundial y, desde luego, cuál sería el lugar que ocuparía la Iglesia católica en la posguerra. Es ese el contexto en que Pío XII escribió su sentida encíclica. Revisemos el documento papal, rescatemos los fragmentos del mismo que nos permitirán distinguir el sentimiento del Vicario de Cristo cuando ya se vislumbra un final del conflicto bélico mundial.

En primer lugar, reconoció la existencia de una “turbulenta época”, aunque casi inmediatamente dijo que, en ella, esta época, se mira a la “Iglesia como a un único puerto de salvación”, pero lo anterior es más bien como un deseo, que, como una afirmación, así lo notaremos en el resto de las líneas de la encíclica. Más bien, lo que Pío XII quiso decir en la introducción es que, en aquella época de turbulencia, la Iglesia puede ser el *puerto* de salvación de la humanidad. Obviamente, le interesaba que así sea vista la Iglesia. Es que casi enseguida, aun en la introducción de *Mystici Corporis Christi*, el papa reveló su sentimiento: “No ignoramos que la Iglesia de Dios no sólo es despreciada, y soberbia y hostilmente rechazada, por aquellos que, menospreciando la luz de la sabiduría cristiana, vuelven misérrimamente a las doctrinas, costumbres e instituciones de la antigüedad pagana” (Pío XII, 1943, p. 2).

Por supuesto, que al leer lo anterior no hay mucho que agregar en torno a lo que apreciaba Pío XII en cuanto a los tiempos y a la situación de la Iglesia de la cual él es la cabeza: despreciada, rechazada de manera hostil y, hasta, hay un retorno a la “antigüedad pagana”. Eso sí, el papa, a lo largo de toda la *Mystici Corporis Christi* se cuidó de no mencionar a ningún personaje o institución que sea la cara de ese sentimiento contrario al catolicismo. No lo dijo, dejó todo a la suposición y a la interpretación.

Eso sí, se quejó y aceptó que algunos de esos que desacreditaban a la Iglesia y volvían al paganismo, eran cristianos. En

efecto, Pío XII escribió en su encíclica “muchísimos cristianos, atraídos por la falsa apariencia de los errores, o halagados por los alucinantes y corruptelas del siglo”. Como ya mencionamos no señaló a nadie, sin embargo, debemos aclarar, en el ejercicio de *historia comparada* que estamos haciendo, que la utilización de la palabra “errores”, se refiere a otros credos religiosos. Lo anterior lo concluimos, porque la jerarquía eclesiástica mexicana en sus escritos utilizó la palabra “error” para referirse, sobre todo y en forma directa, al protestantismo. Es por eso, probable que sea así, que los prelados nacionales decidieron utilizar esa denominación luego de leer *Mystici Corporis Christi*. Aunque es preciso aclarar que la utilización de la palabra “error” para hablar de otros credos, no es una invención o primicia de Pío XII, ya se utilizaba desde tiempos de la reforma protestante (s. XIX), incluso, mucho antes, en el Concilio de Trento (s. XVI).

En la segunda parte de la cita, es más clara la insinuación a la época moderna, pues, no hay que olvidar que a través de los siglos la Iglesia católica siempre se enfrentó a los cambios de mentalidades, ideologías y sistemas económicos. Bastaría recordar que el siglo XIX tuvo diferencias con la llamada modernidad y los cambios que esta produjo en la sociedad. Al igual que entonces, el papa, en esta, caso Pío XII, presentó a la Iglesia católica como la única capaz de salvar al mundo.

Viendo como veo al presente levantarse una nación contra otra nación y un reino contra otro reino y crecer sin medida las discordias, las envidias y las semillas de enemistad; si vuelven sus ojos a la Iglesia, si contemplan su unidad recibida del Cielo, sin duda se verán obligados a admirar una sociedad donde reina caridad semejante, y con la inspiración y ayuda de la gracia divina se verán atraídos a participar de la misma unidad y caridad. (Pío XII, 1943, p. 2)

Luego de este diagnóstico general, insistió que sus propios feligreses también fueron afectados por esas ideologías que circulaban por el mundo. Es precisamente en este punto, donde hay

otra gran sincronía, similitud, con el pensar de la Episcopado Mexicano, pero, antes, regresemos al texto papal:

No hemos de ocultar que no sólo se esparcen graves errores en esta materia los que están fuera de la Iglesia, sino que entre los mismos fieles de Cristo se introducen furtivamente ideas más o menos precisas o totalmente falsas, que apartan a las almas del verdadero camino de la verdad. (Pío XII, 1943, p. 3)

Si el máximo jerarca de la Iglesia católica observaba que sus propios fieles estaban siendo seducidos por otras ideologías extrañas al catolicismo, estamos ante una auténtica preocupación de Pío XII. Solo esto bastaría para justificar *Mystici Corporis Christi*, como un genuino intento del papa para hacer regresar a su rebaño al redil. Situación que también observaban en México los obispos y arzobispos, solo que, claro está, en el ámbito nacional. Ellos acusaban igualmente la introducción de ideas “totalmente falsas” que apartaban a sus fieles, también a los que no eran, del “verdadero camino”.

A la mitad de la exposición papal en su encíclica, por fin se atreve a señalar a los *enemigos* que estaban afectando a la humanidad, a los cuales hay que desentrañar del mundo y refugiarse en el catolicismo. Los menciona, los enumera y los definió de una forma somera y superficial; pero que, al nombrarlos, los dejó al descubierto para que su feligresía, y los que no lo eran, los distinguan bien.

Ellos eran el racionalismo, el naturalismo vulgar (*sic*) y el falso misticismo. Sobre el primero dijo: “juzga absolutamente absurdo cuanto trasciende y sobrepaja a las fuerzas del entendimiento humano”. Del “naturalismo vulgar” Pío XII afirmó en la encíclica que “ni ve ni quiere ver en la Iglesia nada más que vínculos meramente jurídicos y sociales”. Por último, del “falso misticismo” opinó que “al esforzarse por suprimir los límites inmutables que separarán a las criaturas de su Creador, adultera las Sagradas Escrituras”.

Desafortunadamente, Pío XII no volvió a ser tan concreto en sus juicios y en sus argumentos contra estas tres ideologías; más bien, generalizó, las colocó en el mismo sitio sin comentar las pertinentes características de cada una. Para el papa las tres influían en la sociedad y “engañan” a católicos y a no católicos. Aun así, se puede observar que cuando mencionó al racionalismo, se estaba refiriendo a una ideología más amplia que se desarrolla en el mundo; en tanto, queremos entender que cuando el sumo pontífice habló que lo que él llama “naturalismo vulgar” es un ataque directo a su Iglesia y sus funciones, si esa ideología solo quiere ver en la Iglesia “vínculos jurídicos y sociales” es que se estaban olvidando, o le negaban a la Iglesia, sus funciones espirituales.

Por último, con el “misticismo falso” es innegable que aquí sí se trata de un problema de teología al hablar de un “Creador” y de las Sagradas Escrituras; lo cual atañe a la interpretación, a una exégesis distinta de concebir la religión, la católica, por supuesto. Las tres, desde luego, atañen directamente a la Iglesia católica. Es por eso que *Mystici Corporis Christi* fue escrita.

En realidad, más que describir los peligros a los que según el papa enfrentaba, la mayor parte de la encíclica está destinada a justificar, uno, el papel de la Iglesia en el mundo y, dos, el del sumo pontífice dentro de ella misma. Da la impresión de que más que sentir que corría peligro el catolicismo, como ideología, como credo religioso, Pío XII temía por la sobrevivencia de la Iglesia y de su máximo representante: el papa, el sucesor de san Pedro, el vicario de Cristo. Por ejemplo, al meterse de lleno a justificar la existencia de la Iglesia y del papa dijo:

Este cuerpo místico tiene dos cabezas. Porque Pedro, en fuerza del primado, no es sino el Vicario de Cristo; el cual, sin dejar de regir secretamente por sí mismo a la Iglesia —que, después de su gloriosa ascensión a los cielos, se funda no sólo en ÉL, sino también en Pedro, como en fundamento visible la gobierna, además, visiblemente por aquel que en la tierra representa su persona. (Pío XII, 1943, p. 13)

Es innegable que Pío XII buscó acreditar el puesto papal. Obviamente, la pregunta inmediata tendría que ser de quién o de qué. De quién no lo sabemos. Pero de qué sí: de la época, del momento histórico, del final de la Guerra Mundial que traerá consigo un nuevo orden y que, todo lo anterior, siga cuestionando a la Iglesia y a su máximo representante. Esto último está implícitamente a lo largo de toda la encíclica: Pío XII teme por el presente y el futuro del catolicismo, quizá no porque desaparezca, pero sí de que se vea disminuida su presencia en la sociedad al final del conflicto bélico. Viéndolo así, no parece exagerada la lectura que el papa hace del tiempo que le tocó vivir; incluso, hasta parece obvia, obligada la tarea de hacer una defensa de existencia, de su representatividad en el mundo.

Siguiendo esta misma línea, Pío XII en su *Mystici Corporis Christi* afirmó con absoluta seguridad que no se puede llegar a Cristo sin su Vicario. Veremos a continuación las palabras del papa en torno a su propio quehacer en el mundo y en la Iglesia la cual él representa. No va a volver a señalar a nadie, pero es implícito que se está refiriendo a todos esos credos, en general, o a los individuos, en particular, que ponen en tela de juicio el puesto papal y la institución a la que él gobierna. Así pues, en la encíclica se lee:

Hállanse, pues, en un peligroso error quienes piensan que pueden abrazar a CRISTO, cabeza de la Iglesia, sin adherirse fielmente a su Vicario en la tierra. Porque, al quitar esta cabeza visible, y romper los vínculos sensibles de la unidad, oscurecen y deforman el cuerpo místico del Redentor. (Pío XII, 1943, p. 13)

Igualmente, el papa defendió a su jerarquía, en especial a los obispos, quizá la figura eclesiástica más antigua, pues ya desde principios del siglo II de la era común existían ya en las comunidades primitivas del cristianismo del Mediterráneo oriental. Sobre ellos, Pío XII afirmó que estaban por encima de los gobernadores civiles del mundo: “Han de ser venerados por los fieles

como “los sucesores de los Apóstoles” por institución divina y más que a los gobernantes de este mundo, aun los más elevados, convienen a los obispos”.

Sin embargo, la parte central de *Mystici Corporis Christi* no son los puestos eclesiásticos, salvo el suyo, claro está, sino la función que cumplía la Iglesia católica en el mundo. Al parecer, desde la perspectiva de Pío XII la institución que él comandaba estaba en riesgo. En concreto, presentía que en el nuevo orden mundial que estaba por llegar, la Iglesia católica sufriría una disminución en cuanto a su influencia en la humanidad. Presentía un ataque o, mejor dicho, que sus fieles y los que no lo eran cayeran en el error de escuchar otras doctrinas o no olvidar la función que cumplía su misión y la de sus correligionarios que juntos formaban la institución Iglesia católica. Así le exponía:

Lamentamos y reprobamos asimismo el funesto error de los que sueñan con una Iglesia ideal, a manera de sociedad alimentada y formada por la caridad, a los que —no sin desdén— oponen a otra que llaman jurídica. Pero se engañan al introducir semejante distinción, pues no entienden que el divino redentor, por este mismo motivo, quiso que la comunidad por ÉL fundada fuera una sociedad perfecta en su género y dotada de todos los elementos jurídicos y sociales. (Pío XII, 1943, p. 21).

Este tema lo va a exponer con mayor amplitud en la Exhortación Pastoral que es la parte final de *Mystici Corporis Christi*. Una vez más sin mencionar nombres, sin acusar directamente a nadie. Aunque, una vez más también, Pío XII en sus líneas, en su exhortación dejó bien claro que el papel de la Iglesia católica en la sociedad al concluir la Segunda Guerra Mundial debería cumplir; que no era, por supuesto, el de seguir como hasta ese entonces: con un papa, Vicario de Cristo en la tierra, que cuidara y orientara al catolicismo de todo el mundo, con una Iglesia católica bien estructurada por jerarquías; porque tanto, el papado, como las funciones de la Iglesia estaban teológicamente sustentadas en el Nuevo Testamento; en lo dicho por Jesús de Nazaret a Pedro, su

apóstol preferido, y en la teología paulina contenía en las cartas del Apóstol. Así, en la primera parte de la Exhortación Pastoral el papa afirmó:

No faltan quienes fingen una unidad falsa y equivocada, juntando y reuniendo en una misma persona física al divino Redentor con los miembros de la Iglesia y, mientras atribuyen a los hombres propiedades divinas, hacen a Cristo nuestro Señor sujeto a errores y a las debilidades humanas. (Pío XII, 1943, p. 27)

Es obvia la alusión a otro cristianismo, no el católico y romano, sino a los otros que, entre otras cosas, niegan el poder del papa y hacen una interpretación del Jesús histórico distinta a la que se hacía en el Vaticano. Es en este momento, donde la encíclica parece, más que en ningún otro lado de la misma, donde da la impresión de que el problema que expone Pío XII más que tratarse de un enemigo nuevo, como puede ser el reordenamiento ideológico tras el conflicto bélico, se está refiriendo a otros credos. De ser así, si tomamos como válida esta última apreciación, entonces encontraría otro punto de contacto, con lo que está sucediendo casi de forma simultánea en México: otra oferta religiosa gana terreno en el mundo católico y cuestiona la autoridad papal.

De hecho, en una aseveración posterior, el obispo de Roma vuelve a señalar un error más en la forma que algunos hacen al deducir y entender el papel que desempeña la Iglesia católica. Si ponemos atención a las palabras de Pío XII se puede leer entre líneas, claro está, que se está refiriendo a otros credos religiosos donde el papa y el resto de la jerarquía están de más ante la acción de *Espíritu Santo*:

Ni menos alejado de la verdad está el peligroso error de los que pretenden deducir de nuestra unión mística con Cristo una especie de quietismo disparatado. Que atribuye únicamente a la acción del Espíritu Divino toda la vida espiritual del cristianismo y su progreso en la virtud, destruyendo y desapareciendo la cooperación y ayuda que nosotros debemos prestarles. (Pío XII, 1943, p. 27)

Por último, Pío XII menciona tres acciones, sacramentos, que realizan y que son cuestionados por eso. Tres acciones pilares en el cristianismo: la confesión, la oración y a quién debe estar dirigida esa plegaria. Como podemos darnos cuenta, no se trata de males menores, pues la confesión, que es un sacramento, la oración y a quién debe dedicársela son quehaceres propios de cualquier cristiano católico e institucionalizadas estas tres desde temprano en la historia de este credo religioso.

Por ejemplo, el papa dice que poseen la “más aventajada confesión general que la Esposa de Cristo (la Iglesia) hace cada día con sus hijos unidos a ella en el Señor”. Es decir, la Iglesia favorece la confesión más “aventaja” por la unión que tiene con Cristo y que realiza, además, “por medio de los sacerdotes”. Otra vez, la defensa a la existencia de la jerarquía, de los hombres de la Iglesia.

Sobre la eficacia de las oraciones, el sumo pontífice escribió: “Hay, además, algunos que niegan a nuestras oraciones toda eficacia propiamente impetratoria o que se esfuerzan por insinuar entre las gentes que las oraciones dirigidas a Dios en privado son de poca monta, mientras las que valen de hecho son más bien la públicas”. Por último, sobre a quién dirigir las oraciones la encíclica afirma: “Ni faltan, finalmente, quienes dicen que no hemos de dirigir nuestras oraciones a la persona misma de Jesucristo, sino más bien a Dios o al Eterno Padre por medio de Cristo” (Pío XII, 1943). En otras palabras, no solo su legitimidad estaba siendo cuestionada, sino también sus mecanismos o, mejor dicho, se cuestionó sus métodos y por eso se pensó en su errónea funcionalidad.

La *Mystici Corporis Christi* termina con una arenga de Pío XII: “Es necesario que nos acostumbremos a ver en la Iglesia al mismo Cristo. Porque Cristo vive en su Iglesia, quien por medio enseña, gobierna y confiere la santidad”. Una sentencia que resume bien el sentir del papa a mitad del siglo xx.

Ahora bien, en México, la jerarquía eclesiástica pasa casi por idéntica situación: hay una amenaza, una ideología o varias ideologías contrarias al cristianismo: el protestantismo, el socialismo y el comunismo. En este espacio y en las siguientes páginas solo nos ocuparemos del primero. Una razón es el espacio, la otra tiene que ver más con el objetivo del presente artículo: mostrar que hubo un punto de encuentro, de *tocamiento*, entre el Episcopado Mexicano y el Vaticano en la década de los años cuarenta del siglo anterior, ese punto de contacto, de *historia comparada*, es la propagación, el aumento de esa propagación de credos religiosos distintos al catolicismo romano, que precisamente cuestionaban las funciones que desempeñaban sus jefes, desde el mismo Vicario de Cristo en la tierra. En Roma, la encíclica *Mystici Corporis Christi* no dio nombres, la jerarquía eclesial mexicana sí lo hizo: el protestantismo. Pasemos entonces a analizar la cruzada contra el protestantismo que se realizó en nuestro país.

Antes de pasar al caso concreto de la jerarquía eclesial mexicana, es oportuno resaltar y no perder de vista que estamos hablando también de un caso de *historia transnacional*. La Iglesia de México está subordinada desde siempre a la autoridad papal, así que mucho del sentimiento de Pío XII, plasmado en *Mystici Corporis Christi* será rescatado por el Episcopado Mexicano. Si el Vaticano advierte peligro, ese sentimiento también lo van a experimentar los prelados mexicanos. Tal y como veremos, Luis María Martínez y Rodríguez pondrá en marcha una cruzada contra el protestantismo, que es lo que interpreta de la encíclica papal. La jerarquía eclesial mexicana, sobre todo la de la primera mitad del siglo XX, entre otras cosas, se va a distinguir por su obediencia plena a los designios papales. En este caso en particular, el Vaticano siente temor por el fin de la Segunda Guerra Mundial y el Episcopado Mexicano por ideologías “extrañas” en la sociedad mexicana.

Antes de entrar de lleno a la llamada *cruzada* que lanzó el Episcopado Mexicano contra el protestantismo, donde analizaremos tres documentos eclesiásticos (un programa de actividades antiprotestantes, una Exhortación y una Carta Pastoral) que dejan de manifiesto que la jerarquía eclesiástica tenía bien identificado al *enemigo* y, aprovechando la coyuntura histórica, hagamos un poco de contexto. Es indispensable detenernos un poco para describir la situación de las relaciones Estado-Iglesia católica en México en los años cuarenta del siglo XX, porque solo a la luz de ese entendimiento se puede explicar que la Iglesia católica mexicana, se olvidara del Estado anticlerical, para emprender una campaña nacional contra una creencia religiosa contraria al catolicismo y, considerada por la jerarquía, una ideología ajena a la identidad nacional; pues para ellos, el pueblo mexicano era al cien por ciento fiel al cristianismo encabezado en el Vaticano.

Así pues, habría que empezar a decir que desde 1937 comenzaron a darse los primeros pasos para una nueva relación entre Estado e Iglesia. El gobierno de Lázaro Cárdenas continuó con el anticlericalismo que caracterizó, a unos menos y a otros más, a los gobiernos que surgieron después de la Constitución Política de 1917. Sin embargo, a la mitad del sexenio el presidente replanteó el rumbo de su mandato, incluida, desde luego, la relación con la Iglesia: se olvidó de su política de izquierda, de sus rasgos comunistas, de la educación sexual, dio un viraje a la derecha moderada; esto último, incluía, una reconciliación o, por lo menos, un acercamiento con la Iglesia.

Aunque hay que decirlo, que, si bien Cárdenas lo planeó, fue la Iglesia la primera en extenderle la mano al presidente de la República, cuando este realizó la expropiación petrolera del 18 de marzo de 1938. El sexenio cardenista, en efecto, terminó con un acercamiento entre ambas instituciones. Este cambio en la política cardenista, tanto nacional como en las relaciones con la Iglesia, coincidió con el relevo generacional de la jerarquía eclesiástica.

En la Arquidiócesis de México y en la de Guadalajara, quizá las más importantes, llegaron prelados dispuestos a negociar y dejar a un lado la confrontación con el Estado. Estamos hablando de Luis María Martínez y Rodríguez en México y José Garibi y Rivera en Guadalajara; el primero fue el gran artífice del nuevo *modus vivendi* (Villanueva, 2022).

En el sexenio siguiente, el de Manuel Ávila Camacho (1940-1946) el entendimiento es más evidente, incluso, hay una plena colaboración de la Iglesia católica a los programas estatales (alfabetización, educación vial, vacunación) y a cambio, la jerarquía eclesiástica garantiza la no participación de la Iglesia en cuestiones políticas. De hecho, Luis María Martínez manifiesta públicamente en varias ocasiones que la Iglesia en México es “apolítica”, lo que para el arzobispo era, a grandes rasgos, no intervenir en las elecciones, no apoyar a ningún partido político ni a ningún candidato. Otro beneficio que obtuvo la Iglesia en este periodo fue la disminución efectiva de confiscación de bienes eclesiásticos y hasta les abrieron una pequeña ventana en el terreno educativo, vía las escuelas privadas. Es un hecho que estaba comenzando en este momento histórico la época dorada del *modus vivendi* (Villanueva, 2022).

Para fines concretos de este artículo es indispensable tener presente todo lo anterior. El entendimiento entre Estado e Iglesia permitió a la segunda dirigir sus esfuerzos hacia otros *enemigos*: comunismo, socialismo y protestantismo. Desde luego no eran nuevos, los había combatido desde siempre, pero primero la Revolución de 1910, la Constitución Política de 1917 con sus artículos anticlericales, el conflicto religioso armado de 1926 a 1929, la persecución velada o abierta contra sus bienes en prácticamente toda la década de los años treinta, definitivamente, tenían a la Iglesia bastante ocupada.

Con el nuevo *modus vivendi* que significaba la disimulación de la aplicación de los artículos anticlericales, con la disminución paulatina de la persecución y de la confiscación, pero, sobre todo, con la colaboración entre ambas instituciones, solo con eso, se

puede comprender las acciones emprendidas por la Iglesia contra el protestantismo. Además, estaba la política del presidente Ávila Camacho de la Unidad Nacional donde se debía cuidar lo nacional y combatir lo “externo” a la cultura nacional; eso contribuyó para que la jerarquía eclesial señalara al protestantismo como una ideología ajena al pensamiento, creencias y costumbres de los mexicanos.

De tal forma que, en 1944, ocho meses después de la *Mystici Corporis Christi* de Pío XII, donde el sumo pontífice denuncia ideologías extrañas al catolicismo romano que ponían en peligro a la Iglesia romana, el Episcopado Mexicano, al igual que el papa, denunció esa amenaza por escrito. El obispo de Roma con una encíclica; la jerarquía mexicana con un Programa de Actividades Antiprotestantes que firmó el Episcopado Mexicano en conjunto; un Exhortación, también a nivel nacional; y, finalmente, el arzobispo Luis María Martínez, que además ostentaba el cargo de Encargado de Negocios del Vaticano en México, redactó una Carta Pastoral. Todo esto en marzo de 1944, sí, casi de forma simultánea con Pío XII.

Comencemos con el Programa de actividades antiprotestantes del Comité Episcopal Mexicano, que fue su nombre completo y que salió a la luz el 2 de marzo de 1944¹. De hecho, la jerarquía se había reunido en noviembre del año anterior, es decir, en 1943, para el “estudio de la defensa de nuestra fe, con motivo de la propaganda protestante”². El documento revela que los preladados mexicanos crearían una Comisión Nacional para investigar su principal preocupación:

¹ Programa de actividades antiprotestantes del Comité Episcopal Mexicano en el Fondo Luis María Martínez del Archivo Histórico del Arzobispado Mexicano (AHAM) Año 1944, Caja 28, Expediente 28 (2).

² Periódico *Buró* del 27 de noviembre de 1943 en el Fondo Luis María Martínez del Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM) Año 1944, Caja 15, Expediente 1.

Que investigue lo concreto de las causas y fuentes principales de la inversión protestante, las actividades, antecedentes, los medios que ahora dispone, los sistemas que utiliza y los progresos que alcanza, para proporcionar todos estos datos a las comisiones diocesanas³.

Por lo anterior, podemos notar que al Episcopado Mexicano le interesaban los recursos económicos de los protestantes, por lo que entonces, podemos deducir, que si eso era lo que les llama la atención sería porque la propaganda protestante era visible en ese entonces; tanto, que razonaban que solo se podía lograr esa visibilidad con un gran respaldo económico. De ser cierto este análisis, el *enemigo* de la Iglesia católica estaba presente en la sociedad mexicana. Sólo así se justificaría un programa antiprotestante.

Dicho plan consistía en diez puntos. En general, la mayoría de las acciones pretenden combatir el protestantismo desde el terreno doctrinal y de propaganda religiosa. No es este el lugar para desmenuzar los diez puntos del documento eclesiástico, pero, en cambio, debemos resaltar tres cuestiones: una, que ponen mucho énfasis en contrarrestar la doctrina protestante con rezos y oraciones; que se ponga atención en los niños y en los jóvenes; que además, se cuide la gente que va a los Estados Unidos a trabajar y luego regresan (para la jerarquía el país del norte era la cuna del protestantismo y estaba convencida que los jornaleros nacionales regresaban al país como protestantes); y, finalmente, reconocen un problema “grave y complejo” por lo que solicitan a obispos y arzobispos hacer documentos para advertir a los fieles y para girar instrucciones y combatir al protestantismo:

El problema es muy grave y a la vez complejo, dadas las múltiples sectas que trabajan y las formas muy diversas y ambientes también muy diversos en que desarrollan sus actividades; con

³ Programa de actividades antiprotestantes del Comité Episcopal Mexicano en el Fondo Luis María Martínez del Archivo Histórico del Arzobispado Mexicano (AHAM) Año 1944, Caja 28, Expediente 28 (2).

todo respeto nos permitimos sugerir a nuestros hermanos dar a conocer a los fieles por medio de Cartas Pastorales, diocesanas o provinciales, el peligro de la propaganda protestante en México⁴.

La elaboración y publicación de textos que denunciaran el peligro que representaba para el catolicismo la existencia de otros credos religiosos, sugerida en el Programa de Actividades Antiprotestantes, en la Arquidiócesis de México fue hasta el 29 de octubre, seis meses después. La tardanza del arzobispo Luis María Martínez puede deberse a muchas razones, menos a que no haya creído la presencia de protestantes, cada vez más evidente, en nuestro país; sino, más bien, hasta después de que se dio tiempo de investigar en su territorio eclesiástico. Cuando se cercioró por completo de que el protestantismo ganaba cada vez más terreno en el país, no escribió un documento, sino dos el mismo día: una Exhortación y una Carta Pastoral.

En la primera, en la Exhortación, vemos un lenguaje parecido al de Pío XII en su encíclica *Mystici Corporis Christi*. Luis María Martínez y Rodríguez había tenido una excelente preparación en temas canónicos y doctrinales, era doctor en teología y, por tanto, en su texto hay alegorías a Jesucristo, la virgen María y santo Tomás de Aquino. Y al igual que el papa hace una arenga a sus sacerdotes, curas y vicarios exponiéndoles el peligro que corre el catolicismo en México:

Por las entrañas de misericordia de N.S. Jesucristo, os exhortamos para que, con corazón sincero, constancia ejemplar y abnegación apostólica, y formando un solo corazón y una sola alma, trabajéis en proteger a las almas que os han confiado contra la invasión de los errores protestantes que amenazan nuestra Patria, y en fortificarlas con la doctrina eclesial de Jesucristo con

⁴ Programa de actividades antiprotestantes del Comité Episcopal Mexicano en el Fondo Luis María Martínez del Archivo Histórico del Arzobispado Mexicano (AHAM) Año 1944, Caja 28, Expediente 28 (2).

la eficacia de sus sacramentos y con todos los recursos de la vida cristiana⁵.

Desde luego son varias las palabras que del anterior extracto de la Exhortación de monseñor Martínez resaltan: invasión, errores protestantes y, claro está, amenaza. Son parte del lenguaje común que la jerarquía eclesial mexicana utiliza en esos años: para ellos existe una “invasión” que se refleja en una “amenaza” para el catolicismo de parte del “error” protestante. Por lo tanto, no hay ninguna sorpresa de que aparezcan en el documento del arzobispo de México. En la continuación del mismo Martínez y Rodríguez hace un llamado en tres puntos a los sacerdotes del territorio eclesiástico del cual él es el titular; en los dos primeros les pide mejorar a ellos, los sacerdotes, su misión espiritual. En el tercer punto, les exige cuidar de los fieles del protestantismo:

Debemos vigilar constantemente a las almas que nos son confiadas, para que no vayan a ser víctimas del error protestante, y esto no solamente por deber, sino por impulso de ese amor apostólico que nos hace sentir en el fondo de nuestros corazones los peligros de las almas y los intereses de Dios⁶.

El mismo día, el arzobispo Luis María Martínez y Rodríguez publicó una Carta Pastoral, siguiendo los acuerdos a los que había llegado el Episcopado Mexicano en su reunión en Durango y que vimos líneas arriba. Es este nuevo documento donde el Encargado de Negocios del Vaticano en México utilizó la si-

⁵ Exhortación del arzobispo de México Luis María Martínez a sacerdotes, curas y capellanes de la arquidiócesis, en el Fondo Luis María Martínez del Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM) Año 1944, Caja 77, Expediente 4.

⁶ Exhortación del arzobispo de México Luis María Martínez a sacerdotes, curas y capellanes de la arquidiócesis, en el Fondo Luis María Martínez del Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM) Año 1944, Caja 77, Expediente 4.

guiente frase: “una santa cruzada para defender la fe”⁷. Ahí pide la participación de todos los católicos sin importar edad, sexo o condición social. Pero, además, el arzobispo convoca a actos públicos y colectivos y a redoblar esfuerzos en los sitios donde ya el protestantismo ha penetrado.

Desde luego, no es aquí el lugar para hablar de manera particular de la cruzada que emprendió Luis María Martínez; ni siquiera, de que si convoca a realizar actos públicos confirma que las relaciones con el Estado eran de cordialidad, de otra forma era impensado siquiera un acto público. Pero, insistimos, no son los temas de estas páginas. Para nuestro fin, queda en evidencia que monseñor Martínez, como el papa Pío XII tienen que escribir a sus fieles y ponerlos en alerta ante una “amenaza”. Ese es el punto en que se unen los discursos de ambos.

Regresando al documento del jerarca mexicano habría que decir, que, a diferencia del pontífice romano, es claro y nombra a su “enemigo” por su nombre sin ningún tipo de cortapisas. Por ejemplo, denuncia a la propaganda, los recursos y la organización como situaciones perfectas de parte del protestantismo.

Afirma que las acciones que están emprendiendo son “arrebatar a los mexicanos su más rico tesoro, la fe católica, que hace cuatro siglos nos trajo la Santísima Virgen de Guadalupe”⁸. Luego de esto, viene la exhortación a participar en una *santa cruzada*: “De todo corazón los exhorto, en nombre de Jesús y de María, para que con todas vuestras fuerzas trabajéis en esta santa cruzada en defensa de nuestra fe, que ha comenzado ya a realizarse

⁷ Carta Pastoral del arzobispo de México Luis María Martínez del 29 de octubre de 1944, en el fondo Luis María Martínez del Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM) Año 1944, Caja 77, Expediente 4(2).

⁸ Carta Pastoral del arzobispo de México Luis María Martínez del 29 de octubre de 1944, en el fondo Luis María Martínez del Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM) Año 1944, Caja 77, Expediente 4 (2)

en nuestra Patria⁹. Para tal objetivo monseñor Martínez llama a todos los fieles:

Nadie debe excusarse de tomar parte en ella, todos: hombres y mujeres, adultos y niños, sabios e ignorantes, ricos y pobres, deben hacer todo lo que puedan para defender su fe de los ataques del error protestante. El primer deber de todos es acudir a la oración, que es el medio más eficaz para conseguir lo que deseamos. En segundo lugar, es preciso de una manera sólida y constante nuestra fe católica, pues si la fe es un don de Dios que con insistencia debemos pedir que se conserve en nuestras almas, es también una virtud, que, como todas, se acrecienta en nosotros por la repetición de los actos intensos¹⁰.

La Carta Pastoral de Luis María Martínez tuvo repercusiones serias para los credos no católicos. Hay documentos en el propio Archivo Histórico del Arzobispado de México donde periodistas y pastores evangélicos denuncian la persecución de los católicos hacia ellos (Villanueva, 2022). Pero una vez más cabe la aclaración que estas páginas no están dedicadas a esa situación, es un tema que se debe tratar con amplitud en otro espacio. Para nuestros fines, debemos resaltar una situación que nos parece de suma urgencia aclarar o detenernos en ella unos instantes.

Como se mencionó antes, monseñor Martínez en sus textos es más radical que Pío XII; incluso el prelado mexicano no tiene ninguna reserva para nombrar al protestantismo y hasta para calificarlo como “error”, e incluso en algunas partes de su Exhortación y de su Carta Pastoral lo denomina “secta”; es imponderable e indispensable que nunca excita a la violencia. Que tanto el papa como el arzobispo de México acuden y recomien-

⁹ Carta Pastoral del arzobispo de México Luis María Martínez del 29 de octubre de 1944, en el fondo Luis María Martínez del Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM) Año 1944, Caja 77, Expediente 4 (2)

¹⁰ Carta Pastoral del arzobispo de México Luis María Martínez del 29 de octubre de 1944, en el fondo Luis María Martínez del Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM) Año 1944, Caja 77, Expediente 4(2).

dan la oración, aconsejan reforzar los ejercicios espirituales, a recordar y reconocer su misión evangelizadora; en ninguno de los documentos aquí expuestos se incita a los católicos a la violencia contra nadie.

Es la semejanza, los puntos de unión en el pensamiento y las soluciones las que hacen que la situación expuesta del Vaticano y la del Episcopado Mexicano en los años cuarenta del siglo xx es similar, no idéntica, pero sí existe un punto de contacto, casi de manera simultánea, entre ambos. Con sus diferencias claras, pero con grandes semejanzas, lo que hace que se puede considerar, ambos casos, como un ejemplo de *historia comparada*.

Por último, la cruzada contra el protestantismo no fue la única que organizó Luis María Martínez, también lo hizo contra el socialismo y comunismo. Amparado la política de Unidad Nacional y del *modus vivendi* que había establecido con el Estado, tuvo carta abierta para hacerlo. Escribió Cartas y Exhortaciones, mandó circulares para atacar al socialismo, mucho más cuando el mundo se volvió bipolar, cuando inició la Guerra Fría. Pues aun cuando la jerarquía eclesial consideraba a los Estados Unidos cuna del protestantismo, sin dejar de combatir a este credo, se lanzó contra el socialismo; obviamente, siguiendo las reglas del *modus vivendi* de la época: estar del lado de las decisiones del Estado.

COMENTARIOS FINALES

Si la *historia comparada* como dice Ernesto Bohaslavsky es constatar dos realidades, en las anteriores páginas hemos intentado dar constancia de dos realidades que se suscitaron a la mitad de la cuarta década del siglo xx, una en el Vaticano y otra en el Episcopado Mexicano. Ambas compartían en ese entonces un mismo sentimiento: una amenaza a sus intereses. Pío XII sentía que la Segunda Guerra Mundial, al terminar y producir un nuevo orden mundial, se podría cuestionar la legitimidad y la vigencia de la Iglesia católica; mientras tanto, la jerarquía eclesial mexicana,

interpretaba a una “amenaza” al catolicismo por la propagación y crecimiento del protestantismo en México.

En los dos casos, existió una apreciación de que la Iglesia católica estaba en riesgo. Por eso, en Roma y nuestro país, los líderes del catolicismo, expusieron ese riesgo en documentos, justificaron su existencia y dotaron a sus fieles de soluciones para superar el momento de crisis por el cual, según su apreciación, estaban atravesando.

Además, como dice el historiador argentino esa constatación es independiente a que esos casos estén vinculados, hayan sido simultáneos o no, e incluso, no importa que no se hayan conocido. En el caso aquí estudiado solo podríamos sostener que sí están vinculados en el sentimiento que tanto Pío XII como el Episcopado Mexicano experimentan; en cambio, no son simultáneos y probablemente no se conocieron o, mejor dicho, no se influyeron entre ellos.

Aunque, prácticamente son simultáneos, la encíclica *Mystici Corporis Christi* fue escrita en 1943 y los documentos analizados del Episcopado Mexicano son de 1944. Por último, es probable que los jerarcas mexicanos hayan leído la encíclica de Pío XII, estuvieron de acuerdo y luego la adaptaron a la realidad mexicana. Esto último lo hicieron porque compartían el sentimiento; obviamente, el papa le habla a todo el mundo católico y los jerarcas mexicanos a los católicos nacionales y, como ya se dijo, es importantísimo aclarar que, en ninguno de los dos casos, se insinúa siquiera la violencia. Se recomendó oraciones, fortalecer la fe y reconocer la misión temporal de la Iglesia como institución espiritual.

Es cierto que, en el caso de Luis María Martínez y Rodríguez, arzobispo de México, sí hay un tono más despectivo en su Exhortación y Carta Pastoral, primero, porque señala claramente que su *enemigo* es el protestantismo, al cual califica como “error” y “secta”, pero, de ningún modo y en ninguna línea de sus documentos incita a que los fieles agredan a los representantes o fieles de otras creencias religiosas.

Por otra parte, no compartimos la idea de María Ligia Coelho Prado de que la *historia comparada* en América Latina refuerza la visión eurocéntrica y dualista. Por lo menos en estos casos aquí expuestos, no consideramos que sea así. Primero, en ningún momento Pío XII le escribe a una particularidad, sino a la situación en general a finales de la Segunda Guerra Mundial y hace una justificación del papel que la Iglesia católica cumple desde siempre y que debería seguir cumpliendo sea cual sea el desenlace del conflicto bélico.

El papa se refiere al catolicismo en general. En segundo lugar, sí, seguramente la jerarquía mexicana leyó *Mystici Corporis Christi*, pero sostenemos que no influyó, en los términos que usa Coelho Prado, para redactar su Exhortación, la conjunta, y a Luis María Martínez y Rodríguez en su propia Exhortación y Carta Pastoral para la Arquidiócesis Primada de México. El punto de unión, como ya se dijo, es el sentimiento de amenaza que experimentan casi de forma simultánea. Nada tiene que ver con una historia de “vencedores y vencidos” como dice la historiadora brasileña.

También es correcto señalar que la actitud defensiva de la Iglesia católica en el periodo que hemos abordado en este texto, no es original ni mucho menos el primero que vivía. Su legitimidad y el de su vicario fue antes varias veces cuestionada; aunque por espacio era imposible referirse o mencionar los casos en que se sintió amenazada, sin embargo, como sabemos, desde el siglo XVIII y en la Reforma Protestante experimentó un peligro y se asumió a la defensiva. En el caso que analizamos, el fin de la Segunda Guerra Mundial y la nueva configuración mundial fueron los factores que condujeron a Pío XII a una acción proteccionista de su Iglesia.

De todos modos, es de nuestra opinión que aún falta mucho trabajo para encontrar una definición más correcta o concreta de *historia comparada*. Que con lo que se tiene hasta el momento, hemos hecho un ejercicio de comparación entre las semejanzas de interpretación de la realidad que el papa Pío XII y el Episcopado Mexicano sentían en la década de los cuarenta en el siglo

xx. Tampoco pretende ser una construcción para acuñar este concepto, simplemente se realizó un ejercicio de comparación de dos casos con ciertas similitudes; si esto se puede catalogar como *historia comparada* sería excelente.

REFERENCIAS

- Bohoslavsky, E. (2011). Historias conectadas y comparadas del antipopulismo de derecha en Argentina, Brasil y Chile a mediados del siglo xx. *Annario IEHS*.
- Bohoslavsky, E. (2012). Anti varguismo y anti peronismo (1943-1953): Similitudes, diferencias y vínculos. *Escuela de Historia Revista Digital*, (3).
- Coelho Prado, M. L. (2012). América Latina: historia comparada, historias conectadas, historia transnacional. *Escuela de Historia Revista Digital*, (3).
- Sautier, P.-Y. (2013). La historia transnacional. *Prensas de la Universidad de Zaragoza*.
- Villanueva Hernández, V. M. (2022). *La Arquidiócesis de México con Luis María Martínez: El modus vivendi con el Estado mexicano (1937-1956)* [Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia].

Archivos

- Carta pastoral del arzobispo de México Luis María Martínez (29 de octubre de 1944). *Fondo Luis María Martínez, Archivo Histórico del Arzobispado de México* (AHAM), Año 1944, Caja 77, Expediente 4(2).
- Exhortación del arzobispo de México Luis María Martínez a sacerdotes, curas y capellanes de la arquidiócesis. *Fondo Luis María Martínez, Archivo Histórico del Arzobispado de México* (AHAM), Año 1944, Caja 77, Expediente 4.

Periódico *Buró* (27 de noviembre de 1943). *Fondo Luis María Martínez, Archivo Histórico del Arzobispado de México* (AHAM), Año 1944, Caja 15, Expediente 1.

Pío XII. (1943). *Mystici Corporis Christi*. El Vaticano. https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html

Programa de actividades antiprotestantes del Comité Episcopal Mexicano. *Fondo Luis María Martínez, Archivo Histórico del Arzobispado de México* (AHAM), Año 1944, Caja 28, Expediente 28(2).

CAPÍTULO 4

Conexiones al norte de Norteamérica de las derechas católicas mexicanas: solidaridad y colaboración puntual con actores de derecha de Quebec en el siglo xx

Maurice Demers*

INTRODUCCIÓN

La Revolución mexicana dejó heridas abiertas; entre las más notables destaca el conflicto religioso, marcado por tensiones subyacentes que, desde mediados del siglo anterior, enfrentaron a varias generaciones de modernizadores liberales con fuerzas conservadoras. Resistiendo diversos programas de secularización del país, los católicos mexicanos defendieron con fervor a la Iglesia católica como «legado fundamental e inalienable de la nación mexicana», especialmente tras la publicación de *Rerum novarum* por el papa León XIII, en mayo de 1891 (Lomnitz-Adler, 2001, p. 47). Durante la Revolución, la movilización intensa de grupos católicos, inspirada en el catolicismo social promovido desde el fin del porfiriato, se enfrentó a los objetivos políticos

* Profesor titular, departamento de historia, Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Universidad de Sherbrooke.

de algunos de los actores beligerantes (Ceballos Ramírez, 1991). La lucha por el control del poder político derivó en una guerra cultural en torno al papel de la religión en la sociedad mexicana.

Durante las décadas de 1920 y 1930, actos de violencia física y simbólica provocaron derramamientos de sangre perpetrados por ambas partes del conflicto religioso. Esta dinámica alcanzó su punto álgido cuando Plutarco Elías Calles asumió la presidencia. Acciones como la creación de la Iglesia Católica Apostólica Mexicana generaron una movilización paralela de grupos católicos, como la fundación de la Liga Nacional de la Defensa de la Libertad Religiosa, que culminaron en la Cristiada de 1926-1929. No obstante, la violencia no cesó por completo tras los acuerdos de junio de 1929 entre el Estado mexicano y el Vaticano. Las tensiones entre los católicos intransigentes y los revolucionarios anticlericales persistieron.

Como lo menciona Jean Meyer en *La Cruzada por México*, el gobierno revolucionario: “Se dio cuenta de que la creación de una opinión pública favorable a la Iglesia católica en México, sobre el tema de la libertad religiosa, calaba hondo y era una amenaza” (Meyer, 2008, p. 298.). Aún más grave fue la creación de una opinión pública favorable a las demandas católicas en países extranjeros, especialmente al norte de México. En última instancia, el influjo transnacional de los católicos en América del Norte colocó un peso determinante en la balanza. Fue precisamente en este periodo que México se convirtió en un tema de preocupación para los católicos de todo el mundo.

Las derechas católicas mexicanas pudieron establecer vínculos importantes con colaboradores y con simpatizantes en el extranjero, un proceso que ya había comenzado con ciertos individuos influyentes de otros países durante la Revolución Mexicana (1910-1920). La historiografía ha producido estudios relevantes sobre las conexiones de las derechas católicas mexicanas con actores de los Estados Unidos (Ellstrand, 2022; Redinger, 2005; Martínez, 2021; Solís *et al.*, 2020; Pimentel, 2022; Young, 2015, 2017, 2022). Sin embargo, se sabe muy poco sobre la colaboración

con figuras de la derecha canadiense. Sin embargo, actores influyentes de las derechas mexicanas como Rodolfo Brito Foucher o Antonio Santacruz tuvieron colaboradores significativos en Canadá o, al menos, simpatizantes que defendieron sus acciones. El objetivo principal de este capítulo es llenar en parte este vacío.

En este capítulo, analizo una página poco estudiada y documentada de la historia transnacional de México. Los estudios transnacionales han permitido avances importantes en la comprensión de múltiples fenómenos que se expresan más allá del marco estricto del Estado nacional: basta pensar en el capitalismo, la migración y las comunidades transfronterizas, la circulación de ideas y cultura, la propagación de movimientos religiosos, la proliferación de organizaciones no gubernamentales y movimientos sociales de alcance global, etcétera.

Al respecto, Peggy Levitt y Sanjeev Khagram señalan que la articulación de los movimientos transnacionales por parte de los actores de la sociedad civil “creates a space to imagine options for social transformation that are obscured when borders, boundaries, and the structures, processes, and actors within them are taken as given” (Levitt y Khagram, 2008, p. 9). La historia transnacional, especialmente a propósito de la acción y presencia transnacional de grupos humanitarios, ha avanzado considerablemente desde la publicación en 1998 de la obra *Activists beyond Borders* (Keck y Sikkink, 1998). Los autores, dos profesores de los Estados Unidos, demostraron el papel crucial de las redes transnacionales vinculadas a Organizaciones No Gubernamentales occidentales en la adquisición y difusión de información sensible por parte de los defensores de los derechos humanos.

Esta investigación favorece el análisis de los modos de resistencia de los grupos perseguidos y vulnerables en el Sur, así como de sus colaboradores (a menudo marginales) en el norte. Otra publicación que fue muy influyente sobre el desarrollo de los estudios transnacionales, *The Internationalization of Palace Wars* (Dezalay y Garth, 2002), presentó una perspectiva más crítica

al mostrar cómo el activismo de derechos humanos en América Latina fue moldeado principalmente por actores del norte (profesores, abogados, expertos u organizaciones como el Fondo Carnegie para la Paz Internacional) provenientes principalmente de Estados Unidos. Este libro destaca que este activismo transnacional puede tener un matiz imperialista.

Los vínculos norte-sur en el centro de nuestro capítulo se destacan desde estas dos perspectivas: los actores mexicanos no son realmente vulnerables y los de Quebec no son marginales, pero tampoco pueden realmente tener una influencia imperialista sobre sus colaboradores en México. En esta investigación, subrayamos un tipo de colaboración transnacional que no sea asimétrica, pero que resulte útil para ambas partes.

Comprender cómo se forjaron los ejes de colaboración con Canadá es importante porque la Iglesia católica canadiense, especialmente la de Quebec, ha tenido una cierta influencia sobre los católicos en las Américas, tanto en América Latina como en los Estados Unidos. Comunidades religiosas canadienses, sobre todo las de habla francesa, fundaron conventos, crearon escuelas y parroquias administradas por religiosos de Quebec en los Estados Unidos durante la primera mitad del siglo xx. Desde 1853, misioneros católicos de Canadá han estado a cargo de diversas obras sociales en distintos países de América Latina (Demers, 2021). Si bien la jerarquía estuvo obviamente involucrada en la creación y gestión de estas misiones, la mayoría de las interacciones se produjeron entre el pueblo y los simples misioneros. Sin embargo, las relaciones entre los católicos de Canadá y México fueron establecidas y mantenidas por clérigos que disfrutaban de una posición jerárquica más destacada, y las interacciones se limitaban a estas personas prominentes.

El método utilizado para analizar en este capítulo las conexiones entre la derecha católica de habla francesa de Canadá y la de México se basa en la presentación y el análisis de episodios de cooperación entre ambos. Por ejemplo, considerando la amistad entre el padre Miguel Pro y el jesuita quebequense Antonio

Dragon¹, analizaré las razones que convencieron al clérigo quebequense a viajar a México tras el anuncio de la muerte del padre Pro para recopilar información con el fin de dar a conocer internacionalmente a este mártir católico (Dragon, 1928). Los vínculos entre Rodulfo Brito Foucher y varias personalidades conservadoras de habla francesa en Canadá es otro tema revelador de las relaciones entre mexicanos y canadienses de derecha, conexiones que fueron movilizadas por Brito cuando entró en conflicto con el Estado mexicano en 1944 (Demers, 2010).

Otra colaboración importante permitió la organización parcialmente en público en la Ciudad de México de las fiestas religiosas de octubre de 1945 para celebrar las bodas de oro de la coronación de la Virgen de Guadalupe (Demers, 2014). Las celebraciones marianas de 1945 revelaron las buenas relaciones entre el arzobispo primado de México, Luis María Martínez, el jesuita Julio Vertiz y el cardenal Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve², arzobispo de la ciudad de Quebec, legado papal *a latere* para las fiestas. Finalmente, la ayuda mutua entre Antonio Santacruz y el

¹ Nacido el 2 de junio de 1892 en Saint-Denis-sur-Richelieu, Quebec, Canadá, el jesuita Antonio Dragon falleció el 30 de agosto de 1977 en la misma provincia. Un admirador del gobierno de Benito Mussolini, Dragon fue conocido sobre todo como un escritor católico. Fue el autor de varias obras sobre la vida y los acontecimientos de los jesuitas, entre ellas el libro sobre Miguel Pro discutido en este capítulo, el libro anticomunista publicado en 1946, *En mission parmi les rouges (En misión entre los rojos)* y la obra elogiando a la labor religiosa de conversión a los indígenas *L'Acadie et ses 40 Robes Noires (Acadia y sus 40 túnicas negras)*. Fue también el rector del prestigioso colegio Jean-de-Brébeuf en Montreal de 1943 a 1947.

² Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve, nacido el 2 de noviembre de 1883 en Montreal y fallecido el 17 de enero de 1947 en Alhambra (California), es un clérigo de Quebec. Fue arzobispo de la ciudad de Quebec de 1931 a 1947. Miembro de los padres oblatos, fue nombrado cardenal por Pío XI durante el consistorio del 13 de marzo de 1933. Villeneuve apoyaba simbólicamente a Francisco Franco durante la guerra civil española y colaboró mucho con el gobierno conservador de Maurice Duplessis en Quebec, especialmente a combatir la influencia socialista en la provincia.

jesuita Joseph Ledit³ demuestra que las acciones de grupos más radicales como los sinarquistas fueron justificadas y legitimadas por individuos del norte en publicaciones en francés e inglés que circularon en Canadá y los Estados Unidos (Ledit, 1954). La idea central de este capítulo es demostrar que estos episodios colaborativos fueron significativos y tuvieron un impacto en la política mexicana entre los años 1920 y 1960.

Las fuentes utilizadas para respaldar el argumento articulado en este capítulo provienen de archivos religiosos y diplomáticos de Canadá y de México, de publicaciones católicas pertinentes, así como de documentos encontrados en los archivos de la UNAM y de la Universidad Laval en la ciudad de Quebec. Argumento que, aunque esta relación transnacional no fue la más decisiva, estos episodios de colaboración, esa historia conectada entre actores mexicanos y de Quebec, nos hablan de las estrategias utilizadas por las derechas mexicanas para movilizar simpatizantes internacionales, especialmente aquellos que provienen de sociedades católicas, lo que sí ha sido significativo. Este capítulo examina también la imagen de las derechas mexicanas transmitida en Norteamérica.

EN DEFENSA DE LA IGLESIA CATÓLICA MEXICANA: LAS PUBLICACIONES DE ANTONIO DRAGON SOBRE MIGUEL AGUSTÍN PRO

Antes del inicio de relaciones diplomáticas oficiales entre Canadá y México en 1944, existieron, por algunas décadas, con-

³ Joseph Ledit nació en Sainte-Suzanne, Francia, en 1898. Murió en la provincia de Quebec el 2 de febrero de 1986. Se unió a los jesuitas en Estados Unidos antes de continuar su formación teológica en Europa, más precisamente en España. Aprendió allí el ruso antes de especializarse en las relaciones entre la Iglesia católica y la URSS y realizar una misión clandestina para Roma en este país. A su regreso a Roma, Ledit estudió en el Pontificio Instituto Oriental para completar su formación universitaria. Se dio a conocer compartiendo sus conocimientos sobre la URSS y las acciones de des cristianización de los regímenes comunistas. Emigró a Canadá en 1939 y vivo en Montreal hasta su muerte. Fue un intelectual católico y conservador muy influyente.

xiones económicas establecidas por empresas canadienses/británicas operando en el sector de servicios públicos mexicanos (Armstrong y Nelles, 1988, p. 280). También, desde la década de los 1910, Henri Bourassa⁴ y otros nacionalistas de Quebec argumentaron que los canadienses de habla francesa tenían que mirar hacia América Latina para crear lazos culturales y políticos que podrían ayudar a debilitar el control del Imperio británico en las relaciones exteriores (se debe recordar que Canadá recibió su independencia en materia de relaciones internacionales solamente en 1931 con el Estatuto de Westminster) (Bourassa, 1919; Gérin-Lajoie, 1950). Con la Revolución mexicana desarrollada en la década de 1910, y la guerra civil entre católicos y el Estado revolucionario en los años 1920, México parecía el último lugar para establecer estas conexiones. Sin embargo, la persecución religiosa llamó la atención en Canadá. La curiosidad por México de los católicos de Canadá empezó realmente con la Cristiada.

En Quebec, el seguimiento mediático de la Cristiada sensibilizó a la población: muchas municipalidades y asociaciones enviaron mensajes al parlamento de Canadá para que el gobierno federal ejerciera presión sobre el gobierno de México (Lapointe y Vézina, 2008). Se hablaban de la situación en México en las iglesias de Quebec también, como lo menciona Monseñor Louis-Adolphe Pâquet⁵:

⁴ Henri Bourassa, nacido el 1 de septiembre de 1868 y fallecido el 31 de agosto de 1952 en Montreal, fue un periodista y un político quebequense. Miembro del Parlamento de Canadá, participó activamente en la escena política canadiense y quebequense. Fundador del periódico *Le Devoir* en 1910 en Montreal, fue un ardiente defensor de la independencia política de Canadá respecto al Reino Unido. Fue un intelectual católico que se opuso con celo y racionalidad al reclutamiento y la participación de los canadienses de habla francesa en la Primera Guerra Mundial. Fue, sobre todo, un defensor incansable de los derechos políticos, lingüísticos y religiosos de los de los canadienses de habla francesa en todo el país.

⁵ Monseñor Louis-Adolphe Paquet (nacido el 4 de agosto de 1859 en Saint-Nicolas-fallecido el 4 o 24 de febrero de 1942 en Quebec) fue un sacerdote, teólogo y escritor canadiense. Profesor durante más de sesenta años en la Universidad Laval y era un gran especialista en la doctrina tomista. Fue di-

Envío una circular a los sacerdotes de mi diócesis sobre la persecución en México. La Iglesia de México, les dije, sufre una sangrienta persecución; se cometieron atrocidades de las cuales Su Santidad el Pío XI escribió: “Los católicos de México están sufriendo las peores persecuciones que jamás hayan ocurrido en México”. (Dragon, 1928, p. 9)

Los mexicanos conservadores descubrieron la parte católica de Canadá y se dieron cuenta de que había aliados potenciales allí. Pero, la obra que más ha circulado en Canadá y en el mundo en aquel entonces es la biografía de Miguel Pro escrita por el jesuita quebequense Antonio Dragon. Luego de la ejecución de su antiguo compañero de formación —Dragon había conocido al sacerdote mexicano en Bélgica—, el jesuita de Canadá viajó a México para recopilar información sobre la vida y muerte del padre Pro.

La publicación (o las publicaciones) que resultó de este viaje de investigación presentan la situación en México de una manera profundamente intransigente. Así, las historias de violencia contra los católicos mexicanos pretendían conmocionar a la opinión pública internacional para generar simpatía. Esta narración maniquea de la realidad mexicana presente en las publicaciones de Dragon es un reflejo del Quebec de una determinada época. El México “rojo” sirvió como un espantapájaros destinado a asustar y alinear a las personas tentadas por el secularismo; pero este territorio también fue representado como un lugar marcado por el heroísmo, una valentía que los lectores de Quebec puedan comparar al pasado de la Nueva Francia.

Cuando los escritos de Dragon fueron publicados, el Canadá de habla francesa adoraba a los misioneros jesuitas canadienses que murieron como mártires en el siglo XVII y fueron canonizados por Pío XI a principios de la década de los 1930. Como una profecía, el lector de la biografía del padre Pro podía observar que Pro había dicho: “¡Temen por mi vida! ¿Mi vida?... Pero ¿qué es?

rector del Seminario de Quebec, institución fundada el 26 de marzo de 1663, donde formó a varios obispos y arzobispos.

¿No sería salvarla perderla por mis hermanos?” (Dragon, 1928, p. 132). El jesuita de Quebec explica en su libro *Pour le Christ-Roi. Miguel-Augustin Pro de la Compagnie de Jésus. Exécuté au Mexique le 23 novembre 1927*, primera versión de su biografía de Miguel Pro, que este tipo de mártires todavía existen en México: así, el lector “se sentirá, en contacto con el Padre Pro, más fuerte y orgulloso de pertenecer a la gran familia de Cristo que aún produce santos” (Dragon, 1928, p. 10).

Esta proximidad cultural con el padre Pro se ve reforzada por la descripción en el libro en francés de las similitudes entre las colonizaciones francesa y española del Nuevo Mundo. Esta comparación tenía como propósito estimular la solidaridad entre los católicos de Quebec y los mexicanos por las afinidades culturales. En un momento en que el Canadá francés estaba descubriendo su “latinidad”, el lector canadiense de habla francesa podía percibir una cierta proximidad cultural con el padre Pro, porque él también formaba parte de esta “civilización” católica y latina (Demers, 2010).

La presentación inquebrantable de la historia de Miguel Pro convenía sin duda a los militantes católicos de México. Debemos decir que su libro *Por el Cristo Rey*, publicado en francés en Montreal en 1928 y traducido en dieciséis idiomas y distribuido en las diferentes versiones a más de 300,000 ejemplares en una década, se convirtió en el libro más importante consagrado al mártir mexicano en los años 1920-1930. Las publicaciones de Dragon fueron descritas por los jesuitas en México como la mejor propaganda para su causa (Ortega, 1938). Actualmente, el libro es más bien una hagiografía del martirio. Por ejemplo, Dragon describió a Pro como un Santo y al presidente Calles como un tirano. Escribió que Calles, “cuyo nombre, como el de Nerón, pasará a la historia. Nerón tenía la nobleza de sangre a traicionar; es el solo crimen que Calles no hubiera podido cometer” (Dragon, 1928, pp. 69-70). No poder traicionar a la nobleza de sangre era una referencia antisemita al apellido Elías del presidente, apellido que sería de origen judío sefardí. En la primera

década del siglo xx, decenas de miles de judíos procedentes del Imperio Ruso emigraron a Montreal. Ocupando empleos similares a la población canadiense de habla francesa, esa migración provocó una reacción xenófoba por parte de los católicos de la provincia (Ancil, 1988).

En lugar del periodo revolucionario, Dragon identifica en sus publicaciones al porfiriato como el mejor periodo de la historia mexicana. Escribe en *Por el Cristo Rey*:

Los católicos mexicanos guardan gratos recuerdos de este buen “tirano”. Este líder autoritario, como Mussolini, reorganizó el país. Eliminó a los “indeseables”, se rodeó de hombres competentes y multiplicó a las reformas más útiles [...] Si parece olvidar la cuestión religiosa, la Iglesia al menos puede respirar. (Dragon, 1928, p. 19)

En comparación, la revolución creó, según el jesuita quebequense, un gobierno injusto, violento y descreído. La Constitución de 1917 es ilegítima:

En diciembre de 1916, [Carranza] era el único dueño. Organizó una especie de elección en la que votó el dos por ciento de la población, es decir, los amigos del presidente. El 1 de mayo tomó posesión del poder supremo. Se apresuró a desarrollar y luego votar la famosa constitución, conocida como Constitución de Querétaro (5 de febrero de 1917). Es una serie de insultos a todos los derechos humanos y divinos. (Dragon, 1928, pp. 39-40)

Dragon publicó después en los años 1930 diversos libros sobre el padre Pro y la situación religiosa en México; dentro de sus publicaciones se encuentra incluso una obra de teatro. En sus escritos, Dragon presenta una historia sin salvedades escribiendo: “Dos cosas hacen la belleza de México: Lo que el buen Dios ha creado allí y lo que los católicos han construido en él” (Dragon, 1936, p. 17).

Dragon sataniza a la Revolución mexicana y cauciona la resistencia violenta de los católicos contra el gobierno; llega hasta calificar a José de León Toral como un héroe. Escribiendo desde una provincia donde las congregaciones religiosas controlaban la educación en francés, culpa a las escuelas laicas por la violencia de la Cristiada. Explica: “Las escuelas impías formaron el clan de los ambiciosos o villanos que matan por odio o por ignorancia. [Mientras que] los buenos [católicos han] producido [una] generación de héroes que mueren mártires por su fe” (Dragon, 1936, p. 20). El arzobispo de México, Luis María Martínez, explica en el prólogo de la traducción al español de la biografía del padre Pro escrita por Dragón que el autor había revelado la “verdad objetiva” sobre el alma del mártir mexicano, porque el hecho de que se conocieran en Europa le permitió tener acceso a su verdadera identidad. Los escritos de Dragon, su distribución internacional y su recepción en México representan un primer ejemplo de las conexiones de las derechas católicas mexicanas con actores de la derecha canadiense.

RODULFO BRITO FOUCHER Y SUS ALIADOS CANADIENSES

Esta conexión transnacional entre grupos católicos conservadores no era unidireccional. Cuando Canadá entabló su esfuerzo de guerra en 1939, algunos miembros de grupos de extrema derecha de Quebec, como Walter O’Leary⁶ de los *Jeunes patriotes*, se exi-

⁶ Walter-Patrice O’Leary (3 de julio de 1910-13 de septiembre de 1989) fue un periodista, activista político y sindicalista quebequense. O’Leary era un nacionalista de Quebec. Con su hermano Dostaler, cofundó el grupo de extrema derecha Los Jóvenes Patriotas del Canadá francés (en francés: *Jeunes patriotes du Canada français*) y el grupo apolítico la Unión Cultural México-Canadá Francés (francés: *Union culturelle Mexico-Canada français*). En las elecciones generales de Quebec de 1966, O’Leary se presentó como candidato del partido independista de izquierda *Rassemblement pour l’indépendance nationale* en la circunscripción de Notre-Dame-de-Grâce. O’Leary se desempeñó como secretario del comité de política internacional del Parti

liaron del país para escapar de un posible reclutamiento militar o internamiento y pasaron algunos años en México u otros países latinoamericanos. Descubrieron que el presidente de México, Lázaro Cárdenas, había nacionalizado el petróleo, había organizado un tipo de régimen corporativo y había abierto la puerta a una paz duradera con la Iglesia Católica (especialmente su sucesor Manuel Ávila Camacho favoreció esta paz). México adquirió una nueva importancia para los nacionalistas de Quebec.

Walter O'Leary estudió en la capital mexicana y se dio cuenta de que varios estudiantes y profesores católicos de la UNAM estaban dispuestos a establecer conexiones con el Canadá de habla francesa, debido a sus posiciones conservadoras y a la influencia social del catolicismo en Quebec. Con colegas mexicanos establecieron una asociación para favorecer intercambios entre las dos sociedades, la *Unión Cultural México-Canadá Francés*. La asociación ayudó en la organización de viajes estudiantiles de canadienses en México, de la Universidad Laval en 1943 y de la Universidad de Montreal en 1944. Los fundadores de la asociación fueron los profesores Pablo Martínez del Río, Manuel González Montesinos, Manuel Alcalá y José Rojas Gacidueñas; así como los estudiantes Alicia Aldave, Antonio Gómez Robledo, Carlos Septién García y Walter O'Leary. Alexis Loustau, de la delegación francesa, colaboró también. (ACRLG, P40/C4,1, mayo 1944-marzo 1945).

Políticamente, los miembros fundadores tenían afinidades conservadoras. Al menos dos de ellos eran asociados a grupos católicos o de derecha. Antonio Gómez Robledo luchó con los cristeros y fue un militante conocido de la *Asociación Católica de la Juventud Mexicana* (ACJM). Carlos Septién García fue director del órgano oficial de la *Unión Nacional de Estudiantes Católicos* (UNEC) y fue después, en 1941, el primer director de *La Nación*, órgano editorial de comunicación del Partido Acción Nacional (PAN). El

Québécois de 1976 a 1976 y fue miembro del comité de relaciones internacionales de la Sociedad Saint-Jean-Baptiste.

emblema de la asociación ilustraba la complementariedad de su causa conservadora, ya que combina los símbolos nacionales de México (escudo nacional de la época porfirista) con los de Quebec (su lema “Je me souviens” [recuerdo] y el escudo de armas con la flor de lis) (ACRLG, P40 Fonds O’Leary).



Fuente:

En 1940, el hermano de Walter, Dostaler O’Leary⁷, estableció una asociación similar en Montreal, *l’Union des Latins d’Amérique*.

⁷ Dostaler O’Leary (Berthierville, Quebec, 16 de agosto de 1908 - París 18 de abril de 1965) es un periodista, escritor y activista quebequense. Se unió al grupo antiimperialista de derecha Jeunes-Canada y trabajó con su hermano Walter-Patrice O’Leary en varias asociaciones patrióticas. Es autor del primer libro a favor de la separación de Quebec del Canadá en 1937. Participa en encuentros culturales con México y Francia. Candidato derrotado por el partido Bloque Popular canadiense en 1945, fundó la Asociación Internacional de Periodistas Francófonos.

La asociación canadiense ganó en popularidad rápidamente después de la derrota de Francia durante la Segunda Guerra Mundial, llegando a cerca de 2,000 miembros, incluyendo personas influyentes de la clase política de Quebec. Tenían aliados en México, no solo con la Asociación Mexicana, sino también con el rector de la UNAM, Rodolfo Brito Foucher.

El rector de la UNAM, Rodolfo Brito Foucher, un hombre que había combatido al gobernador de Tabasco, Tomás Garrido Canabal, y que tenía ambiciones políticas para la elección de 1946, vio la oportunidad con los viajes estudiantiles para mostrarse presidenciable con visitadores extranjeros. Por lo que se aseguró que la primera delegación de 125 estudiantes que vinieron de Montreal en 1944 fuera recibida con los más altos honores.

Teniendo en cuenta que Dostaler O'Leary fue el autor de un libro sobre la independencia política de Quebec en 1937, esta colaboración entre mexicanos de prestigio y las dos asociaciones (en México y en Montreal) alarmó al Ministerio de Asuntos Exteriores en Ottawa, tanto que encargaron a la policía montada seguir los viajes estudiantiles.

La importancia dada al viaje de 1944 en México llegó como una sorpresa inquietante. Un informe enviado en inglés por el diplomático William Ferdinand Alphonse Turgeons⁸ en agosto de 1944 demuestra la importancia de esta visita:

Señor Torres Bodet, the Minister of Public Instruction, invited them all to Cuernavaca [los estudiantes canadienses], where they spent a day; Señor Maximino Avila Camacho, the Minister Public Works, gave them a week-end at Puebla; and Señor Miguel Aleman, the Government Secretary provided thirty of them [...] with a visit of several days to Veracruz and to several intervening points. On all these occasions, the expenses were

⁸ William Ferdinand Alphonse Turgeon (3 de junio de 1877 - 11 de enero de 1969) fue un político y juez canadiense en la provincia de Saskatchewan. También se desempeñó como diplomático del Gobierno de Canadá. De 1941 a 1957 ocupó cargos diplomáticos principalmente como embajador de Canadá en Argentina, Chile, México, Bélgica, Luxemburgo, Irlanda y Portugal.

... paid by the Mexican Government. (LAC, RG-25 vol. 3275, junio 1944, enero 1945, verano 1945).

Así pues, los presidenciables para la elección de 1946, Brito Foucher incluso, se hicieron ver con los ‘embajadores culturales’ de Canadá. Sobra decir que con tantos elogios este viaje recibió una cobertura mediática importante en Canadá, especialmente en la prensa en francés. Este viaje no solo logró mediatizar en el extranjero la tolerancia del gobierno mexicano frente a eventos religiosos, sino que pudo también probar, de una cierta manera, los límites de esta tolerancia. Durante el viaje, muchas fiestas y actos oficiales honraron en particular al rector de la Universidad de Montreal, monseñor Olivier Maurault⁹, un sulpiciano, quien fue, además, invitado para celebrar misas en muchos lugares, incluyendo una en la Basílica de Guadalupe (Marault, 1945).

Maurault quedó sinceramente conmovido por estas atenciones y recordó con gran emoción las fiestas organizadas en la UNAM por el día de San Juan Bautista, santo patrón del Canadá de habla francesa. En esta sala llena de estudiantes, profesores y diplomáticos, Maurault pronunció un discurso sobre los puntos de comparación entre el Canadá francés¹⁰ y México. Explicó que los francocanadienses tuvieron que luchar durante muchas décadas luego de la conquista británica para proteger sus derechos para practicar libremente su fe católica. Pero la resistencia valió

⁹ Olivier Maurault, nacido el 1 de enero de 1886 y fallecido el 14 de agosto de 1968, es un historiador y sacerdote sulpiciano de Quebec. En 1934 asumió el cargo de rector de la Universidad de Montreal. En 1943, fue elegido presidente de la Real Sociedad de Canadá (también llamada Academias Canadienses de Artes, Letras y Ciencias, la organización bilingüe nacional más antigua que reúne a los más eminentes académicos, humanistas, científicos y artistas canadienses).

¹⁰ Antes del surgimiento del neonacionalismo en Quebec en la década de 1960 y la apropiación del nombre quebequense, los francófonos del país eran conocidos como francocanadienses. Así, se mencionaba al Canadá francés como su patria.

la pena, puesto que la Iglesia católica volvió a tener sus prerrogativas y a jugar un papel importante de apoyo a la modernización del país. Recibió después la condecoración más alta de la UNAM de manos del rector de la Facultad de Filosofía y Letras, Julio Jiménez Rueda (*La Patrie*, 21 de agosto de 1944). La Sociedad de Jesús organizó también en la misma facultad una celebración para honrar al sacerdote de Montreal y reflexionar sobre el modelo social de Quebec. En las actividades se subrayaba la importante contribución de este país “lleno de conventos” a la causa de los aliados (Marault, 1945, p. 160).

Pero la situación en la UNAM, durante el viaje de los canadienses cambió drásticamente después de la elección en la escuela preparatoria del conservador católico Antonio Díaz Soto y Gama, un revolucionario en los años 1910 que viró ideológicamente hacia la derecha. La elección fue impugnada por estudiantes reformistas que afirmaron que Brito Foucher manipuló los resultados (Mabry, 1982, p. 184). El 17 de julio de 1944, facciones estudiantiles se enfrentaron en las calles de la capital. Se culpó al rector de la escalada del conflicto. Luego se organizaron huelgas en la UNAM durante las semanas siguientes para denunciar el dominio de la institución por parte de Brito Foucher. El 25 de junio, el enfrentamiento generó un conflicto abierto. Los estudiantes en huelga lanzaron bombas incendiarias para tomar la Facultad de Derecho; Brito envió a sus pistoleros: los hombres del rector dispararon, matando a un estudiante e hiriendo a decenas. Muchos profesores de la UNAM dimitieron de sus cargos en protesta solicitando la intervención del presidente. Rodulfo Brito Foucher dimitió el 27 de julio para poner fin a la violencia (Mabry, 1982, p. 188).

Cuando Brito fue destituido de la Rectoría de la UNAM en 1944, el rector caído realizó un recorrido en Quebec, donde recibió honores por parte de las instituciones universitarias católicas por su labor de promoción de intercambios culturales con México y su contribución para proteger la influencia católica en la UNAM. Igualmente, se le exaltó por haber combatido al políti-

co más anticlerical de México, el gobernador de Tabasco, Tomás Garrido Canabal¹¹.

Durante la ceremonia en la cual se le otorgó a Brito el *Doctorado Honoris Causa* por parte de la Universidad Laval, el rector de la institución, monseñor Cyrille Gagnon¹², recordó a la audiencia la importante labor desarrollada por Brito durante la campaña de Tabasco contra lo que llamó «el más cruel persecutor de la religión católica». Esta intervención causó una cierta controversia, el embajador de México no participó y denunció: “estos tributos de [...] los miembros de los grupos católicos [porque] parecen seguir un plan, determinado en acuerdo con grupos similares en nuestro país”, para criticar las orientaciones del gobierno revolucionario (Del Río y Cañedo, AHDSRE, II/823 (71) /15136,1944). A pesar de la posición del embajador, la lectura de los eventos de los años 1930 que se evidencia en este discurso del rector de la Universidad Laval siguió siendo dominante en Quebec hasta los años 1960.

Algunos meses después de la visita de los estudiantes de Montreal, cuando un primer grupo de mexicanos viajó a Canadá con la ayuda de la UCMCF y de la ULA, el periódico *Novedades* publicó en sus páginas un comentario de la Unión sobre los intercambios estudiantiles:

Todos están convencidos de que la base de un acercamiento durable [en América] reside esencialmente en [la] unión cultural entre México y Canadá, y, en especial, entre los mexicanos y los francocanadienses. [...] Las relaciones entre francocanadienses y mexicanos son los cimientos de una amistad permanente [favoreciendo] la paz interamericana y el progreso de nuestros pueblos. El Canadá, con sus dos grandes razas, es un factor de armonía constitucional. (Novedades, 1945)

No pienso que Canadá, en sí, haya tenido tal importancia, pero los lazos privilegiados que los mexicanos mantuvieron con sus

¹¹ *Le Canada français*, 1945, 33(4), pp. 297-298.

¹² Fue rector de la institución de 1943 a 1945.

instituciones confesionales fueron parte de un proceso más amplio de relaciones con otros católicos del continente que sí influyeron en la política.

UNA SOLIDARIDAD TRANSNACIONAL: EL CINCUENTENARIO DE LA CORONACIÓN DE LA VIRGEN DE GUADALUPE

El contexto de la Segunda Guerra Mundial ayudó a que grupos católicos solidificaran el *modus vivendi* esbozado entre la Iglesia católica y el Estado mexicano en 1938. La campaña de unidad nacional del gobierno de Manuel Ávila Camacho y el acercamiento panamericano que se desprendió del esfuerzo de guerra justificaron su acción. Un informe producido en 1944 por Richard Pattee¹³, un intelectual católico de los Estados Unidos de origen quebequense trabajando para el *Inter-American Committee of the Catholic Association for International Peace*, un ramo de la National Catholic Welfare Council de los Estados Unidos (NCWC), confirmó el mejoramiento sustancioso de las relaciones entre grupos católicos mexicanos y el gobierno. El titular del informe resumía la posición de la NCWC sobre el vigor de la mejora: *The Catholic Revival in Mexico*.

Según Pattee, lo más sobresaliente de esta renovación era el resurgimiento intelectual animado por las ideas neotomistas (Pa-

¹³ Originario de Arizona, nacido en 1913, Richard Pattee falleció en 2004. Estudió en la Catholic University of America, la Universidad de Louvain en Bélgica y Coimbra en Portugal. Richard Pattee tuvo una carrera académica muy productiva en Estados Unidos, Puerto Rico, Haití, México y finalmente en Quebec donde terminó su carrera. Fue conocido primero como consultor oficial en los Estados Unidos de la National Catholic Welfare Conference. De 1938 a 1943, trabajó en el US State Department's division of the American Republics y, más tarde, en la División de Relaciones Culturales del mismo Departamento de Estado. En 1945 fue consultor de la delegación estadounidense en la Conferencia de San Francisco. Después de su encuentro con intelectuales católicos quebequenses, aceptó la invitación de trabajar en la Université Laval en la ciudad de Quebec donde dirigió los estudios hispánicos. Pattee fue también cónsul de Portugal en Quebec.

tee y el Inter-American Committee, 1944, pp. 21-32). Escribió que gracias a los esfuerzos de los rectores Antonio Caso, Rodulfo Brito Foucher y Manuel Gómez Morin, la cultura católica pudo mantenerse en el currículo de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Vale la pena mencionar aquí que Pattee colaboró directamente con este empeño, facilitando la traducción en español de obras de un profesor de la Université Laval en la ciudad de Quebec, Charles de Koninck¹⁴, y convenciendo a Rodulfo Brito Foucher a que invitara a ese filósofo neotomista para dar conferencias en la UNAM.

Gabriel Méndez Plancarte, un influyente intelectual católico que fundó la revista *Abside*, también tradujo algunas obras de Charles De Koninck en México. Luego, Méndez Plancarte fue profesor invitado en la Universidad Laval¹⁵. Pero el informe de Pattee subrayó especialmente que el vigor de la restauración católica en el país se debía al esfuerzo editorial de la Acción Católica Mexicana, y la labor fundamental de grupos femeninos como “Cultura Femenina, founded in 1926 under the immediate direction of a most remarkable Catholic laywoman, Sofía del Valle” (Pattee y el Inter-American Committee, 1944, p. 31). En última instancia, Pattee explicó que no se debía temer al anticlericalismo mexicano (ya que era más cosmético que fundamentalmente arraigado), pero sí se debía entender y respetar los deseos

¹⁴ Charles De Koninck, nacido el 29 de julio de 1906 en Torhout y fallecido en Roma el 13 de febrero de 1965 (a la edad de 58 años), es un filósofo, teólogo y profesor quebequense de origen belga. En 1934, emigró a Canadá para enseñar en la Facultad de Filosofía de la Universidad Laval. De Koninck polemizó con Jacques Maritain en los años 1930, debido a las posiciones “personalistas” expresadas en las obras de este último; crítica a los personalistas por subordinar el bien común, que defiende, a la persona humana. Enseñó filosofía de la ciencia y filosofía de la naturaleza. Fue decano de la facultad de 1939 a 19563, luego en el año 1964-1965. También impartió cursos en la Universidad de Montreal, la Universidad de México y la Universidad de Notre Dame en Estados Unidos. Publicó más de 160 obras de carácter académico y en 1945 cofundó la revista teológica y filosófica *Laval*, todavía en funcionamiento en la actualidad.

¹⁵ *Le Canada français*, 1945, 33(4), p. 297.

del Estado revolucionario de velar sobre la esfera pública. Con esta información, los obispos de Canadá y de los Estados Unidos estaban dispuestos a aceptar la invitación a participar en las fiestas marianas de 1945 en la Ciudad de México.

La organización de las fiestas marianas de octubre de 1945 para celebrar las bodas de oro de la coronación de la virgen de Guadalupe constituye un tercer ejemplo de colaboración significativa. Fue un evento importante: diecinueve arzobispos y obispos de los Estados Unidos y cuatro arzobispos de Canadá aceptaron la invitación del arzobispo Luis María Martínez a participar en el evento en la capital. La llegada a México del legado papal a latere para las fiestas, el cardenal Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve, arzobispo de la ciudad de Quebec, primado de la Iglesia canadiense, constituyó un hecho sobresaliente. Villeneuve y Martínez habían respaldado al primer viaje de estudiantes de Quebec en 1943, cuando el Estado mexicano todavía trataba de oficializar su relación diplomática con Canadá.

Para la organización de las fiestas, Luis María Martínez pidió al Vaticano que Villeneuve fuera nombrado para representar al papa Pío XII en México. Martínez entonces envió a monseñor Miguel Darío Miranda y Gómez dos veces a Canadá, en 1944 y 1945, para organizar el viaje con la arquidiócesis de Quebec; mandó también a la capital de la provincia de Quebec a Antonio Santacruz –jefe de La Base, el “directorio oficioso” de la Unión Nacional Sinarquista– para arreglar las disposiciones finales¹⁶. Con la llegada del arzobispo de Quebec, un príncipe de la Iglesia visitaba oficialmente a la tierra de la virgen morena por primera vez (Excelsior, 1945). México recibió al arzobispo de Quebec con el respeto más alto en ambas capacidades. Como lo explica David A. Brading:

[...] fue la presencia del legado apostólico, el cardenal J. M. Rodríguez Villeneuve (*sic*) arzobispo de Quebec, la que despertó el

¹⁶ *Le Canada français*, 1945, 33(4), pp. 297-298.

entusiasmo del público. El primer príncipe de la Iglesia en visitar México fue reconocido con una cálida recepción a la que correspondió elogiando a los mexicanos por su heroísmo y su aptitud para las artes y las ciencias; auguró un “brillantísimo destino” para el país y saludó a la Ciudad de México como “la Atenas del Nuevo Mundo”. (Brading, 2002, p. 491)

El mensaje central de las bodas de oro quedó bien claro: la conmemoración de la coronación de la Virgen era calcada, más o menos, en el evento original de 1895, lo cual celebró simbólicamente el acercamiento de la Iglesia católica al régimen porfirista. La diferencia más sobresaliente entre ambas festividades fue el número importante de eventos públicos en 1945 (a pesar de la constitución de 1917 que prohibía ese tipo de ostentación devota en las calles de la capital). El gobierno camachista les dio suficiente margen de maniobra para organizar las celebraciones a su gusto.

Representantes de la Iglesia mexicana demostraron su satisfacción frente a la tolerancia del gobierno y dieron las gracias al presidente Manuel Ávila Camacho por el espacio otorgado a los devotos para tomar la palabra en la esfera pública. *La Gaceta Oficial del Arzobispado de México* mencionó que las masas gritaban «viva la Virgen de Guadalupe, viva el cardenal y viva el presidente Camacho!» durante las marchas (*Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, 1945, p. 325). Sin embargo, utilizaron también al evento y la atención internacional para recordar al gobierno (y al mundo) que la situación no era perfecta.

El discurso de recepción oficial del legado papal por el jesuita Julio Vértiz, un miembro de *La Base* y un animador de *El Yunque*, ofrece un buen ejemplo de eso. Vértiz habló en un discurso del papel positivo que puede desempeñar la Iglesia en materias sociales, diciendo que el modelo social del Canadá francés, ese ‘hermano latino’ de América del Norte, este rayo fulgentísimo de la más espléndida luz, era “rico en sugerencias”:

Sí, el Canadá francés nos ofrece un incomparable ejemplo donde la libertad de la persona se realza con la dignidad austera de

las costumbres santamente tradicionales; [...] donde una organización maravillosa triunfa en la escuela católica, en la prensa católica, en la intensísima irradiación misional; donde la vida religiosa prolifera en una variedad riquísima de institutos que responde a todas las necesidades de una sociedad cristiana; donde un catolicismo esencialmente constructivo, progresista y dinámico va a la cabeza de todas las actividades populares y sociales, particularmente de aquellas que tienen como objeto al obrero... —¡Oh gloriosa J. O. C. [Juventud Obrera Católica] permíteme que me enorgullezca nombrándote! —; donde en fin dentro de la práctica más estricta de una verdadera democracia por el uso valeroso de las libertades civiles y políticas ha acabado por impregnar instituciones, leyes y gobernantes con el más puro espíritu cristiano. (Gaceta Oficial del Arzobispado de México, 1945, p. 335)

Por supuesto, los homenajes y los mensajes de bienvenida pueden inclinarse hacia el panegírico y la glorificación, especialmente cuando se celebra la coronación de un icono religioso. Pero la situación de la Iglesia en el Quebec de mediados del siglo XX podía ser la envidia del mundo católico. Programas sociales para los franco-canadienses, como la educación y la salud, estaban administrados por las comunidades religiosas; los sindicatos católicos dominaban la organización de los trabajadores y solamente Italia tenía un índice más alto de sacerdotes por habitantes. (Ferretti, 1999, p. 141). Esa disparidad entre Quebec y México fue bien notada por la Acción Católica Mexicana en una de sus publicaciones:

Canadá—Como es muy bien sabido, este extenso Dominio está formado por dos porciones muy diferentes. La primera es de origen latino y fue colonizada por los franceses de la provincia de Quebec y lugares vecinos a donde llevaron la fe católica; la segunda es de origen inglés, y aunque domina el protestantismo, los católicos tienen muy buen porcentaje. Hay en el Canadá 4.838.881 católicos según datos oficiales y están servidos por 9.806 sacerdotes, que pertenecen al clero secular 6.204 y al clero regular, 3.604. La proporción es de 493 fieles por Sacer-

dotes. [...] México—Nuestra Patria según el superávit entre la natalidad y las defunciones que se registran anualmente debe tener en 1946 algo más de 22.000.000, y según el censo oficial de 1940 el 97 por ciento de sus habitantes son católicos. El número de sacerdotes llega apenas a 3.863. Son Seculares, 3.292, y regulares, 571. ¡La proporción es de un Sacerdote por unas 5.600 personas! (UFCM, 1946)

Así pues, se utilizó durante las celebraciones de las bodas de oro la figura de la Virgen de Guadalupe, el ejemplo católico de Quebec y el prestigio de los dignatarios norteamericanos como capital simbólico para presionar seguramente al gobierno con el fin de extender al máximo las libertades religiosas en México.

Sin embargo, algunos aspectos de la planificación del evento hubieran podido hacer echar chispas a la oposición. Por ejemplo, la prensa internacional observó que la casa en donde Villeneuve fue alojado constituía, de cierta forma, una venganza simbólica contra las fuerzas anticlericales, puesto que la mansión del empresario católico Guillermo Barroso era la antigua casa de un colaborador del presidente Calles, Luis León. En la columna de “Horizon International” de la revista jesuita de Quebec *Relations*, pudimos leer que esa ironía “hizo saltar de gozo al padre Pro en su tumba” (*Relations*, 1945, p. 302). Sin embargo, Villeneuve nunca se jactó públicamente de eso. Si el cardenal canadiense recibió en privado a personas anteriormente asociadas con la violencia religiosa en el país, sus intervenciones públicas subrayaban la importancia de la transigencia con el gobierno.

La prensa mexicana y extranjera subrayó que la organización de estas fiestas constituía un éxito internacional porque: “nuestra patria es una luz, una isla de civilizada tolerancia” (citado en Brading, 2002, p. 491). Con tantas felicitaciones que recibió el gobierno mexicano del extranjero y tantos ejemplos del respeto profundo de los norteamericanos por un símbolo fundamental de identidad mexicana, los católicos podían afirmar resueltamente que “nuestra nacionalidad jamás nos será arrebatada, mientras

la colina del Tepeyac siga siendo el hogar espiritual de nuestra Patria y mientras en ese hogar habite nuestra Madre la Virgen de Guadalupe” (Castro, 1942, p. 5).

APOYAR AL SINARQUISMO DESDE MONTREAL

El último ejemplo de cooperación entre mexicanos de derecha y católicos conservadores de Quebec mencionado en este capítulo es la ayuda mutua entre Antonio Santacruz y el jesuita Joseph Ledit. De origen francés (huyó de Europa en septiembre de 1939 y se refugió en Canadá, donde vivió hasta el final de su vida en 1986), Ledit fue un miembro fundador de la revista jesuita *Relations* en Quebec en 1941. Conoció a Santacruz en 1943 investigando la situación de la oposición al gobierno revolucionario en México. El jesuita desarrolló un gran interés por el movimiento de la *Unión Nacional Sinarquista* (UNS). El sacerdote de Quebec es el autor del libro pro-sinarquista publicado en 1955, *Le front des pauvres* (*El frente de los pobres*). El historiador Jean Meyer considera que Ledit escribió esencialmente un “libro de propaganda [que] compendia la versión de Antonio Santacruz” (Meyer, 2003, p. 315). Ese libro fue traducido después al inglés por Antonio Santacruz y Joseph Ledit, así que al español por Antonio Santacruz. Ledit había publicado textos sobre el anticomunismo en los años 1930 en Europa, y escritos sobre México y sinarquismo en Quebec en los años 1940 y 1950.

El jesuita publicó muchos artículos en la revista *Relations* sobre la situación del catolicismo en México y las peculiaridades del movimiento sinarquista; de 1941 hasta finales de 1945, la revista mensual publicó 34 artículos y reseñas sobre México. La mayoría de los artículos se encuentran en la sección “Horizon internacional” de la revista; México es entonces uno de los temas internacionales más importantes, segundo después de los que tratan de la Segunda Guerra Mundial. Ledit mantuvo las conexiones en México que había forjado desde su primer viaje en 1943 (con

Antonio Santacruz y Carlos Siri, entre otros) y siguió elogiando en la revista las iniciativas católicas encaminadas a contrarrestar las políticas anticlericales del gobierno y la influencia comunista en el país. Ledit no menciona directamente en sus escritos las tensiones vividas internamente dentro de la UNS entre Salvador Abascal y el Consejo Supremo de La Base.

Ledit presenta en sus artículos y libros los objetivos del sinarquismo, objetivos de un movimiento supuestamente unido. Explica que el sinarquismo no es un movimiento político ordinario: “Es una organización que lucha por la restauración en México del orden social destruido por el liberalismo, la pseudodemocracia y la anarquía. [Es una] Unión nacional de todos los mexicanos que buscan un poco de orden” (Ledit, *Relations*, 1942, p. 119).

Defiende el movimiento en febrero de 1943 en contra de las acusaciones de la revista *Times* de los Estados Unidos de ser pro-nazi escribiendo: “Ni Oscar Hellmuth Schreiter ni ningún otro alemán colaboraron en la fundación del sinarquismo; es un movimiento enteramente mexicano. [...] La velocidad con la que los líderes sinarquistas se suceden a la dirección es una de las mejores pruebas del carácter democrático del movimiento” (Ledit, *Relations*, febrero de 1943, p. 50). En sus artículos, Ledit trata de establecer el carácter pacifista de la organización y de alejarla de comparaciones desventajosas con regímenes autoritarios europeos. Explica que el sinarquismo es opuesto al hitlerismo y a los movimientos fascistas. Escribe:

La hispanidad que interesa a los sinarquistas no tiene como lema: “una Raza, una Lengua, una Cultura, una Religión”, pero afirma que América Latina tiene una cultura propia, dos lenguas propias (portugués y español), y que la civilización latinoamericana fue moldeada por el catolicismo. La hispanidad considera que los indios fueron civilizados por los colonizadores españoles y tienen los mismos derechos que los demás. Nos parece que los anglosajones (quizás aún más los anglosajones del *melting pot*) no están en condiciones de criticar esta actitud. A ellos, ciertamente más que a los hispanistas, podemos aplicar el “*Nazi-sounding*

slogan: One Race, One Language, One Culture, One Religion". (Ledit, Relations, febrero de 1943, p. 51)

Por supuesto, en el contexto de guerra, esa explicación era muy importante para legitimar los objetivos del movimiento. De esta forma, según el jesuita, el sinarquismo representaba una influencia positiva en el paisaje político mexicano. Explica también que los sinarquistas ayudaron a la renovación religiosa de México y contribuyeron también a luchar en contra del marxismo que desecristianizaba a las sociedades occidentales según él (la URRS era un aliado en aquel entonces). Dice que ayudaron a transformar la gestión del mundo rural alejándolo del modelo de ejidos, propiedades colectivas de la tierra promovidas por el gobierno desde la Revolución Mexicana. El jesuita escribe: "Un México desorientado, abandonado al desorden y a la anarquía por políticos que sueñan solo con su enriquecimiento personal, podría volverse, en este continente, una cabeza de puente inquietante" (Ledit, Relations, 1943, p. 303). Eso es particularmente importante considerando lo que escribe en *El frente de los pobres*.

Este libro no analiza solamente el movimiento sinarquista; el libro cubre una historia mucho más amplia de resistencia e iniciativas católicas. Culpa a la Revolución Mexicana por la situación tirante y la violencia entre el gobierno revolucionario y los católicos. Cuando Porfirio Díaz se fue del país, Ledit escribe que "los últimos vestigios de tranquilidad abandonaron a México junto con don Porfirio" (Ledit, 1955, p. 28.). El jesuita da muchos detalles sobre los ataques en contra de la Iglesia y de la subsecuente movilización de los católicos para replicar a esta violencia. Concluye que:

Esto es decir que la Constitución no responde de ninguna manera a la realidad nacional; que no puede ser aplicada más que por violencia y bajo un régimen de persecución. Muchos preceptos de la legislación soviética, en particular los que se refieren a los responsables de los edificios destinados al culto, siguieron un año después la obra de los legisladores mexicanos. A este res-

pecto, el México de 1917 estaba a la vanguardia de la revolución mundial. (Ledit, 1955, p. 33)

Según Joseph Ledit, en este contexto, los católicos mexicanos no tenían otra opción que resistir ferozmente contra la transformación de su país. El jesuita afirma en el libro que la Constitución de 1917 “no puede ser aplicada más que por violencia y bajo un régimen de persecución” (Ledit, 1955, p. 33). El libro también cubre la historia de la Cristiada y de Miguel Pro. La forma en que Ledit explica los hechos recuerda a los escritos de Antonio Dragon. Frente a la persecución del gobierno, Ledit explica que los católicos se volvieron mártires por su fe:

Si se les apresaba, morían con la dulce intransigencia de los mártires. El Gobierno tomó la costumbre de exigirles una declaración que en aquellas circunstancias era una apostasía. Una vez, veintitrés de ellos fueron alineados delante de la iglesia de Sahuayo y conminados a gritar: “¡Viva Calles!” Los veintitrés respondieron “¡Viva Cristo Rey!” y cayeron acribillados por las balas. Merecen entrar a la historia con el nombre de “Cristeros”. (Ledit, 1955, pp. 57-58)

Como podemos ver, la Cristiada sirve en *El frente de los pobres* para establecer el carácter heroico de los católicos que tuvieron que defender su fe católica contra un gobierno opresor e inhumano. Los escritos de Ledit no se distinguen por su objetividad.

Una buena parte de este libro *celebra* la gran vitalidad de las asociaciones católicas y la ingeniosidad de sus dirigentes. En relación con la llamada educación socialista, el jesuita celebra lo que hizo la Unión Nacional de Padres de Familia “cuando tuvo que librar una batalla sin descanso [lo que] fue su época más gloriosa” (Ledit, 1955, p. 89). En favor de la educación religiosa, recalca la importancia de la labor de la acción católica; en el capítulo dedicado a la campaña de Tabasco, presenta el importante papel desempeñado por Rodolfo Brito Foucher, explicando que Tomás Garrido Canábal “administró su Estado como sátrapa,

como ladrón y como asesino hasta el día en que el joven Rodolfo Brito Foucher [...], fue a Tabasco y lo hizo huir a pistoletazos” (Ledit, 1955, p. 143). No olvida el papel desempeñado por Salvador Abascal en esta misma historia y lo llama “el héroe de Tabasco” (Ledit, 1955, p. 287).

Ledit escribe sobre la experiencia sinarquista en los últimos capítulos del libro. Expone en “la ascensión mística de la liberación” la historia de la Unión Nacional Sinarquista. Dice que una importante contribución del movimiento fue que:

El sinarquismo le dio a México un ideal contrario a la esperanza comunista, e hizo vibrar en los humildes un sentimiento de dignidad y de confianza en el porvenir de su país, que parecía haber desaparecido para siempre. [...] Al luchar contra la persecución religiosa y contra la tentativa de implantar un modo de vida soviético en el continente americano, los católicos mexicanos lucharon no sólo por sus propias realidades nacionales, sino simple y sencillamente por la libertad. [...] Es posible que México haya dado al mundo una útil lección práctica sobre la manera de hacerle frente al comunismo. (Ledit, 1955, pp. 313, 319)

Para él, esa lección es un gran acontecimiento porque “el México de 1917 estaba a la vanguardia de la revolución mundial” (Ledit, 1955, p. 33). En el contexto de la Guerra Fría, podemos entender por qué la perspectiva de Ledit sobre el sinarquismo expresada en la traducción en inglés de su libro, *Rise of the Downtrodden*, encontró rápidamente un público receptivo en América del Norte durante los años 1950. Por supuesto, las publicaciones de Ledit, su defensa del sinarquismo, fueron muy apreciadas por grupos e individuos de las derechas mexicanas.

COMENTARIOS FINALES

Los casos analizados en este capítulo demostraron que actores influyentes de las derechas mexicanas tuvieron colaboradores

significativos en Canadá, simpatizantes que defendieron sus acciones. Lo expusimos primero con el ejemplo del jesuita Antonio Dragon quien viajó a México después de la ejecución del padre Miguel Pro para recoger información y testimonios con el fin de concienciar a la población en el norte sobre la difícil situación de los católicos en México. Después, vimos cómo los aliados canadienses ayudaron a sostener las ambiciones políticas de Rodolfo Brito Foucher y cómo defendieron su reputación después de su renuncia. En tercer lugar, el papel jugado por el cardenal Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve durante las fiestas marianas de octubre de 1945 demostró la importancia de esta colaboración en este momento particular. Finalmente, observamos que los escritos de Joseph Ledit sobre el sinarquismo defendieron el movimiento frente a un público norteamericano crítico de sus orientaciones ideológicas.

La importancia de esta colaboración transnacional se puede apreciar mejor con la ayuda de la historia conectada. La historia conectada pretende estudiar las conexiones y contactos entre comunidades inicialmente opuestas geográficamente que no son parte de un mismo imperio o de un mismo bloque político o económico (Gruzinski, 2001; Gruzinski, 2012; Srahmanyam, 1997). Así, pretende producir una contra narrativa en relación con una historia oficial. En cuanto a los ejemplos mencionados en esta presentación, la historia conectada entre actores mexicanos y de Quebec opera la misma lógica: personas de ambas sociedades colaboran, pero generalmente con objetivos diferentes; para oponerse a las políticas del gobierno revolucionario en México y para defender la posición dominante de la Iglesia en Quebec o fortalecer el nacionalismo quebequense. Obviamente, hubiera sido relevante mejorar este estudio analizando más profundamente los intereses de los canadienses en mantener estas conexiones. Podríamos comprender mejor la importancia de las redes transnacionales para apoyar las acciones de las derechas.

REFERENCIAS

- Ancil, P. (1988). *Le rendez-vous manqué. Les Juifs de Montréal face au Québec de l'entre-deux-guerres*. Institut québécois de recherche sur la culture.
- Armstrong, C. y Nelles, H. V. (1988). *Southern Exposure: Canadian Promoters in Latin America and the Caribbean 1896-1930*. University of Toronto Press.
- Baños Ramírez, O. (2002). *El catolicismo social, un tercero en discordia. Rerum Novarum, la cuestión social, y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*. El Colegio de México.
- Bourassa, H. (1916). *Hier, aujourd'hui, demain*. Montréal.
- Bourassa, H. (1919). *Le Canada apostolique: revue des œuvres de missions des communautés franco-canadiennes*. Bibliothèque de l'Action française.
- Brading, D. A. (2002). *La Virgen de Guadalupe: Imagen y tradición*. Taurus.
- Ceballos Ramírez, M. (1991). *El catolicismo social, un tercero en discordia. Rerum Novarum, la cuestión social, y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*. El Colegio de México.
- Demers, M. (2014). *Connected Struggles: Catholics, Nationalists, and Transnational Relations between Mexico and Quebec, 1917-1945*. McGill-Queen's University Press (MQUP).
- Demers, M. (2021). La défense des droits humains au cœur de la mission en Amérique latine. En C. Foisy, B. Dumons y C. Sorrel (eds.), *La mission dans tous ses états (XIXe-XXIe siècle). Circulations et réseaux transnationaux* (pp. 213-234). Peter Lang Verlag.
- Dezalay, Y. y Garth, B. (2002). *The Internationalization of Palace Wars: Lawyers, Economists and the Contest to Transform Latin American States*. University of Chicago Press.
- Dragon, A. (1928). *Pour le Christ-Roi. Miguel-Augustin Pro de la Compagnie de Jésus. Exécuté au Mexique le 23 novembre 1927*. Imprimerie du Messenger.
- Dragon, A. (1936). *Au Mexique Rouge. Maria de la Luz Camacho, première martyre de l'Action catholique*. L'Action Paroissiale.

- Ellstrand, N. (2022). *Reclaiming the Patria: Sinarquismo in the United States, 1936–1966*. [Disertación doctoral, Universidad Loyola Chicago].
- Ferretti, L. (1999). *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Boréal.
- Gérin-Lajoie, P. (1950). *Constitutional Amendments in Canada*. University of Toronto Press.
- Gruzinski, S. (2001). Les mondes mêlés de la Monarchie catholique et autres “connected histories”. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 56(1), 85–117.
- Gruzinski, S. (s. f.). *L'Aigle et le Dragon. Démesure européenne et mondialisation au XVIe siècle*. Fayard.
- Keck, M. E. y Sikkink, K. (1998). *Activists beyond borders: Advocacy networks in international politics*. Cornell University Press.
- Lapointe, M. y Vézina, C. (2008). El México rojo y la Cristiada en la mira de los diarios de Quebec 1926–1929. En J. Meyer (ed.), *Las naciones frente al conflicto religioso en México*. Tusquets Editores.
- Ledit, J. (1954). *Le front des pauvres*. FIDES.
- Ledit, J. (1955). *El Frente de los Pobres*. Spes.
- Levitt, P. y Khagram, S. (2008). Constructing Transnational Studies. En *The Transnational Studies Reader: Intersections y Innovations*. Routledge.
- Lomnitz-Adler, C. (2001). *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*. University of Minnesota Press.
- Mabry, D. J. (1982). *The Mexican University and the State: Student Conflicts, 1910–1971*. Texas A&M University Press.
- Maurault, O. (1945). *Le Mexique de mes souvenirs*. Éditions des Dix.
- Meyer, J. (2003). *El sinarquismo, el cardenismo y la iglesia: 1937–1947*. Tusquets Editores.
- Meyer, J. (2008). *La cruzada por México. Los católicos de Estados Unidos y la cuestión religiosa en México*. Tusquets Editores.
- Pattee, R. y el Inter-American Committee (eds.). (1944). *The Catholic Revival in Mexico*. The Catholic Association for International Peace.

- Pimentel, R. J. A. (2022). *From Secret War to Cold War: Race, Catholicism, and the Un-Making of Counterrevolutionary Mexico, 1917–1946*. [Disertación doctoral, Universidad Yale].
- Redinger, M. A. (2005). *American Catholics and the Mexican Revolution, 1924–1936*. University of Notre Dame Press.
- Solís Nicot, Y., Butler, M. y Foulard, C. (eds.). (2020). *Cruce de fronteras: la influencia de Estados Unidos y América Latina en los proyectos de nación católicos en México, siglo XX*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Subrahmanyam, S. (1997). Connected Histories: Notes Towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia. En *Beyond Binary Histories: Re-imagining Eurasia to c.1830* (pp. 289–315). University of Michigan Press.
- Young, J. G. (2015). *Mexican Exodus: Emigrants, Exiles, and Refugees of the Cristero War*. Oxford University Press.

Archivos

- Del Río y Cañedo, F. (1944, 31 de octubre). *Carta del embajador Del Río y Cañedo al presidente de México sobre el viaje de Brito Foucher a Quebec*. Acervo Histórico Diplomático de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México (AHDSRE), II/823 (71)/15136, Brito Foucher, Rodulfo. Lic. (Rector de la Universidad de México). Una copia se encuentra en el Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México (AHUNAM), III-701-6, Rodulfo Brito Foucher.
- Turgeons, W. F. A. (1944–1945). *Visit to Mexico of group of Canadian students*. Library and Archives Canada (LAC), RG-25, 3275.

Hemerografía

- Anónimo. (1944, 21 de agosto). Au Mexique avec l'Union culturelle. *La Patrie*.

- Anónimo. (1944-1945, 16 de mayo-14 de marzo). Historia de la Unión cultural México–Canadá francés. *ACRLG, P40/C4,1, Documents officiels de l'Union des Latins d'Amérique*.
- Anónimo. (1945). *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, 37(12).
- Anónimo. (1945). L'Université Laval et le Mexique. *Le Canada français*, 33(4).
- Anónimo. (1945). Recepción. *Acción*, 10(11-12).
- Anónimo. (1945, 5 de octubre). S. E. el Cardenal Villeneuve llega a territorio nacional. *Excelsior*.
- Castro, E. (1942). Nuestra nacionalidad y la Virgen de Guadalupe. *Juventud*, 12(12), 5.
- Demers, M. (2010). L'autre visage de l'américanité québécoise. Les frères O'Leary et l'Union des Latins d'Amérique pendant la Seconde Guerre mondiale. *GLOBE. Revue internationale d'études québécoises*, 13(1), 125-146. <https://doi.org/10.7202/044642ar>
- Ledit, J. (1942, mayo). Synarchistes. *Relations*, 17, 119.
- Ledit, J. (1943, noviembre). Horizon international: Mexique. *Relations*, 59, 50, 303.
- Ledit, J. (1945, noviembre). Horizon international: Mexique. *Relations*, 302.
- Martínez, A. M. (2021). Catholic Monroeism: US Support for the Catholic Church During the Mexican Revolution, 1914–1929. *US Catholic Historian*, 39(1), 49-69. <https://doi.org/10.1353/cht.2021.0002>
- Ortega, J. (1938, enero). Noticias de la Prov. de México, no 77. *Archivo Histórico de la Provincia de México de la Compañía de Jesús*.
- Unión Femenina Católica Mexicana (UFCM). (1946, 1º de mayo). “...y los operatorios son pocos.” *Boletín mensual de la junta central de la Acción Católica Mexicana*, 9(1), 1916-1918.*
- Young, J. G. (2012). Cristero Diaspora: Mexican Immigrants, the U.S. Catholic Church, and Mexico's Cristero War, 1926-29. *The Catholic Historical Review*, 98(2), 271–300. <https://doi.org/10.1353/cat.2012.0149>

- Young, J. G. (2017). Knights and Caballeros: Cross-border Catholic Activism During Mexico's Cristero War. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 33(2), 245-271. <https://doi.org/10.1525/MSEM.2017.33.2.245>
- Young, J. G. (2022). Fascists, Nazis, or Something Else?: Mexico's Unión Nacional Sinarquista in the US Media, 1937-1945. *The Americas*, 79(2), 229-261. <https://doi.org/10.1017/tam.2021.142>

CAPÍTULO 5

Trasnacionales de la fe. *The Family o Fellowship y Capitol Ministries (1930-2024)*

Nora Pérez Rayón y Elizundi*

INTRODUCCIÓN

La religión fue considerada por la sociología hasta mediados del siglo XX una dimensión vinculada a la tradición, que con la modernización sería relegada a la vida privada y con el proceso de secularización sería cada vez más marginal en el desarrollo de los acontecimientos hasta su eventual desaparición¹. La realidad histórica ha desmentido a los teóricos de la secularización en varios de sus más importantes supuestos y si bien, hay una tendencia hacia un mundo más secularizado, esto ha constituido más una readecuación de la religiosidad, que su desaparición. En términos

* Profesora-investigadora del Departamento de Sociología. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco.

¹ Para los teóricos de la secularización de la tradición weberiana la secularización acompañaba a la modernidad e implicaba la diferenciación de actividades en la vida social y asumía a la religión como una más de las esferas al lado de la política, la economía, la educación, la medicina, la moral. Además contempla un proceso de desacralización o desencantamiento de un mundo en el cual la religión funcionaba como centro ordenador y controlador. El desarrollo del pensamiento racional y la racionalidad de valores llevaría a la privatización de lo religioso y su separación de la esfera pública, así como el declive de las prácticas religiosas hasta llegar a su eventual desaparición (Weber, 2012).

cuantitativos, la inmensa mayoría de la población mundial hoy en día sigue siendo religiosa y cuenta con una mayor y más diversificada oferta de opciones. El proceso resultó mucho más complejo, multidimensional y dista de ser lineal (Blancarte, 2008).

Judith Boxer ha planteado que las identidades colectivas organizadas alrededor de ejes primordiales religiosos o étnicos, se convierten en núcleos de articulación de grupos que se expresan en movimientos sociales que reclaman espacios públicos y “no son efectos marginales de procesos políticos y económicos estructurales que desaparecerían con la modernización” (Boxer, 2008, p. 60).

Hoy en día somos testigos de un fortalecimiento a nivel internacional de los autoritarismos y un debilitamiento de las democracias. Las organizaciones de las derechas civiles y religiosas se han fortalecido, además, sus instituciones, partidos y movimientos participan con éxito en procesos electorales democráticos. (Applebaum, 2021; Levittsky y Ziblatt, 2018).

El contexto en el cual se desarrollan y fortalecen estas organizaciones, a partir de las últimas décadas del siglo XX, se caracterizó por el aceleramiento del proceso de globalización, entendido como una revolución en la tecnología, la informática y los medios de comunicación de masas que llevó al crecimiento de la producción y el comercio mundial, pero también a una mayor concentración de la riqueza, que dejó al margen a amplios sectores sociales.

Las organizaciones de las derechas civiles y religiosas se han fortalecido y sus instituciones, partidos y movimientos participan exitosamente en elecciones. No constituyen un bloque monolítico hay matices y diferencias significativas marcadas por los tiempos, los espacios y los marcos culturales en que se desarrollan.

El enfoque de la historia transnacional aportó elementos que orientaron la presente investigación. Esta constituye una propuesta abierta que incluye el estudio de los espacios estatales, pero su objetivo central es entender los fenómenos que resultan de la interacción de varios estados en torno a problemas específicos.

Pierre-Yves Saunier define a la historia transnacional como “un enfoque relacional” que estudia los entrelazamientos o conexiones entre entidades políticas y sociedades, relacionadas con un tema específico e incluye el análisis de las transferencias culturales. Se nutre de disciplinas como la sociología, la geografía, la economía y la politología. Examina circuitos de toda clase promovidos por gobiernos, organizaciones sociales e individuos con objetivos comunes que traspasan las fronteras. Las relaciones o conexiones entre los actores tienen consecuencias y producen transferencias culturales².

La metodología utilizada en esta investigación delimita los términos temporales y espaciales de la investigación: Estados Unidos desde 1930 hasta el presente, así como los actores principales, que en el caso que nos ocupa son: los gobiernos tanto republicanos como demócratas por un lado y las organizaciones sociales con agendas de extrema derecha religiosa, por el otro. El objetivo es analizar las conexiones que establecen dichos actores a nivel nacional y transnacional en la promoción de sus intereses políticos, económicos e ideológicos, así como sus resultados. A su vez se muestran las diferencias entre las propias organizaciones que son el objeto de estudio en este artículo.

En cuanto a las fuentes el trabajo se apoya en libros de reciente publicación, artículos en revistas especializadas, discursos, entrevistas y notas de la prensa, así como una revisión de algunos textos publicados por una de las organizaciones.

Este capítulo analiza dos organizaciones político-religiosas que tuvieron origen en los Estados Unidos y que forman parte de una galaxia conocida como ultraconservadora, ultraderecha, derecha radical, derecha alternativa (*Alt Right*), extrema derecha o fundamentalista. No se trata de un bloque monolítico, hay matices y diferencias significativas entre ellos e incluso un debate conceptual sobre la pertinencia de utilizar uno u otro concepto.

² Véase Pasamar Alzuria (2024).

Para efectos de esta investigación optamos por utilizar la categoría de extrema derecha como la define el historiador y politólogo Steven Forti: “una gran familia global con lazos transatlánticos y un sinfín de *think tanks*, fundaciones, instituciones y asociaciones que en las últimas décadas, ha ido tejiendo una tupida red que promueve una agenda compartida, además de mover sumas ingentes de dinero. El objetivo central de esa agenda es alcanzar el poder político para transformar a todos los niveles de gobierno, a la sociedad y a la cultura” (Forti, 2023 y 2024).

Entre algunos de los rasgos compartidos por esa agenda de extrema derecha a nivel internacional estarían: una visión del mundo maniquea que lo divide en buenos y malos, son defensores a ultranza de la identidad nacional (con tintes racistas) y por tanto antimigrantes. Utilizan el discurso del miedo frente al otro; el diferente. Desconfían de los avances científicos y el cambio climático. No simpatizan con acuerdos y organizaciones multilaterales (ONU, Unión Europea). Defienden la familia patriarcal, condenan el aborto, rechazan la homosexualidad y son contrarios a políticas de género y movimientos feministas.

Comparten dicha agenda con corrientes religiosas afines que se mueven al interior de instituciones católicas, protestantes o judías denominadas fundamentalistas. Interpretan literalmente los textos sagrados y los consideran ahistóricos, válidos en cualquier tiempo o lugar. Construyen alianzas, comparten redes sociales y se apoyan mutuamente.

¿Por qué es importante conocer a las organizaciones exitosas de la extrema derecha como The Family y Capitol Ministries? ¿Sus orígenes, su ideología, su organización, sus recursos, sus objetivos a corto y largo plazo, su difusión internacional, sus tácticas y estrategias? ¿Cómo y por qué se han fortalecido en las últimas décadas y tienen mayor presencia en escenarios políticos de distintas latitudes? ¿En qué sentido una visión comparativa de estas “transnacionales de la fe” contribuye a enriquecer las perspectivas de análisis sobre su impacto social y económico?

CONTEXTO NORTEAMERICANO

En las últimas décadas del siglo xx, en los Estados Unidos, el proceso de globalización y la revolución tecnológica tuvo como resultado un incremento nacional de la producción y el comercio. Junto con la implementación del modelo neoliberal hacia 1980 se dio un proceso de concentración acelerada de la riqueza en un porcentaje muy limitado de la población. Se provocó un debilitamiento de la movilidad socioeconómica de las clases medias, columna vertebral del modelo político económico de los Estados Unidos. Las consecuencias en cuanto a la falta de inversión en infraestructura, en mejoras a la educación pública, en servicios de salud y otros sembraron temores y cimbraron la otrora certeza del “sueño americano” (Huffington, 2012).

Cabe destacar, la importancia de la religión en la vida de los estadounidenses, que los distingue hoy del resto de los países modernos y desarrollados. Si bien se ha incrementado el porcentaje de quienes no pertenecen a denominaciones religiosas, así como de agnósticos y ateos, hasta un aproximado 20% y más del 50% siguen siendo protestantes, un sector mayoritario de los cuales, se han afiliado a denominaciones “cristianas evangélicas” o pentecostales y neopentecostales; el resto son protestantes liberales; un 20 o 25% son católicos que se dividen a su vez entre conservadores y liberales (Selcher, 2022, pp. 10-12)³.

³ En la composición religiosa de los votantes estadounidenses en 2022, los protestantes volvieron a representar la mayoría de los votantes republicanos (59%), mientras que estos mismos constituyeron un tercio de los votantes demócratas (39%). Después se encuentran los grupos católicos con el 21% que votaron por el Partido Republicano y el 17% por el Demócrata. Aunque los protestantes negros siguen representando una parte más sustancial de los votantes demócratas que los republicanos (12% frente al 1%), la proporción de votantes republicanos que son protestantes y tienen un origen racial o étnico distinto al negro o al blanco creció ligeramente en 2022 (hasta el 8%, frente al 5% de los tres ciclos electorales anteriores). Véase los datos de Pew Research Center, disponible en https://www.pewresearch.org/politics/2023/07/12/demographic-profiles-of-republican-and-democratic-voters/pp_2023-07-12_validated-voters_3-06/ (consultado el 25 de marzo de 2024).

En los Estados Unidos hay un elemento de peso que contribuyó al conservadurismo, como una reacción a la “revolución cultural de la década de 1960”, en la cual se cuestionaron estructuras tradicionales de autoridad (familia, escuela, identidad juvenil, la píldora anticonceptiva y la explosión de la sexualidad, la discriminación y segregación racial o de género mujeres u homosexuales) que sacudían los referentes principales de los movimientos fundamentalistas religiosos. La guerra del Vietnam y la derrota, así como la proliferación de plantas nucleares que contribuían a reforzar temores.

¿Qué diferencias se aprecian entre la nueva y la vieja derecha en los Estados Unidos? Hasta la década de 1970 ésta última encabezó una lucha por la defensa de objetivos específicos (la familia patriarcal, el estudio de la biblia en las escuelas, la oposición al darwinismo, la condena al aborto y a la homosexualidad...), preocupados por lo que sus líderes consideraban un alejamiento de la sociedad de sus valores religiosos históricos y tradicionales, ante la acelerada industrialización de los Estados Unidos hacia principios del siglo XX. Si bien tuvieron algunos logros a través de movilizaciones y presiones políticas, permanecieron en los márgenes de la “Mainstream” o principal arena política (Pérez Rayón, 2018, pp. 281-311).

La denominada “Nueva Derecha” norteamericana se propuso un proyecto mucho más ambicioso, a lo que contribuyeron tanto la revolución tecnológica como el modelo neoliberal. Se trataba de penetrar en las instituciones del Estado, es decir los poderes legislativos, ejecutivos y judiciales, a nivel federal, estatal y municipal, con miembros o simpatizantes de sus organizaciones e ideología. Había que formar estudiantes y universidades, investigadores y “think tanks”, así como una burocracia a nivel nacional, estatal y municipal identificada con su visión del mundo y sus valores.

Lograron integrarse a la “Mainstream” como actores principales, integrando los objetivos de la vieja derecha a su proyecto

de alcances nacionales e internacionales. Se impulsó una cosmovisión bíblica fundamentalista (el libro sagrado interpretado de forma literal, válido en todo tiempo y lugar; la palabra de Dios) y de ahí la concepción de la historia lineal: hay una creación (el Génesis) y un Juicio Final; se fortaleció el nacionalismo y el patriotismo; apoyaron una nueva visión de la historia de Estados Unidos al concebirlo desde su origen como una nación cristiana fundada por blancos protestantes, con la obligación de defender la religión como fundamento de su existencia; la familia tradicional; regresar a Dios a las escuelas públicas; fomentar las “home schools” y el creacionismo frente a la teoría de la evolución; luchar contra el aborto (revertir las leyes como la que a principios de los años 1970 legalizó el aborto a nivel federal); asumir la homosexualidad y el feminismo... (George, 2013, pp. 149-153). La Nueva Derecha en Estados Unidos se propone relegitimar “el excepcionalísimo norteamericano” y “el destino manifiesto”, frente a lo que consideran un debilitamiento de la imagen de su lugar en el mundo con el fin de recuperar e impulsar el poder político y económico de los Estados Unidos en un mundo amenazado por China, humillado por Irán y los terroristas islámicos (Selcher, 2022).

THE FAMILY

El fundamentalismo norteamericano es un “melting pot” donde se mezclan un número importante de posicionamientos políticos y teológicos –fundamentalistas tradicionales y evangélicos, pentecostales y católicos romanos–. Con distintas modalidades algunas de ellas priorizan colaborar o ponerse al servicio de los intereses del gobierno norteamericano. “No se trata ya de conquista del territorio, sino de la conquista espiritual de las mentes y los corazones, que conlleva la promoción de los intereses económicos y políticos de gobiernos y grandes empresarios más

allá de las fronteras nacionales” (Sharlet, 2008)⁴. Es el caso tanto de The Fellowship o The Family, como el de Capitol Ministries.

Sharlet plantea que hay una corriente fundamentalista que con frecuencia pasa inadvertida a observadores seculares, que corre desde el fin del famoso juicio conocido como el “Monkey Trial” a mediados de la década de 1920 que puede apreciarse como la vanguardia de movimientos religiosos fundamentalistas del siglo xx. Dicha facción demandaba desde entonces “...un liderazgo encabezado por Dios” como objetivo fundamental. Esto se pretende lograr a través de líderes seculares preparados por la fe para avanzar en la construcción del reino de Dios aquí y ahora (Sharlet, 2008, p. 337). Sus miembros fueron identificados como fundamentalistas; constituyeron por décadas una parte marginal dentro del mundo protestante norteamericano, pero como ya señalamos, desde fines de la década de 1970 se han ido colocando en el “Mainstream” del conjunto de denominaciones religiosas en los Estados Unidos.

⁴ Jeff Sharlet ha hecho una ambiciosa investigación con base en la observación participante, revisión de archivos, entrevistas y material fotográfico cuyo resultado fueron, principalmente, dos libros publicados, respectivamente en 2008 y 2010: *The Family* (Sharlet, 2008) y *C. Street: The Fundamentalist Threat to American Democracy*, (Sharlet, 2010) (también fueron llevados como serie a Netflix). Han sido objeto de diversas reseñas que han señalado algunas imprecisiones, pero coinciden en el valor de información obtenida en ricas fuentes primarias y su contribución al del fundamentalismo religioso. Para reseñas, véase, entre otras, *La Journal of Church and State* de la Universidad de Oxford que se ocupa de lo que se ha llamado el “tema más importante de la historia de Occidente”. Busca estimular el interés, el diálogo, la investigación y la publicación en el amplio ámbito de la religión y el estado. Publica estudios constitucionales, históricos, filosóficos, teológicos y sociológicos sobre la religión y el cuerpo político en varios países y culturas del mundo, incluido Estados Unidos. También la “La mafia cristiana”, en *Letras Libres...* (no se encontró referencia en la red de internet), (McGee, 2008, pp. 69-70; Scagliotti, 2008, pp. 42-44; Long, 2013, pp. 360-362).

ORÍGENES E IDEOLOGÍA DE *THE FELLOWSHIP* O *THE FAMILY*

Historia

La historia de The Family se remonta a mediados de la década de 1930 en el periodo presidencial del presidente Franklin D. Roosevelt y la política del New Deal. Sus políticas keynesianas dirigidas a combatir los efectos de la depresión económica de 1929, a través de una refuncionalización del Estado y su intervención en la economía (“welfare state”), fueron interpretadas por los conservadores y fundamentalistas religiosos como un giro ideológico hacia el socialismo comunista.

En estos años, un ministro religioso recién emigrado de Noruega, Abraham Vereide (Grubb, *et al.*, 1961), reunió a un pequeño grupo de empresarios y políticos, que compartían sus temores, a crear un frente para resistir la amenaza que a su juicio llevaba al país en dirección equivocada. Informó a su pequeño auditorio que Dios se le había aparecido y le pidió que formara una organización con el objetivo de preparar una élite de futuros líderes cuya misión sería transformar al gobierno y a la sociedad norteamericana en la cosmovisión religiosa fundamentalista y asumiendo la doctrina del “destino manifiesto” (con más de un siglo de historia), llevarlas a todos los países del mundo: International Christian Leadership. No se trataba de un fundamentalismo popular o de masas, sino de una vanguardia al más alto nivel conformada por un grupo limitado de líderes políticos, económicos y militares quienes serían vehículos de Dios para establecer el reino de Dios en la tierra. Vereide ministro metodista soñó con un imperio universal cristiano. El poder de la The Fellowship era informal y transformador, actuaba sobre la conciencia de caudillos carcomidos por la corrupción (López Astilleros, 2019).

Tras la muerte de Vereide en 1969, Doug Coe asumió el liderazgo de The Family durante casi 50 años hasta su muerte en

2017 y la llevó a lograr un éxito insospechado, hasta su muerte en 2017. Douglas Evans Coe nació en Oregon en 1928. Obtuvo una Licenciatura en Ciencias en la Universidad de Willamitte donde tuvo un despertar religioso que le llevó a difundir ideologías evangélicas en su estado natal. Se desempeñó como ministro laico de la Iglesia. Coe se vinculó con *Young Life*, un ministerio juvenil del campus universitario, en Salem, Oregon. Luego inició junto a Roy Cook un capítulo de *InterVarsity Christian Fellowship* (Tercer Ángel, 2019). Ambos participaron en varios grupos de laicos y se vincularon con *The Navigators*, también en Salem⁵. La importancia que estas organizaciones daban a la expansión internacional de su ideología marcó el futuro de Coe Doug.

Abraham Vereide visitó Salem en 1958 y ahí conoció a Coe quien ya era asistente personal del cofundador de International Christian Leadership Circle, en Washington, D.C. Hacia 1963 Coe era asistente de dirección de ICL, trabajando directamente con Vereide, Wallace Haines, Clifton Robinson y Richard C. Halverson, los ejecutivos del ministerio global. Coe fue entrenado por Jim Rayburn y Lorne Sannny en memorización, estudio y enseñanza de la Biblia. Convivió con Billy Graham, invitado frecuente en la casa de Vereide. Desde 1969 fungió como sucesor y líder indiscutible de The Family. En 2005, Coe fue considerado por la Revista Time Magazine, uno de los evangelistas más influyentes en los Estados Unidos, a pesar de mantener por decisión propia un bajo perfil, le llamaban el “Billy Graham silencioso” (Tercer Ángel, 2019)⁶.

⁵ The Navegators es una organización cristiana mundial fundada por Dawson E. Trotman especializada en el entrenamiento para compartir su fe cristiana en el país y en el mundo. Hoy cuenta con más de 4 600 miembros en más de 100 países con el objetivo de “hacer avanzar el evangelio de Jesús y su reino en las naciones a través de generaciones espirituales de trabajadores que viven y discípan entre los perdidos” y para ello proporcionan folletos de estudio bíblico y libros impresos por su grupo editorial Nav Press.

⁶ William Franklin Graham Jr. (1918- 2018) fue un predicador evangelista estadounidense y un ministro bautista. Graham alcanzó el estatus de celebridad al emitir sus sermones en la radio y la televisión. Predicó personalmente

Coe compartió el legado ideológico de Vereide, pero le imprimió su sello particular. En primer lugar, decidió que la organización debía sumergirse y funcionar en una semi clandestinidad, lo invisible la haría más influyente. Por otro lado, su objetivo era “un imperialismo espiritual” que acompañaría y promovería la visión religiosa fundamentalista junto a la promoción de sus intereses económicos, un capitalismo bíblico (Sharlet, 2008, p. 3).

La decisión sobre su invisibilidad no puede ser ajena al contexto de fines de la década de 1960 caracterizada como una revolución cultural que implicó, desde la lucha por los derechos civiles de los afroamericanos, cuestionamientos a la familia tradicional e impulso a las reivindicaciones feministas, el reconocimiento a los derechos de minorías homosexuales, la defensa del medio ambiente, la liberación sexual. Ante este empoderamiento de causas que cuestionaban los marcos de referencia del fundamentalismo, la invisibilidad constituía una estrategia de defensa y conflictos que pudieran derivarse de enemigos ideológicos movilizados. *The Family* protegía a sus miembros del escrutinio público. Se vivía un proceso de antiautoritarismo y democratización del cual los fundamentalistas se sentían marginados y no eran muy bien vistos por la mayoría de la sociedad. Esto cambiaría a partir de los años 80 y la llegada de Ronald Reagan a la presidencia de Estados Unidos. Se observa a partir de ahí, un incremento del conservadurismo y de la religiosidad.

Los seguidores de *The Family*, se definen a sí mismos como la “vanguardia” y como responsables de cambiar al mundo para lo cual solo se necesita el poder de un pequeño grupo de agentes clave. El proyecto de *The Family* a largo plazo es instaurar el “Reino de Dios en la tierra”. La meta es el empoderamiento, pero no para beneficio personal sino para Dios (Sharlet, 2008, p. 57). *The Fellowship* se enfoca no en la idea de salvación para todos,

el evangelio a millones de personas. Según su equipo, más de 3,2 millones de personas han respondido la invitación de aceptar a Jesucristo como su salvador personal en las campañas de evangelización, a menudo, con el himno de llamamiento *Tal como soy*.

sino en el cultivo de los poderosos hombres clave escogidos por Dios para dirigir los asuntos de las naciones. El grupo considera a sus miembros como los “nuevos elegidos” (Sharlet, 2008, p. 27).

Para Coe la llave que abriría todas las puertas era la presentación de Jesús como el salvador, un Jesús personal, un amigo que siempre te acompaña y está contigo. No era necesario un conocimiento profundo de los textos bíblicos para que Jesús estuviera contigo: aceptarlo y obedecerlo era suficiente. Entendía que los líderes políticos, empresariales o militares no tendrían un interés suficiente en un conocimiento profundo de la biblia y estarían satisfechos con algunas lecturas de los evangélicos. Su lema era *Jesús plus nothing* (Sharlet, 2008, pp. 87-284). Su Jesús se presenta como amigo y compañero siempre presente, pero ese Jesús es un líder fuerte, activo, varonil, emprendedor.

El Cristo de Coe no proponía un tipo de socialismo que fuera atractivo a los pobres, sino un modelo económico capitalista, encabezado por un grupo de líderes clave que compartirían sus riquezas siguiendo y obedeciendo las instrucciones de Dios, es decir a través de ellos se cumplía la voluntad de Jesús. Pero para ellos el pobre no son los miles de pobres viviendo en los guetos de Washington, sino se refieren a los pobres de espíritu aun cuando sí participan en algunas obras de beneficencia (Sharlet, 2008, pp. 26-27).

The Family no se va a preocupar por los pecados personales o por temas como el aborto y la pornografía, sino se plantea una lucha en defensa de la civilización cristiana y no la moralidad individual. “No hay más autoridad que Dios y las que existen han sido instituidas por Dios” (Sharlet, 2008, pp. 26-27; Phillip, 2016). Respecto a la mujer se advierte la ausencia de la participación de ellas en las actividades de la organización (Povost y Archer, 2019).

La predestinación es fundamental para su concepción de la economía y la política. Los reyes son violentos, se equivocan y abusan de las mujeres. Pero están dotados de la gracia de la elección, pilar del credo protestante (López Astilleros, 2019). *The Family* se plantea la importancia de la obediencia y la sumisión a las autoridades (Phillip, 2016).

Organización

Desde su fundación, *The Family* siempre se ha organizado alrededor de hombres vinculados al poder: legisladores, funcionarios públicos y jueces, así como de grandes empresarios, entre otros, del petróleo e industrias aeroespaciales, así como de la industria de armamento se encuentran entre sus benefactores (Sharlet, 2008, p. 19).

The Fellowship funciona a base de células, grupos de liderazgo con miembros de las elites no deseosas de participar en el “*mass meeting approach*” del fundamentalismo populista. Las células tenían como función lograr los acuerdos y alianzas que no podían lograrse con la maquinaria legislativa. Una célula debía convertirse en un grupo de creyentes invisible del cual surgieran acuerdos a los que se llegaban a través de la fe y la oración alrededor de la persona de Jesús Cristo; proceso que llevaría a la realización de acciones concretas y que su ejecución no pudiera ser vinculada a ninguna organización centralizada (Sharlet, 2008, pp. 19-20).

Un importante centro de actividades de *The Family* se encuentra en Arlington, Virginia, en una propiedad conocida como *The Cedars*, una propiedad en el estado de Virginia que adquirieron en 1978 con un millón y medio de dólares donados entre otros por Tom Philipps, entonces CEO del industrial de las armas Raytheon, varios ejecutivos del petróleo y de Clement Stone el hombre que financió la campaña para insertar *Under God* en la *Pledge of Alliance* (Sharlet, 2008, p. 26). En este espacio se forman jóvenes futuros líderes de la organización y su ideología; y a la vez funciona como espacio de encuentro, socialización, contactos y negociaciones privadas de políticos, militares y empresarios nacionales y extranjeros conservadores. Coe y familia tienen también su casa en esos terrenos. Cuentan también con otra propiedad en el centro de Washington. Una casa conocida como *C Street* que funciona como residencia que renta habitaciones a algunos congresistas. Está registrada como Iglesia y exenta de impuestos. Funciona también como punto de reunión cerca del Capitolio.

The Family mantiene una base de datos celosamente guardada de sus asociados, miembros y hombres clave, pero no proporciona credenciales, no cobra cuotas oficiales y se solicita a sus miembros no hablar del grupo o de sus actividades ni dejar constancias escritas. Hay un cuerpo de 14 directores que incluye a un ejecutivo del petróleo, un contratista de la defensa y funcionarios del gobierno norteamericano, todos sin sueldo. Hacia arriba y hacia abajo de la jerarquía se movían millones de dólares como donaciones o préstamos a cientos de personas. En palabras de Coe: “Yo doy o presto dinero a cientos de personas, o hago que mis amigos lo hagan”. Cada grupo conectado con The Family conecta fondos de manera independiente (Sharlet, 2008, p. 22).

El único evento público de The Family es el “Desayuno Presidencial de Oración”, “National Prayer Breakfast” establecido desde 1953 en el Hotel Hilton en Washington, al que han asistido todos los presidentes. Este evento lo organizan 33 miembros del Congreso que están directamente vinculados a The Fellowship Foundation, especializado en las luchas espirituales de los poderosos. Alrededor de 3000 dignatarios representantes de naciones e intereses corporativos pagan 425 dólares por asistir. Algunos se quedan unos días más para asistir a seminarios. Tras el desayuno se organizan eventos especializados para ejecutivos en los negocios del petróleo, defensa, seguros y banca (Sharlet, 2008, pp. 22-23)⁷. Los eventos públicos tenían dos objetivos: declarar al mundo la relevancia de Dios en la vida del “establishment” y reclutar pequeños grupos, lejos de la publicidad para discutir problemas delicados. Predominaban republicanos y casi no invitaban a cristianos liberales (Sharlet, 2008, p. 227).

⁷ Se invitan aproximadamente 8000 y asisten unos 3000 originarios de 170 países (Sharlet, 2008, pp. 22-23). M. Henry Kame, Tribuna Internacional, Mundo Ver cita, Opinión. *The National Prayer Breakfast* está bajo una nueva dirección, distanciando el evento de décadas de la organización secreta que lo fundó después de años de controversia y un escándalo que demostró que la reunión anual en la capital del país es vulnerable al espionaje” (Jenkins y Banks, 2023).

The Family se plantea como una organización abierta a la participación de miembros de los dos partidos Republicano y Demócrata. Los miembros vinculados y apoyados por The Family llegaron al poder por la vía de ir ganando elecciones locales y estatales, sobre todo a través del Partido Republicano, montados en la nueva ola del conservadurismo norteamericano.

LA DIPLOMACIA INFORMAL, SECRETA O *SOFT POWER* O *QUIET DIPLOMACY*

Joseph Nye a fines de 1980 introdujo el concepto de *soft power* o poder suave o blando, en el análisis del poder en relaciones internacionales, como estrategia para tener éxito en la política mundial. El término ha sido definido como la capacidad de un actor político que puede ser el Estado a través de miembros de su equipo de gobierno legisladores, gabinete o poder judicial u otros personajes informales quienes son enviados para persuadir de sus objetivos a otros países, evitando el uso de la fuerza, mediante tácticas y estrategia para tal fin (Nye, 2004; Masullo, 2011, pp. 1-6). El líder de The Family se desempeñó como un actor político, “un diplomático informal” y discreto que se perfilaba como un representante ideal de la política exterior “suave” de la potencia norteamericana en todos los continentes.

The Fellowship constituía un espacio para formar redes y contactos con toda clase de gente. Contaba con abundantes medios económicos y relaciones políticas al más alto nivel con empresarios, militares, congresistas y funcionarios públicos. Medios y relaciones que se utilizaron para difundir su cosmovisión religiosa y “un capitalismo espiritual”. Coe, carismático y afable logró tener éxitos en la formación de vínculos personales que le permitieron actuar como intermediario entre poderes formales y fácticos entre Estados Unidos y otros países.

Coe planteaba que su programa era el “más efectivo para promover la ideología básica que sostienen los Estados Unidos”.

Primero y antes que nada estaba “la libre empresa”, el capitalismo sin límites, la propiedad de todas las libertades, un imperialismo espiritual: Jesús debería regir todas las naciones. Coe hacía caso omiso de los posicionamientos políticos democráticos o dictatoriales o de las políticas concretas de las autoridades en otros países. Afirmaba que todos somos pecadores, y por lo tanto no debíamos juzgar a aquellos a quienes Dios ha puesto en posiciones de autoridad (Sharlet, 2008, p. 243).

Una estrategia fundamental para The Family era el valor de los contactos personales entre líderes políticos, económicos y militares. Algunas veces el rol de Doug era formal, pero en general viajaba por el mundo como un ciudadano privado. Oró con dictadores, jugó golf con presidentes. Visitó casi todas las capitales del mundo con frecuencia acompañado de congresistas a su lado haciendo “amigos” e invitándolos a sus centros de reunión y reclutamiento en Estados Unidos. Así se apoya a Doug Coe para ir a todos los confines del planeta como avanzada para persuadirlo promoviendo la importancia de conocer al Cristo americano y sus bondades, antes de o junto con, la promoción de algún interés político o económico. Maniobra que pretendía constituir una garantía de las buenas intenciones y buenos resultados que los representantes del gobierno y los empresarios norteamericanos tienen para beneficiar a sus poblaciones. Aprovechan toda oportunidad de impulsar su agenda moral. Construir el reino de Dios en la tierra como fin último y lograr el apoyo de un mayor número de países a políticas de Estados Unidos en organismos internacionales.

The Family ha apoyado algunas iniciativas para lograr acuerdos en conflictos internacionales: Coe desempeñó un papel significativo en los acuerdos de Camp David que organizó el presidente Jimmy Carter, entre el entonces primer ministro israelí Menachem Begin y el presidente egipcio Anwar el Sadat; en el almuerzo que organizó Bush Padre y el embajador de Iraq en Estados Unidos a mediados de 1980 para anudar varios acuerdos con Sadam Hussein que se extendieron hasta que éste inva-

dió Kuwait en 1991 (La Patilla, 2020). El Pentágono concedió a Young Life e Intervarsity, cercanas a The Fellowship la formación de Ministerios Juveniles de la Comunidad Militar (MCYM), un programa global a para el cuidado espiritual de niños con padres en las fuerzas armadas de Estados Unidos en el mundo (La Patilla, 2020).

The Family participó en la organización de un diálogo entre el presidente de la República del Congo, Joseph Kabila y el presidente de Rwanda, Paul Kagame para iniciar un diálogo que concluyó en un acuerdo de paz en una región africana muy problemática (Sharlet, 2008, p. 28). Doug Coe incluyó a Hillary Clinton en 1997 en la delegación oficial para los funerales de la Madre Teresa, fundadora de las *Misiones de la Caridad*. Consiguieron la reintegración de Libia de Gadafi tras pedir perdón por el asesinato de su hija en 1986. A partir de ahí los contratos comenzaron a fluir. Poco después de la visita de Coe, los terroristas de Lockervy fueron entregados (López Astilleros, 2019).

Pero las más de las veces Coe ha cultivado relaciones entre el gobierno de los Estados Unidos y algunos de los más opresivos regímenes del mundo. “Nosotros trabajamos con el poder donde podamos”, “construimos poder nuevo donde no podemos” (Sharlet, 2008, p. 121). Ha trabajado en América Latina colaborando con dictaduras militares en el contexto de la Guerra Fría y como adalid del anticomunismo. Algunos ejemplos: organizó una red de oración en el Congreso con el general Costa e Silva dictador de Brasil en su visita a Estados Unidos. También en Centroamérica, The Family contribuyó a establecer lazos de amistad entre la administración Reagan y el general de El Salvador Carlos Eugenio Vides Casanova, quien fue encontrado responsable en 2002 en un jurado en Florida de la tortura de miles de conciudadanos; con el general hondureño Gustavo Álvarez Martínez a quien, a raíz de su asesinato, se le encontraron vínculos con la CIA y con los escuadrones de la muerte. El dictador recibió ayuda militar para combatir a los contras en Honduras (ayuda que saltó de 4 millones al año a 80 millones) (Sharlet, 2008, p. 25).

En Asia, hizo amistad con el General Suharto, dictador de Indonesia y con el Gral. Park Chung Hee dictador de Corea del Sur. En la guerra en Irak estuvo apoyando a la Christian Fellowship in the Army, una de las organizaciones cristianas en el ejército (Sharlet, 2008, pp. 24 y 303). África ha sido un área prioritaria para *The Fellowship*. Nos detendremos en un ejemplo particular e ilustrativo.

Uganda, un estado en África del Este, conocida como el cuerno de África o la región de los Grandes Lagos cuenta con aproximadamente 45 millones de habitantes y es considerado un país pobre; aproximadamente dos terceras partes de su población viven de la agricultura, pero tiene algunos yacimientos de oro y petróleo. Hay una ligera mayoría cristiana protestante y el resto del pueblo es musulmán (*East Africa Living Encyclopedia*).

El interés de Estados Unidos en este país es sobre todo por su posición geopolítica, en una región muy conflictiva que integra a diez países africanos. Museveni el presidente de Uganda desde 16 era un hombre clave de The Family en África, ha encabezado en dos ocasiones organismos internacionales del continente y en su larga dictadura ha mediado en algunos conflictos como árbitro y pacificador (Sharlet, 2008, p. 53). Doug Coe ha visitado al presidente Museveni en varias ocasiones y lo invitó en 1997 al famoso Desayuno de la Oración en Washington. Ahí este último negoció y obtuvo fondos para la construcción de una presa que tenía alguna oposición interna de ambientalistas y de una minoría étnica (*East Africa Living Encyclopedia*). Miembros de *The Family* estuvieron muy activos en Uganda con el apoyo de Museveni y su esposa para cambiar la estrategia de la lucha contra el sida, la cual había tenido buenos resultados por la promoción del uso del condón. La organización promovió como alternativa la abstinencia sexual y los resultados fueron fatales, la estigmatización de los condones llevó a que la tasa de sida que iba en descenso se duplicara (Sharlet, 2008, pp. 327-332).

The Family promotora del rechazo a la homosexualidad, contribuyó a fortalecer las posturas de hostilidad y el odio que

son aún muy intensas en algunos países africanos como Uganda. The Family se dividió en esta cuestión e incluso Doe manifestó públicamente su oposición a los anteproyectos de ley antigay en 2010. Desde por lo menos fines de la década de 1990 en ese país ha habido intentos por endurecer las leyes contra los homosexuales. Finalmente, en 2023 se promulgó la ley antigay más radical vigente a nivel mundial⁸. Es obvio que hay muchos factores internos que llevaron a esos extremos, pero The Family puso también su grano de arena.

La Rusia ortodoxa de Putin formó parte del campo de interés de The Fellowship. The Family cultivó también relaciones con ese país y Doug lo visitó en varias ocasiones. Evidencia de esos lazos fue la invitación a Maria Butina y Alexander Toshin al Desayuno de oración del año “que suscitó un escándalo ya que Butina fue condenada a 18 meses de cárcel por un juzgado federal y recluida en una cárcel de Virginia acusada de espionaje” (López Astilleros, 2019).

Sharlet repite una y otra vez que The Family no es una organización conspiracionista. Se asume como interdenominacional en religión e incluso, abierto a ateos y musulmanes. También se considera bipartidista en política, aunque cada vez es más claro su compromiso e identidad con el Partido Republicano.

A la muerte de Doug Coe, personaje fundamental por su carisma y capacidad de socialización, The Family pasó por una crisis de sucesión, que Coe no dejó resuelta. Hoy en día el liderazgo está en su hijo Doug Coe y su yerno Doug Burleigh, pero la organización se ha debilitado. Donald Trump asistió a los

⁸ “El Parlamento de Uganda ha aprobado un proyecto de ley anti-homosexualidad el pasado 20 de diciembre [de 2023], que afianza la discriminación y el odio contra las personas lesbianas, gay, bisexuales, transgénero e intersexuales (LGBTI). Posteriormente, ha sido sometido a consideración del presidente, que puede vetarlo o pedir al Parlamento que lo reconsidere en un plazo de 30 días. Esta ley supone una grave violación de derechos humanos.” (Amnistía Internacional, 2013).

Desayunos Nacionales de Oración mientras fue presidente, así como el presidente Joe Biden. Sin embargo, en el desayuno de 2023, la novedad fue un cambio importante en la organización de dicho evento. El *National Prayer Breakfast* fue organizado por una fundación con dicho nombre, pero dependiente del Congreso Nacional. Ya no se celebraría en el tradicional Hotel Hilton, sino en el complejo del Capitolio y sería solo para miembros de la cámara de representantes y senadores.

CAPITOL MINISTRIES

Origen y objetivos

La organización *Capitol Ministries* fue creada formalmente en 1996 por Ralph Drollinger y su esposa Danielle en Sacramento, California, con el objetivo de preparar a los líderes políticos de todos los niveles de la nación para que en el conocimiento de la Biblia encontraran las respuestas que los guiaran en la elaboración de leyes, en su ejecución y en el proceso de juzgar a los infractores. Para lograr sus fines, la estrategia es establecer sesiones de enseñanza profunda de la Biblia, regulares y permanentes en todas las ramas del gobierno a nivel nacional, estatal y municipal en las sedes de los poderes instituidos.

Ralp Drollinger nació en 1954. En 1972 fue a la Universidad de California en Los Ángeles con una beca de baloncesto. Se unió a un equipo cristiano *Atletas en Acción* que jugaba baloncesto alrededor del mundo; jugando y viajando, predicaba el evangelio en el medio tiempo del partido o en su tiempo libre (fue jugador profesional una temporada). Su esposa Danielle, en 1996, era directora ejecutiva en un comité de acción política, del Partido Republicano que intentaba desplazar a los liberales de la legislatura estatal y lograr la elección de cristianos. A partir de ese año ambos se hicieron cargo del grupo que enseñaba el evangelio en

Sacramento y ofrecieron estudios bíblicos semanales de apoyo, oración y consejo espiritual (Amos, 2018).

En 2009 Drollinger tuvo problemas y fue expulsado de su Iglesia con serias acusaciones. Decidió irse a Washington en 2010, donde una cadena de encuentros inesperados con el futuro vicepresidente Mike Pence y el futuro fiscal Jeff Session lo pusieron en contacto con Donald Trump y se convirtió en su asesor espiritual (Amos, 2018).

El nuevo presidente empezó a designar para su gabinete a personas que habían estado en el grupo de estudio bíblico en la Cámara de Representantes y en el Senado con el apoyo del vicepresidente Pence. Drollinger dirigió el grupo de estudios bíblicos del gabinete que se reúne semanalmente en sesiones de 60 a 90 minutos. Sus miembros son: la Secretaria de Educación Betsy de Vos, el Vicepresidente Mike Pence, el Secretario de Energía Rick Perry, el Fiscal General Jeff Sessions; en total 10 ministros del gabinete participan en el grupo (Amos, 2018).

Los estudios bíblicos del gabinete eran semanales, no eran privados, ni secretos. Cualquiera los puede consultar en internet. Drollinger entregaba al presidente un resumen semanal de ocho páginas.

Ideología

En su libro *Rebuilding America* (2016), Drollinger sostiene que no se ha dado la relevancia debida a un mensaje que se desprende de un análisis profundo, tanto de las palabras del Antiguo como del Nuevo Testamento, sobre la importancia o primacía de los reyes y autoridades como receptores principales del mensaje de Dios. Argumenta apoyado en citas bíblicas en el entendido que los líderes de *Capitol Ministries* constituyen el vehículo privilegiado para dar a conocer el mensaje divino a las masas y lograr resultados. En su libro plantea que restaurar una nación es difícil sin una estrategia bíblicamente informada, misma que ofrece

en su libro y que sintetiza en el lema “First Things First”⁹ (Dip y Viana, 2019b).

Este pastor quería que su visión de la Biblia fuera adoptada por líderes políticos a través del proceso democrático y entonces podría ser institucionalizado. No sería exactamente una teocracia patriarcal. Sería el mismo conjunto de políticas que una teocracia querría, pero lograda a través de medios democráticos, lo cual era difícilmente sostenible ante el comportamiento de Trump durante la toma del Capitolio por sus simpatizantes. Tras su derrota en las elecciones de 2020, el candidato republicano estuvo dispuesto a violar normas democráticas básicas por la oportunidad de 4 años más en el poder (Dip y Viana, 2019b).

Drollinger comparte en lo general la cosmovisión fundamentalista. Vale la pena rescatar algunos de sus planteamientos:

- Si no tienes un instructor espiritual que realmente te guíe en la palabra de Dios y te conduzca hacia la santidad más que a tu propia naturaleza pecaminosa y tu propia depravación entonces no vas a creer hacia la semejanza de Cristo. (Amos, 2018).
- Sobre el capitalismo sostiene que “el derecho a la propiedad privada personal, también conocido como libertad de empresa o capitalismo, es el sistema económico respaldado por las escrituras. Las escrituras no respaldan al comunismo” (Amos, 2018).
- Cree en la separación institucional del Estado y la Iglesia, pero esto lo interpreta en el sentido de que no significa que la Iglesia no pueda ejercer la influencia sobre el Estado. No importa de qué organización se trate, familia, educación, comercio “siempre necesita los preceptos

⁹ Véase: *Oaks in Office: Biblical Essays for Political Leaders*, (Drollinger, 2018); *Rebuilding America: The Biblical Blueprint*, (Drollinger, 2016); y *All in Authority: Reigniting the Bible’s Top-Down Missions Strategy* (Drollinger, 2023).

de la palabra de Dios para funcionar correctamente”
(Amos, 2018).

Nunca les dice a sus miembros por quién votar o qué política apoyar, pero espera que sigan las enseñanzas de la Biblia y por eso deben de conocerla a profundidad, ahí están las respuestas (Amos, 2018). Los Drollinger dejaron claro que *Capitol Ministries* es oficialmente una organización no partidista y no endosa partidos o candidatos. En lo personal pueden tener sus puntos de vista, pero sus WEBS incluyen demócratas y republicanos en ambas cámaras del congreso (Amos, 2018).

Los *Capitol Ministries* son siempre encabezados por hombres, pues el liderazgo en el matrimonio y la Iglesia están bíblicamente encargado a los hombres, no así el liderazgo en el comercio, en el Estado y en los hijos que bíblicamente están asignados a la mujer. No es una cuestión de desigualdad sino de roles de género.

Drollinger sustenta con pasajes bíblicos que el ambientalismo radical es una “religión falsa”, el cambio climático no ha sido probado.

El matrimonio es una institución en la que los hombres deben dirigir. Crítica el divorcio pues el divorciado pierde credibilidad como juez moral. Considera el aborto infanticida. (Amos, 2018). La homosexualidad y las ceremonias matrimoniales entre personas del mismo sexo son ilegítimas a los ojos de Dios (Amos, 2018). En esto es repetitivo claro y firme. El cambio climático y el SIDA son un castigo divino y se opone a las vacunas contra el Covid-19 (Sopelsa, 2020).

“Los inmigrantes merecen ser arrestados y enfrentar todo el peso de la ley y ser excluidos de las escuelas públicas en Estados Unidos” (Dip y Viana, 2019). La separación de familias migrantes es un castigo razonable. Criminalizar a los inmigrantes ilegales y la pena de muerte tienen sustento bíblico (Amos, 2018). Justifica las guerras con argumentos bíblicos. En 2018 en un estudio bíblico exhortó a los asistentes a reflexionar sobre la amenaza de guerra con Siria, Irán y Corea del Norte y conven-

cerlos de que ir a la guerra estaba bendecido por la propia Biblia (Dip y Viana, 2019a).

Afirma Drollinger que, sin lugar a duda, solo Dios sabe por qué razones elige a las autoridades reyes o presidentes. Un ejemplo bíblico tiene que ver con la historia del rey David, considerado el libertador de Israel. Los filisteos dominaban a los israelitas y eran un pueblo pagano politeísta que no aceptaba al Dios de Israel; enviaron a un gigante Goliat y el rey David lo venció. Esa era la misión que Dios le había encomendado. No tenía importancia la vida personal del David que se enamoró de la esposa de uno de los generales y lo envió a la guerra con el fin de que lo mataran, resultado que le permitió casarse con Betsabé.” “¡God Works in mysterious ways!” (Schwartz, 2024).

Para Drollinger, Donald Trump es lo mejor que le pudo pasar a Estados Unidos; se manifiesta como su gran admirador. Cuestionado por el gran apoyo que los evangelistas cristianos fundamentalistas otorgan a Donald Trump, desde antes de ser presidente, durante su presidencia y hasta hoy en día, aun cuando conocen su trayectoria personal, tan alejada de su agenda moral. Trump representa el hombre fuerte capaz de impulsar una legislación y políticas públicas que impulsen e impongan la agenda ideológica de esta extrema derecha y encaminen al país por el sendero que lo alejaba cada día más de Dios. Ven como pruebas de su acertada decisión la revocación de leyes que obstaculicen y prohíban el matrimonio gay.

En palabras de Drollinger cuando opina sobre la guerra entre Israel y Palestina: “Estamos en una batalla espiritual por el futuro de este país” y “el futuro de la libertad en el mundo”. Piensa que Benjamin Netanyahu ha sostenido la postura correcta. Se trata de “una batalla del bien contra el mal. La luz frente a la oscuridad. La civilización frente a la barbarie.” La batalla asume formas diferentes en diferentes lugares. En el teatro de los Estados Unidos “necesitamos todas las oraciones...” para lo cual estos ministerios en el Capitolio son esenciales (Schwartz, 2024).

Lo que ofrece este pastor es “un anclaje espiritual seguro”. Especialmente para los funcionarios que en una democracia son alejados de sus familias y arrojados a un ambiente no familiar con muchas trampas. Gentilmente les aconsejan “mantenerse fieles a sus esposas, que pongan atención a sus hijos, que sean humildes con sus representados y abstenerse del alcohol”.¹⁰

Diplomacia informal

Capitol Ministries con el apoyo de Trump y su gabinete, se lanzó al escenario internacional con América Latina (Dip y Viana, 2019b). El panorama religioso de este continente se ofrecía alentador por la pérdida constante del cuasimonopolio católico y el constante crecimiento del mundo protestante.

Si bien, la presencia de protestantes tuvo un peso limitado, desde las últimas décadas del siglo XX se fortaleció por muchas razones en Centroamérica y Sudamérica. Lo importante para este artículo es que las denominaciones religiosas más exitosas en términos demográficos no son las vinculadas a las denominaciones llamadas históricas, sino a nuevos movimientos religiosos cercanos al fundamentalismo y a la agenda de la derecha radical. Tal es el caso de Iglesias cristianas evangélicas y pentecostalitas o neo pentecostales. Estas organizaciones incorporaron el acceso al poder como una vía para impulsar su agenda ideológica y su poder de difusión a nivel nacional e internacional y se convirtieron en fuerzas electorales importantes en varios países.

No han faltado críticas desde Estados Unidos acusando al gobierno de promover la religión como un proyecto oficial del gobierno, lo cual claramente viola una de las enmiendas de su

¹⁰ El *Ministry Leadership Training* es un cuaderno de trabajo de 31 páginas que ofrece más claves para el éxito. Identifica problemas de grupos con competidores: la derecha religiosa, *The Fellowship*, *Wall Builders* y capellanes oficiales. “Debemos reconocer que nosotros no tenemos el control, Dios tiene el control de lo que experimentamos aquí, los ataques y batallas, no son nada contra el backdrop de la eternidad” (Schwartz, 2024).

Constitución. “Usando dinero público y con el nombre de Estados Unidos detrás, el gobierno ha emprendido una promoción de la religión y eso es una clara violación de la cláusula del establishment” (Segnini y Cordero, 2019).

Capitol Ministries pretende llegar a las municipalidades y condados de 300 ciudades y 40 estados de los Estados Unidos. También ha logrado posicionar escuelas de estudio bíblico en casi una docena de ministerios en diferentes países.

El interés de Capitol Ministries se ha concentrado hasta hoy en América Latina. Entre otros factores de carácter económico y político, en las últimas décadas se está viviendo en esta área del mundo un fenómeno novedoso, la creciente implantación de las Iglesias cristianas evangélicas en la mayoría de los países de la región (las cuales han rebasado por mucho a las instituciones protestantes históricas).

Estos cristianos, en su mayoría pentecostales y neopentecostales, han logrado una influencia enorme en los sectores populares desilusionados por sus gobiernos y los partidos políticos en general, así como por la misma Iglesia católica, antes cuasi monopólica en América Latina.

“Hoy es posible encontrar un templo evangélico o algún lugar de culto en prácticamente cualquier rincón del continente por más pobre y marginal que sea.” Tienen una fuerte presencia en barrios populares y ofrecen, sobre todo a los más favorecidos, asistencia de diverso tipo para problemas de salud y búsqueda de trabajo entre otros. Sus ceremonias religiosas, la cercanía con los pastores y entre los miembros de las comunidades han contribuido a sus éxitos (Malamud, 2018).

El ascenso de estos grupos evangélicos implica el apoyo a una agenda ideológica de extrema derecha sobre temas relacionados con la sexualidad y una moral muy intolerante frente a los valores de una democracia liberal. Tales como la defensa de la familia tradicional, oposición al aborto, al matrimonio igualitario, al divorcio y a la eutanasia. Se han alineado en general

con partidos de derecha o extrema derecha que comparten su cosmovisión.

Las Iglesias evangélicas han adquirido un creciente protagonismo en la vida política latinoamericana a nivel local, regional y nacional. Los partidos políticos en las últimas elecciones en diversos países del continente han buscado y cortejado a los cristianos evangélicos para obtener votos. Estos fieles son muy disciplinados y votan con mucha frecuencia, en consonancia con el consejo de sus pastores. Así han logrado incrementar su participación institucional en cargos ejecutivos o de representación en congresos nacionales o regionales.

A partir de esa presencia política consiguen concesiones de estaciones de radio y canales de comunicación, la aprobación de proyectos, la promulgación o modificación de leyes para que propiedades públicas puedan ser donadas para la construcción de templos, entre otros privilegios.

En este contexto se justifica el interés del gobierno norteamericano y de organizaciones como *Capitol Ministries* en América Latina. Está presente en Honduras, Nicaragua, Guatemala, Costa Rica, Panamá, Brasil, Paraguay, Uruguay y México (Dip y Viana, 2019a).

A continuación, apuntamos las modalidades de inserción de Drollinger y sus *Capitol Ministries* en tres países: México, Brasil y Nicaragua. Cabe señalar que en los tres casos no analizamos los contextos históricos nacionales y la relación entre política y religión en estos países, puesto que rebasa los límites del presente artículo, centrado en el análisis de dos organizaciones político religiosas norteamericanas, en cuyo caso era necesario comprender los antecedentes y el contexto en que se desarrollaron¹¹.

¹¹ Sin embargo, esto queda pendiente para una agenda de investigación en el futuro.

Cuando vino a la Ciudad de México a anunciar la apertura de *Capitol Ministries* el 12 de octubre de 2018, en el Club de Banqueros, el pastor Drollinger aclaró muy bien cuáles eran sus objetivos:

La visión de nuestro ministerio es poder llevar el evangelio a los líderes políticos de todo mundo. Y nuestra estrategia, nuestra manera de hacerlo, es tener en cada una de las legislaturas a una persona que sea confiable en hacer discípulos y en desarrollar a otros. (Vera, 2019)

Agregó: “Nosotros creemos que cuando la Biblia cobra vida para los líderes políticos, puede cambiar el curso de una nación para bien... Las buenas leyes provienen o surgen de corazones buenos, y las malas leyes provienen de corazones malos” (Vera, 2019).

Actualmente en México, los políticos adeptos a Capitol Ministries promueven leyes contra el aborto y el matrimonio gay, al que consideran contrario a los mandamientos divinos.

El pastor de un templo evangélico en Cuajimalpa, Ricardo Arizmendi es responsable de Capitol Ministries en México. Ha sido misionero en Centro y Sudamérica y es director de *Visión Evangelizadora Latinoamericana*. También dirige *Aatura México*, una organización que ofrece conferencias y estudios bíblicos en todo el país. A los encuentros de Capitol Ministries han asistido algunos políticos del PRI, del PAN, del PRD y del PES. Entre los exgobernantes estuvieron Eruviel Ávila del PRI y Mario Zamora Gastelum de Sinaloa (Vera, 2019). También concurrieron representantes de la *Policía Celestial*.

La Policía Celestial es una agrupación cristiana que ha buscado adoctrinar a elementos de la policía en México mediante pláticas y talleres motivacionales que, en el fondo, tienen una fuerte carga religiosa. Esto lo han conseguido con el apoyo de políticos y asociaciones evangélicas, mediante acuerdos que les permiten llevar sus enseñanzas a distintos estados. Su misión es que un día todos los agentes de seguridad del país se conviertan en pastores (Durán, 2019; Salazar, 2023).

Manuel Añorve quien ha desempeñado cargos de diputado y senador del Partido Revolucionario Institucional es un personaje clave en la Policía Celestial pues, además de ser un vínculo político entre la derecha religiosa mexicana y la influencia estadounidense evangélica en nuestro país, ha apoyado los cursos que se imparten a los miembros de la Policía Celestial (Durán, 2019; Salazar, 2023). Es clara la relación entre esta organización y los legisladores que apoyan este programa religioso, pues muchos de los estudiantes-policías han llevado en sus uniformes la leyenda: “LXIII Legislatura”, “Cámara de Diputados” y “Romanos 13” (Durán, 2019; Ortega de la Sancha y Camacho, 2023).

Las negociaciones para la llegada de Capitol Ministries a Brasil comenzaron con Giovaldo Aldo Freitas, pastor de la Iglesia Bautista quien era entonces parte de *Global Leadership Summit*, una organización que realiza grandes eventos de capacitación para líderes empresariales en todo el mundo. En un evento del grupo en Chicago, el pastor Freitas fue invitado por el coordinador de *Capitol Ministries* en América Latina a organizar el ministerio en Brasil. Giovaldo pasó por el entrenamiento de Drollinger en Washington con compañeros de distintos países del mundo, la mayoría de América Latina. En esa reunión había ocho senadores y dos diputados de Estados Unidos, además, el pastor Freitas asistió a un panel con tres secretarios de Trump: Betsy DeVos, de Educación; de Energía, Rick Perry; y de Agricultura, Sonny Perdue.

El presidente de Nicaragua, Daniel Ortega invitó a Capitol Ministries a su país, en el cual la jerarquía católica ha confrontado con severas críticas al gobierno y varios de sus miembros importantes han sido expulsados del mismo. De ahí que el presidente aprovechara la oportunidad para estrechar lazos con una organización política religiosa del mundo evangélico cristiano. Ortega ha sido acusado también de eliminar a sus contrincantes en el último proceso electoral y de llevar a miles de nicaragüenses a exiliarse.

En su visita al país, Drollinger hizo oración por la nación y los líderes del gobierno y el presidente Ortega declaró en 2021

“que, si las personas a quien Dios confió el destino de la nación nacieran de nuevo, los diputados legislarían de acuerdo con la Biblia” (Schwartz, 2024).

Un caso diferente representa la política de apoyo de Estados Unidos a Israel compartida por Drollinger y justificada en la Biblia. Se apoya en pasajes tales como: “Hasta que Israel recupere el total de la tierra palestina no se empieza a mover el reloj hacia el regreso del Mesías, por lo cual incorporar Gaza a Israel sería para este pastor un paso profético” (Schwartz, 2024).

Los brazos evangélicos de la Casa Blanca no se limitan al Ministerio de Drollinger. Otros emisarios de Trump están actuando en Sudamérica y también en Oriente Medio con una especie de Departamento de Estado paralelo, con la bendición del gobierno de Estados Unidos¹².

Son parte de la iniciativa de la Casa Blanca llamada *La Fe y la Oportunidad* (ICBFO), un grupo de líderes cristianos designados oficialmente como asesores especiales por Donald Trump. Viajan a muchos países e intervienen en organismos internacionales a favor de políticas radicales de extrema derecha. Actuando como diplomáticos clandestinos, los miembros de la iniciativa de la Casa Blanca para la “Fe y la Oración” brindan apoyos que no se verían bien ante la opinión pública, si se hicieran a través de los canales oficiales del gobierno de Estados Unidos

Capitol Ministries está presente en 60 capitales del mundo y a nivel nacional, advertía que había establecido grupos de estudio de la biblia en 43 capitales de los estados de su país, más los tres estudios semanales en los cuales Drollinger personalmente era anfitrión, uno para el Senado, otro para la Casa de Representantes y uno para los miembros del gabinete de Trump (Schwartz, 2024).

Después de dejar la Casa Blanca, Drollinger llevó a cabo el estudio de la biblia en línea los viernes de cada semana, donde

¹² Según una investigación transnacional en la que han participado 16 países, liderada por Columbia Journalism Investigations, de la Universidad de Columbia en EU.

puede ser escuchado en línea los viernes de cada semana desde Seúl, Katmandu o Bogotá. La derrota de Trump en 2021 no impidió al pastor utilizar la figura de Donald Trump para alimentar el crecimiento de Capitol Ministries. Esta organización política religiosa “está convirtiéndose en la fachada del estilo de evangelismo del GOP americano” (Great Old Party o Partido Republicano) con docenas de profesores entrenados que vienen incluso de países como Ruanda, Ucrania o del Pacífico Sur (Schwartz, 2024).

COMENTARIOS FINALES

Al día de hoy, si bien The Family se ha visto debilitada con la muerte de Doug Coe, no ha dejado de tener una influencia significativa en el sistema político norteamericano, a través de redes de apoyo y solidaridad formadas a lo largo de décadas a nivel nacional e internacional. Capitol Ministries se vio muy favorecido por el apoyo de políticos del círculo que rodeaba al presidente Donald Trump durante la campaña y su gestión.

En el caso de The Family y Capitol Ministries se trata de un fundamentalismo religioso de élites que se legitiman bíblicamente, aunque formalmente asuman una cara democrática y plantean los mecanismos de la democracia para alcanzar el poder político. Las élites son los nuevos elegidos de Dios para instaurar el reino de Dios en la tierra. Los políticos, empresarios y militares cristianos serán los intermediarios entre un Jesús, fuerte y triunfador; y el bien de la humanidad.

Hay diferencias entre ambas organizaciones por sus liderazgos, modalidades de trabajo, relación con el gobierno y los empresarios, así como sus juicios y prejuicios morales. The Family tiene una historia mucho más larga y la de Capitol Ministries es corta. El futuro de ambas es incierto. Comparten el interés en apoyar un modelo de capitalismo internacional que con el apoyo de empresarios, militares y políticos les permita seguir concen-

trando riqueza, pero que además este proceso sea bendecido y legitimado por la Biblia y por “Jesús” mismo.

La derrota de Trump en las elecciones de 2020 por el candidato demócrata Joe Biden, no benefició a Capitol Ministries, pero no significó un golpe demoledor para un hombre como Donald Trump y su popularidad. La prueba es que, de hecho, es hoy en día el presidente de Estados Unidos a partir del 20 de enero de 2025.

En la visión de la extrema derecha no preocupa formar una sociedad incluyente, el calentamiento global o el narcotráfico y la drogadicción. Sus enemigos principales son el aborto, la homosexualidad, los inmigrantes, el terrorismo y los fantasmas del comunismo y el islamismo.

Es interesante apreciar que no solo en Estados Unidos los movimientos políticos sociales de tendencia conservadora se han radicalizado hacia la derecha y han asumido su agenda. Las relaciones entre estas organizaciones y sus gobiernos se interesan por asumir cargos en el sistema político y están avanzando con éxito en países de Europa, América Latina y otros continentes. Se valen de las vías electorales que ofrecen los sistemas democráticos para obtener cargos públicos y hacer avanzar sus agendas (pocos son los que abiertamente proponen una teocracia).

La crisis de las utopías, tanto capitalista como comunista y una desilusión con la democracia, por una parte, así como la vida en un mundo amenazado por el calentamiento global y la violencia en diversas y crueles modalidades representan para la sociedad una amenaza a la seguridad individual y colectiva, que vive en un riesgo permanente. Los efectos positivos de la globalización y la nueva revolución tecnológica no han llegado a amplios sectores de la población (desigualdad, servicios de salud, educación, alimento) y marca diferencias profundas al interior de los estados nación y entre países. En estas condiciones se ha multiplicado la oferta religiosa y se ha presentado un proceso de re-adequación de lo sagrado, que se expresa en formas muy variadas en la socie-

dad. No siempre con un lenguaje y unas prácticas comprensibles para la “racionalidad moderna”.

REFERENCIAS

- Amnistía Internacional. (s. f.). *Aprobada ley anti-homosexualidad en Uganda*. <https://www.es.amnesty.org/actua/acciones/uganda-ley-anti-homosexualidad/#:~:text=%C2%A1Gracias!&text=El%20presidente%20Museveni%20acaba%20de,transg%C3%A9nero%20e%20intersexuales%20en%20Uganda>
- Amos, O. (8 de abril de 2018). Estados Unidos: cómo funciona y quiénes forman el grupo de estudio de la Biblia de la Casa Blanca. *BBC News*.
- Applebaum, A. (2021). *El ocaso de las democracias: La seducción del autoritarismo*. Penguin Random House.
- Blancarte, R. (2008). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. El Colegio de México.
- Bokser, J. (2008). Religión y espacio público en los tiempos de la globalización. En R. Blancarte (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo* (pp. 59-84). El Colegio de México.
- “Casa Blanca e Iglesia, poder y religión: el Billy Graham silencioso.” (4 de septiembre de 2019). *Tercer Ángel*. <https://tercerangel.org/iglesia-casa-blanca-pentagono-poder-y-dinero/>
- Dip, A. y Viana, N. (27 de septiembre de 2019a). Los pastores de Donald Trump se expanden por América Latina, desde la Nicaragua de Daniel Ortega al Brasil de Jair Bolsonaro. *Infobae*.
- Dip, A. y Viana, N. (28 de septiembre de 2019b). EU financia a grupos religiosos con intereses políticos en seis países latinos, incluido México. *Animal Político*.
- Drollinger, R. (2016). *Rebuilding America: The Biblical Blueprint*. Nordskog Publishing, Inc.
- Drollinger, R. (2018). *Oaks in Office: Biblical Essays for Political Leaders*. Nordskog Publishing, Inc.

- Drollinger, R. (2023). *All in Authority: Reigniting the Bible's Top-Down Missions Strategy*. Capitol Ministries.
- Du Mez, K. K. (2021). *Jesus and John Wayne: How White Evangelicals Corrupted a Faith and Fractured a Nation*. Liveright Publishing.
- Durán, R. (14 de agosto de 2019). Grupo evangélico amparado por Trump adoctrina a políticos mexicanos. *Debate*. <https://www.debate.com.mx/politica/Grupo-evangelico-amparado-por-Trump-adoctrina-a-politicos-mexicanos-20190814-0119.html>
- ¿Quién es Doug Coe? El hombre “más poderoso del mundo” que movía los hilos de la política internacional. (9 de noviembre de 2020). *La Patilla*. <https://www.lapatilla.com/2020/11/09/quien-es-doug-coe-el-hombre-mas-poderoso-del-mundo-que-movia-los-hilos-de-la-politica-internacional/> (consultado el 25 de marzo de 2024)
- Forti, S. (s. f.). ¿La extrema derecha está de moda otra vez?
- George, S. (2013). *El pensamiento secuestrado: Cómo la derecha laica y la religiosa se han apoderado de Estados Unidos*. Editorial Diario Público.
- Grubb, N. P., et al. (1961). *The Story of Abraham Vereide: Pioneer in Christian Leadership*. Zondervan Publishing House.
- Huffington, A. (2012). *Traición al sueño americano*. Taurus.
- Jenkins, J. y Banks, A. M. (25 de enero de 2023). National Prayer Breakfast breaks from “The Family” with new organization. *Religion News Service*. <https://religionnews.com/2023/01/25/national-prayer-breakfast-distances-itself-from-the-family-puts-event-under-new-management/>
- Long, J. M. (2013). Book review of *C Street: The Fundamentalism Threat to American Democracy*. *Journal of Church and State*, 52(2), 360–362.
- López Astilleros, J. (27 de octubre de 2019). Jesús más nada teocracia evangelista. *Otras Miradas / Público*. <https://blogs.publico.es/otrasmiradas/24758/jesus-mas-nada-teocracia-evangelista/>

- Malamud, C. (26 de noviembre de 2018). La expansión política de las iglesias evangélicas en América Latina. *Real Instituto Elcano*. <https://www.realinstitutoelcano.org/analisis/la-expansion-politica-de-las-iglesias-evangelicas-en-america-latina/>
- Masullo, J. (2011). La conceptualización de Joseph Nye: El poder blando y el biopoder. *Institut Barcelona d'Estudis Internacionals*, 1–6. <http://www.jstor.com/stable/resrep14223.4>
- McGee, C. A. (2008). Book Review: *The Family: The Secret Fundamentalism at the Heart of American Power* by Jeff Sharlet. *Trinity Seminary Review*, 69–70.
- Nye, J. (2004). *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. PublicAffairs.
- Ortega de la Sancha, J. y Camacho, E. (11 de diciembre de 2023). La cruzada de la Policía Celestial: un ministerio cristiano para policías. *Gatopardo*. <https://gatopardo.com/reportajes/policia-celestial-organizacion-cristiana-en-mexico/>
- Pasamar Alzuria, G. (2024). Historia trasnacional, historia o internacional, historia mundial e historia global. Reseña de Pierre Yves Saunier, *La Historia trasnacional*. *Historiografías*, (27), 127-134.
- Pastorino, M. (26 de septiembre de 2023). ¿Qué sucede con la religión en América Latina? *Diálogo Político*.
- Pérez Rayón, N. (2018). El fundamentalismo religioso norteamericano (1900–1930). En Y. Solís Nicot y V. Torres Septién (eds.), *Dimensión religiosa de los conflictos políticos* (pp. 281–311). Universidad Autónoma Metropolitana.
- Phillipo, E. (2016). The Family and Faith: The Theology of Power. *Linfield College: Religious Studies*. https://digitalcommons.linfield.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1002&context=relsstud_these
- Provost, C. y Archer, N. N. (16 de agosto de 2019). Where are women's voices in “The Family”, Netflix series? *Open Democracy*. <https://www.opendemocracy.net/en/5050/where-are-womens-voices-family-netflix-series/>

- Salazar, A. (20 de abril de 2023). “Biblias, no balazos”: el polémico líder pastoral de Policía Celestial. *La Lupa*. <https://lalupa.mx/2023/04/20/biblias-no-balazos-el-polemico-lider-pastoral-de-policia-celestial/>
- Scagliotti, L. (2008). Church of the Elite: Book Review of *The Family: The Secret Fundamentalism at the Heart of American Power*. *The Progressive*, (42), 42–44.
- Schwartz, M. (27 de febrero de 2024). God’s Man in Washington. *Business Insider México*.
- Segnini, G. y Cordero, M. (13 de agosto de 2019). Líderes evangélicos amparados por la Casa Blanca exportan agenda fundamentalista a América Latina. *CIPER Chile*.
- Selcher, W. A. (2022). ¿Es Estados Unidos excepcional? *Contextualizaciones Latinoamericanas*, 15(26), 10–12.
- Sharlet, J. (2008). *The Family: The Secret Fundamentalism at the Heart of American Power*. Harper Perennial.
- Sharlet, J. (2010). *C Street: The Fundamentalist Threat to American Democracy*. University of Queensland Press.
- Sopelsa, B. (25 de marzo de 2020). Trump Cabinet’s Bible teacher says gays cause “God’s wrath” in COVID-19 blog post. *NBC News*.
- Statista Research Department. (15 de octubre de 2023). *Afiliación religiosa en América Latina por tipo*. <https://es.statista.com/estadisticas/1285118/afiliacion-religiosa-en-america-latina-por-tipo/>
- Uganda. Foreign Relations. (s. f.). *East Africa Living Encyclopedia*. African Studies Center, University of Pennsylvania. <https://www.africa.upenn.edu/NEH/uforeignrelations.htm>
- Vera, R. (13 de agosto de 2019). El pastor evangélico Ralph Drollinger, asesor de Trump, adoctrina a políticos mexicanos para que impulsen políticas en contra del aborto y los matrimonios gay. *Plumas Libres*.

- Weber, M. (2012). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Ziblatt, D. y Levitsky, S. (2018). *Cómo mueren las democracias: Lo que la historia revela sobre nuestro futuro*. Editorial Planeta.

CAPÍTULO 6

La Democracia Cristiana en México. El caso de la Fundación Konrad Adenauer (1980-2023)

Tania Hernández Vicencio*

INTRODUCCIÓN

La democracia cristiana es un movimiento político desarrollado en Europa hacia el final del siglo XIX, cuya filosofía abrevia de la Doctrina Social de la Iglesia católica y la ética protestante; sus principios fueron desarrollados y difundidos por figuras como Jacques Maritain, Emmanuel Mournier y Luigi Sturzo¹. Aun-

* Profesora-investigadora de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia y coordinadora del Seminario Permanente sobre las Derechas en México.

¹ De acuerdo con Shields (1959, pp. 109-143), tres son las vertientes principales que han alimentado a la militancia social católica: el Corporativismo Católico, la Acción Católica y la Democracia Cristiana. Esta última expresa el resurgimiento contemporáneo del catolicismo como fuerza social y política, y ha sido el movimiento más influyente a lo largo del siglo XX. En su planteamiento original, la Democracia Cristiana consideraba que el programa social de la Iglesia debía difundirse por medio de una organización católica que participara en un proceso estructurado con base en principios democráticos; se partía de la premisa de que el cristianismo originario y la democracia liberal eran afines en varios sentidos. Según Shields, en Europa la alternativa demócrata cristiana se desarrolló con más fuerza en países donde los católicos tuvieron que enfrentar enemigos políticos fuertes y bien organizados. Sus valores fundamentales incluyen la dignidad humana, la solidaridad, la subsidiariedad, la justicia social, la búsqueda del bien común, entre otros.

que al inicio fue condenada por los papas Pío IX y Pío X, León XIII aceptó la expresión Democracia Cristiana pues le permitió incentivar la participación de los católicos en la esfera pública. Tras adoptar sus premisas, un sector de los católicos participó en la vida política, utilizando las reglas, conceptos e instituciones liberales. La Democracia Cristiana cobró mayor fuerza cuando León XIII dio a conocer su importante encíclica *Rerum Novarum* (1891), que constituyó la base del llamado catolicismo social y motivó la organización de los laicos y la formación de partidos políticos que vieron en el escenario electoral una vía para la difusión de su programa.

Según Kirk A. Hawkins (2010, p. 138), por razones históricas, en América Latina la Iglesia católica, más que los grupos protestantes, fue el catalizador de este movimiento. En México, empero, las añejas tensiones entre el poder religioso y el poder político en el siglo XIX hicieron difícil el progreso de la Democracia Cristiana, incluso durante buena parte del siglo XX. Además, si bien los liberales decimonónicos alentaron el establecimiento de las Iglesias protestantes en México, éstas solo lograron captar mayores adeptos y representar cierta competencia para el catolicismo hasta los años noventa del siglo pasado².

A pesar de estas limitantes, fue durante las primeras dos décadas del XX cuando en México —como sucedió muchos otros países— se crearon diversos proyectos sociales, económicos y políticos, en el contexto de la difusión de *Rerum Novarum*, que

² Para Jean Pierre Bastian (1989), la alianza de los protestantes con el Estado liberal de la segunda mitad del siglo XIX esencialmente fue antiromana, y las sociedades protestantes en México expresaron sobre todo un acontecimiento asociativo liberal radical que confrontaba al liberalismo conservador y colaboracionista del periodo porfirista. Por su parte, Rodrigo Ruiz Velasco (2014, p. 85) ha planteado que “la democracia cristiana fue en México un movimiento complejo que se desarrolló en el secular marco del conflicto entre la Iglesia católica y el Estado liberal y revolucionario... si a principios de siglo el movimiento demócrata cristiano se condujo con ánimo restaurador del orden social... a partir de la Segunda Guerra Mundial tendió a adoptar posturas tanto del catolicismo liberal, la izquierda socializante y el neoliberalismo”.

en el país se conoció hacia 1906. Se formaron algunos sindicatos obreros y gremios de artesanos, organizaciones cívicas y el Partido Católico Nacional (1911-1914), que tuvo incursiones electorales exitosas sobre todo en el estado de Jalisco. De acuerdo con Jean Meyer (1993, p. 273), el activismo católico mexicano fue ejemplar para otros países y el PCN fue su culminación lógica en el plano político. Pero con la promulgación de la Constitución de 1917 y la consolidación del principio de laicidad separatista, el artículo 130 negó la posibilidad de crear partidos políticos de inspiración religiosa³, lo que terminó por impedir el desarrollo del proyecto demócrata cristiano en México.

Mientras que en la segunda mitad de los años cuarenta, en Europa la Democracia Cristiana se convirtió en una alternativa frente las desigualdades provocadas por el sistema capitalista y frente al colectivismo socialista, en México esta corriente se fue apagando en el marco de afianzamiento del régimen político pos-revolucionario, que resultó eficiente para integrar a un partido hegemónico las demandas de distintos sectores de la sociedad. Fue entre el final de los años cincuenta y el inicio de los sesenta cuando el activismo demócratacristiano reapareció, generando una fuerte tensión dentro del principal partido de la derecha mexicana, el liberal-conservador Partido Acción Nacional (PAN, 1939) y también a través de algunas organizaciones de la sociedad civil.

¿Cómo fue que llegó al país la Fundación Konrad Adenauer (en adelante FKA)⁴ representante de la Democracia Cristiana ale-

³ Este artículo, además, estableció una serie de restricciones a la participación de los sacerdotes y de la jerarquía eclesiástica. La normativa sobre los asuntos político-electorales se consignó en la fracción V del artículo 106 de la Ley para la Elección de Poderes Federales del 2 de julio de 1918. Posteriormente, con la publicación de la Ley Electoral Federal del 7 de enero de 1946, se estableció, en su artículo 24, que los partidos políticos debían establecer en sus actas constitutivas la prohibición de acuerdos que los obligaran a actuar de forma subordinada a una organización internacional o a depender de partidos políticos extranjeros.

⁴ Konrad Adenauer (1876-1967) fue un abogado, exmilitante del Partido de Centro alemán (1873), que fue creado para proteger los derechos de la minoría

mana?, ¿qué fases de su desarrollo es posible identificar a lo largo de más de cuarenta años de trabajo en México?, ¿a través de qué redes nacionales e internacionales de derecha ha venido funcionando en el país? y, en particular, ¿cómo aborda la dimensión religiosa entre las diversas agendas que son de su interés? Planteo que la FKA, si bien actúa en espacios más bien seculares y ha demostrado ser muy cuidadosa de no involucrarse de forma abierta en el activismo sobre la dimensión religiosa en México, a lo largo de los años ha contribuido al análisis, debate, construcción de agendas y definición de acciones relacionadas con este tema controversial. Si bien la FKA tiene una amplia gama de tópicos en su programa de trabajo, el asunto religioso no deja de estar presente en algunas de sus actividades y ha sido parte de la formación de redes en el plano nacional.

Mi análisis recupera la perspectiva de la historia transnacional, que privilegia las interconexiones en términos de los procesos, las redes de actores, las instituciones y las ideas que trascienden los espacios nacionales (Coehlo, 2012, p. 9). De acuerdo con Coehlo, por medio de este paradigma es posible comprender más ampliamente la complejidad de la historia social, la historia política, la historia cultural, la historia económica, la historia religiosa, la historia de las mentalidades, etc. La revisión de la transferencia de recursos materiales, intelectuales, económicos y de imaginarios permite identificar la reconfiguración de amplias redes en distin-

católica en la Alemania unificada. El PC ganó fuerza por una década a partir de su reacción contra la lucha cultural de Otto von Bismark contra la Iglesia católica, que libró con el apoyo de partidos liberales y anticlericales. En 1917, Adenauer fue alcalde de Colonia, y, entre 1949 y 1963, fue el primer canciller de la Alemania Occidental y uno de los fundadores de la Unión Europea. Participó en la creación de la Unión Demócrata Cristiana entre 1950 y 1966. Lideró a su país desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta llevarlo a la estabilidad política, convirtió a su partido en una importante fuerza y trabajó por la restauración del poder alemán en la esfera global. Recuperado de Wikipedia, Konrad Adenauer: https://es.wikipedia.org/wiki/Konrad_Adenauer

tos territorios. Me interesa conocer lo que Coelho y Serulnikov (2020, p. 153) refieren como los procesos a través de los cuales los actores comparten ideas, estrategias y recursos de diversos tipos para transformar sus programas y ejecutarlos en distintos espacios.

Metodológicamente, privilegio la perspectiva historiográfica, y, como fuentes de información, acudo a varias entrevistas, a la revisión documental y a un rápido recuento sobre las actividades de la fundación publicitada en su página oficial de internet. Como el lector podrá observar, en este trabajo los testimonios tienen un peso importante; pondero esta fuente de información, no sin dejar de reconocer que presenta algunos riesgos y retos para el análisis de la subjetividad en la investigación cualitativa, y, en especial, para la comprensión del punto de vista o de la posición de los emisores de un relato, como un reflejo del contexto en el que se enuncia y de los intereses detrás de su enunciación.

Los testimonios de quienes son parte de las élites políticas permiten pensar el sentido y las representaciones que se construyen para legitimar un orden establecido, desde una posición de protagonistas. Al respecto, según Graciela de Garay, si bien en una entrevista con líderes políticos es importante cotejar los hechos narrados, sobre todo es importante descubrir la subjetividad detrás de su relato, con el fin de conocer lo que a su juicio consideran haber hecho para incidir en una historia de la cual son parte (De Garay, 1994, pp. 109-110). Se trata de comprender los testimonios en función de la situación “en la que el narrador presenta su yo y a las redes sociales en las que se desenvuelve, y cómo su narración privilegia relatos que le permiten desplegar símbolos y significados que dan coherencia a lo vivido...” (Necoechea, 2014, p. 8). En esta línea, los testimonios aquí reunidos son importantes para empezar a reconstruir una versión de un proceso evidentemente más complejo, que involucra las decisiones y acciones de otros actores, sobre el que no existe, por lo menos por ahora, una investigación sistemática.

Las fundaciones alemanas no son parte de la estructura orgánica de los partidos políticos con los que mantienen afinidad ideológica⁵, a diferencia, por ejemplo, de las fundaciones españolas. La forma cómo operan las fundaciones alemanas, en su origen, resultó novedosa incluso para la propia experiencia europea, pues desarrollaron funciones muy importantes en Alemania y en el exterior, donde han venido trabajando desde la década de los sesenta, como parte de lo que el Estado alemán denomina cooperación internacional (Thesing, 2011, p. 173). Las fundaciones acompañan las relaciones internacionales oficiales entre los Estados, pero su objetivo es construir redes de todo tipo que permitan reforzar contactos, consolidar proyectos y programas, haciendo un trabajo institucional, pero sin someterse a las reglas de la diplomacia alemana (Thesing, 2011, p. 174). Reciben financiamiento del Estado y rinden cuentas a su gobierno, de forma independiente a las instancias de la diplomacia alemana en el extranjero.

Debido a las conexiones que han establecido fuera de su país, las fundaciones alemanas han encontrado reticencias por parte de un sector de la propia diplomacia alemana, en particular del Ministerio de Relaciones Exteriores, y entre algunos embajadores en América Latina, que las han considerado una competencia. En

⁵ En México trabajan otras cuatro organizaciones políticas alemanas. La Friedrich Ebert Stiftung (FES, 1925) que llegó a México en 1969 y se enfoca en “la formación política de jóvenes progresistas y el fortalecimiento de sindicatos libres y democráticos”. La Friedrich Naumann Stiftung (FNS, 1958) que es cercana al Partido Democrático Libre y que llegó a México en los años ochenta, promoviendo “los principios de la democracia liberal y el Estado de derecho”. La Rosa Luxemburgo Stiftung (RLS, 1990), que se asentó en el país en 1992; es reconocida como una organización afín al Partido del Socialismo Democrático y su oficina regional para apuntalar su trabajo en México, Centroamérica y el Caribe se estableció en 2003. La Heinrich Böll Stiftung (HBS, 1997) llegó a México con su oficina regional en 2004, es parte del movimiento político verde y es cercana al partido Alianza90/Los Verdes. Véase Instituciones alemanas en México, Embajada de Alemania Ciudad de México, en <https://mexiko.diplo.de/mx-es/temas/willkommen/-/1006984>

ocasiones, los embajadores rechazaban los proyectos propuestos por las fundaciones, argumentando que no era conveniente trabajar de cerca con algunos partidos o fomentar el trabajo de sindicatos en los países donde se establecían (Thesing, p. 177). Se planteaba que sus actividades podían dañar las relaciones que los diplomáticos habían logrado construir con los gobiernos nacionales (Thesing, p. 178).

La FKA se creó en Alemania el 1 de julio de 1962, como sucesora de la Sociedad de Formación Política Demócrata Cristiana (1956), impulsada por el partido Unión Demócrata Cristiana (CDU, por sus siglas en alemán, 1945). La CDU es producto de la alianza entre líderes de orientación cristiana (católicos y protestantes), y si bien la FKA no es parte orgánica de la CDU coincide plenamente con su ideología y promueve sus valores. La CDU abreva de la Doctrina Social de la Iglesia Católica y de la Ética Protestante, promueve un discurso liberal-conservador con el que reivindica la “concepción cristiana del ser humano y de su responsabilidad ante Dios”, por lo que suele aglutinar a los sectores cristianos de la sociedad⁶. La impronta religiosa está presente en los documentos y discursos de la CDU, pero sus representantes tienden a enfatizar la idea de que su principal interés es la promoción de los valores de la democracia y no la imposición de su visión cristiana.

Sin embargo, de acuerdo con Joseph Thesing –quien fuera director del Área de Cooperación Internacional de la FKA– desde su inicio, esta institución “inspiró su trabajo en la noción cristiana de solidaridad”. Retomando a Peter Molt –uno de los fundadores de la FKA y primer director del Departamento de Trabajo Internacional– Thesing afirma que para la fundación la solidaridad no es una relación abstracta, sino el principio cristiano que eligió como valor principal con el fin de fomentar vínculos personales y entre grupos, interesados en construir un mundo

⁶ Recuperado de Wikipedia, Unión Demócrata Cristiana de Alemania: https://es.wikipedia.org/wiki/Unión_Demócrata_Cristiana_de_Alemania

político libre y socialmente más justo (Molt, 2010, p. 13). En este sentido, según Thesing, la FKA “tiene un sólido fundamento espiritual y político. Su esencia es la imagen cristiana del hombre... aunque no se trabaja con un espíritu misionero, sí se retoman los principios centrales de la Doctrina Social de la Iglesia Católica” (Thesing, 2011, pp. 174-175). De ahí que, un factor clave para la cooperación internacional y, sobre todo, en América Latina, ha sido la relación con dicha institución eclesiástica.

Al respecto, Joseph Thesing afirma que, si bien la FKA no se centra en debates teológicos, sí echa mano de “la importante tarea sociopolítica que realiza la Iglesia Católica en América Latina, una institución que goza de la confianza de amplios sectores sociales, y su prestigio la legitima para interceder a favor de los derechos humanos, la justicia social y los derechos y deberes de los ciudadanos” (2011, p. 194). La FKA, además de realizar proyectos sociales ligados a las Iglesias, en plural, en el caso de la católica trabaja particularmente cerca del organismo eclesial Caritas Internacional⁷.

Sobre este asunto, el exrepresentante de la FKA en México, Frank Priess⁸, afirma que la fundación en Alemania está ligada a un partido cristiano, lo que implica que se incorporen personas de distintos credos, pues la sociedad alemana tiene como uno de sus rasgos el pluralismo religioso. Según Priess:

⁷ Entrevista propia con Frank Priess, en adelante FP, representante de la FKA (2006-2012), Ciudad de México, 23 de febrero de 2011. En su primera versión, Caritas nació en Alemania en 1897 y Caritas Internacional se creó en 1951; tiene una amplia estructura transnacional que abarca los niveles parroquial, diocesano, nacional, regional e internacional. Las organizaciones nacionales de Caritas son autónomas y están bajo el mando de los obispos. Véase la página oficial de Caritas en <https://www.caritas.org/who-we-are/caritas-is-church/>

⁸ No ha sido posible reconstruir la lista de representantes de la FKA desde el inicio de sus operaciones formales en México, en los años ochenta, pero las personas que han encabezado a la fundación en los últimos años son: Frank Priess (2006-2012), Stefan Jost (2013-2018) y Hanz Blomeier (2018-2015). El sr. Ulrich Erler fue representante de la FKA en México, en algún momento de los años ochenta.

en Alemania existe una sociedad dividida entre católicos, protestantes, minorías musulmanas y personas que no pertenecen a una religión. Eso hace que pongamos énfasis en la discusión de valores cristianos como la solidaridad y la subsidiariedad, la libertad y la justicia, que reflejan el pensamiento cristiano sobre el Estado y la sociedad. (Priess, 2010, p. 10)

Sobre el aspecto religioso, el actual representante de la FKA en México, Hans Blomeir, afirma: “CDU significa Christlich Demokratische Union Deutschlands. Pero Christlich no significa católico y la U indica que en Alemania se incluye a los cristianos católicos y a los católicos protestantes... Nosotros sí defendemos valores que se nutren de ese mundo religioso, pero no asumimos confesionalidad. Sólo trabajamos con interlocutores que compartan esos valores”⁹.

Durante los años sesenta, los impulsores de la FKA veían a América Latina como un continente que se debatía entre la revolución armada y los esfuerzos democráticos. Mientras Cuba adoptaba el modelo comunista, en Chile el Partido Demócrata Cristiano (1957) estaba concentrado en su participación electoral, y logró que Eduardo Frei Montalva fuese el primer presidente demócrata cristiano en América Latina. Años antes de que se formara el partido demócrata cristiano chileno, la FKA estableció contacto con el Comité de Organización Política Electoral Independiente de Venezuela (COPEI, 1946) y en 1947 se formó, en Montevideo, Uruguay, la Organización Demócrata Cristiana de América (ODCA). Para los años sesenta este proyecto comenzó a cobrar relevancia como un movimiento no violento que procuraba la justicia social y también el cambio político (Thesing, 2011, p. 176).

La FKA se enfocó en América Latina con el objetivo de concretar relaciones de cooperación con diversos actores nacionales, no solo con partidos políticos, sino también con sindicatos,

⁹ Entrevista propia con Hans Blomeier, en adelante HB, representante de la Fundación Konrad Adenauer (2018-2025), Ciudad de México, enero de 2024.

cooperativas, estudiantes, empresarios, organizaciones sociales, y con la Iglesia católica (Thesing, 2001, pp. 180 y 194). De acuerdo con Thesing, la fundación, además de mantener contactos y desarrollar proyectos con las conferencias episcopales nacionales, realizó importantes seminarios de análisis con el Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam), en particular desde el ascenso de Juan Pablo II (p. 195). Durante la década de los noventa, cuando la FKA ya tenía un trabajo significativo en la región, el propio Josef Thesing participó en eventos en la Santa Sede, organizados por la FKA, a los que también acudieron los representantes de los principales organismos financieros internacionales¹⁰.

LOS INICIOS DE LA FUNDACIÓN KONRAD ADENAUER EN MÉXICO (1980-1990)

Entre el final de los años cincuenta y el inicio de los sesenta, la vertiente sudamericana de la democracia cristiana se expresó en México a través de un grupo de jóvenes militantes del Partido Acción Nacional (PAN). El PAN había nacido pretendiendo ser una especie de tercera vía para México. Su ideología retomó varios principios de la Doctrina Social Católica y del Liberalismo

¹⁰ “Los días 9 y 10 de junio de 1997 tuvo lugar en el Vaticano una Conferencia sobre el tema ‘Modernización económica, democratización y justicia social’. Los organizadores fueron el Concilio Pontificio de Justicia y Paz, el CELAM, el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y la KAS... Los jerarcas católicos y los financieros obtuvieron un panorama general de las dificultades e económicas y sociales de América Latina. El 21 y 22 de abril de 1998 se celebró una segunda conferencia en Washington con el mismo grupo de participantes, el tema fue *The struggle against poverty towards the return of the Millenium*. La conclusión se centró en la necesidad de considerar más el impacto social de los proyectos avalados por las tres organizaciones financieras en América Latina. El BM y el FMI contrataron, por iniciativa de la KAS, a nuevos colaboradores cuya función era analizar las consecuencias sociales de la política financiera aplicada (Thesing, 2011, p. 195).

político y económico.¹¹ Como partido de oposición al régimen de la posrevolución y al hegemónico Partido de la Revolución Mexicana (1938), aglutinó a distintos sectores del catolicismo y de la clase media conservadora. Católicos liberales como su principal fundador, Manuel Gómez Morin; católicos sociales como Efraín González Luna; católicos conservadores como Miguel Palomar y Vizcarra; y algunos grupos del catolicismo integrista que provenían de la Acción Católica Mexicana (1929), y de diversas organizaciones de la sociedad civil (Jarquín y Romero, 1985; Loeza, 1999; Reveles, 2003; Hernández, 2021).

Debido a la histórica prohibición de partidos confesionales en México¹², y ya que a la dirigencia del PAN le interesaba presentar a su partido como una institución ajena a la religión, cuando los jóvenes panistas propusieron vincularse al movimiento demócrata cristiano en ascenso en algunos países de América del Sur, se produjo una profunda ruptura dentro del PAN.

Ese episodio provocó la salida de varios de esos jóvenes y clausuró el debate interno por varios años (Jarquín y Romero, 1985; Loeza, 1999, 2010; Reveles, 2003; Hernández, 2011, 2021;

¹¹ Sus Principios de Doctrina de 1939 se asientan en un documento muy escueto, que no abordaba al tema internacional. Básicamente, se destacaban principios como la dignidad de la persona humana, el bien común y la solidaridad; y se reivindicaban las organizaciones intermedias como eslabón entre el Estado y la sociedad. Véase el documento en <https://almacenamientopan.blob.core.windows.net/pdfs/documentos/1P9Yi3YSBtbPLOzp3xy9vMtr8hklYC.pdf>

¹² A pesar de las prohibiciones constitucionales, la Unión Nacional Sinarquista (1937) -defensora del nacionalismo católico- a lo largo de los años cincuenta impulsó la creación de varios partidos políticos, sin que éstos pudiesen alcanzar su registro como partidos nacionales. Fue hasta la década de los setenta, cuando los sinarquistas fundaron una nueva organización, el Partido Demócrata Mexicano (1975), que lograría obtener el registro en 1979. La ideología del PDM también recuperaba la Doctrina Social de la Iglesia y el Humanismo Político. El PDM tuvo un atropellado desarrollo, perdiendo y recuperando su registro en varias ocasiones, hasta su desaparición en 1997. Sobre el activismo de la UNS y la creación del PDM puede consultarse Alonso, 1989.

Gómez, 2012; Reynoso, 2016). La negativa para adherirse a la Democracia Cristiana que dieron Manuel Gómez Morin, y el entonces dirigente nacional, Adolfo Christlieb Ibarrola, se basada en tres argumentos: a) No era necesario adoptar una propuesta que pudiese considerarse en México una confrontación al principio de laicidad. b) El PAN representaba la tercera vía que en otros lugares encabezaba la DC. Y c) la propuesta panista era apropiada para la realidad nacional, pues además de responder a las necesidades de la sociedad mexicana retomaba el Humanismo Político que también promovía el proyecto demócrata cristiano.¹³ Esa visión de los dirigentes del PAN respecto a mantener la distancia con las redes políticas extranjeras, tal como lo marcaban las leyes electorales mexicanas, en la historia de este partido ha sido considerada una primera fase que marcó, durante muchas décadas, el bajo perfil internacional de Acción Nacional (Cortés, 2013, p. 11).¹⁴

La crisis del régimen político, entre el final de los años sesenta y la década de los ochenta, creó las condiciones para que el presidente Luis Echeverría (1970-1976) lanzara un discurso aperturista y dialoguista, tratando de reconciliarse con todas las fuerzas sociales y políticas. En ese contexto, un año después de que Echeverría dejara el gobierno, el 27 de diciembre de 1977, fue publicada la Ley Federal de Organizaciones y Procedimientos Políticos (LFOPPE) que, entre otras cosas, abrió la puerta a los partidos mexicanos para tener alianzas con organizaciones

¹³ Entrevistas con Carlos Arriola, exmilitante del PAN, Ciudad de México, 9 de mayo de 2009 y con Bernardo Bátiz, exsecretario general del PAN, Ciudad de México, 11 de junio de 2009.

¹⁴ Es importante señalar que, a diferencia de Manuel Gómez Morin, quien reconocía la relevancia de los contactos internacionales, pero no necesariamente los promovía como parte de la estrategia de su partido, Efraín González Luna sí enfatizó su relevancia para el PAN y para la vida nacional política nacional (Hernández, 2024).

políticas internacionales, sobre todo en la perspectiva de la capacitación político-ideológica de sus militantes¹⁵.

Pero el escenario político mexicano aún no estaba en condiciones de observar con naturalidad la estrecha colaboración de los partidos nacionales con estructuras transnacionales, así fuesen respecto a la formación ideológica y, en ese escenario, tampoco el PAN había avanzado a otra fase en su trayectoria internacional. Aunque se ha planteado que la llegada de la FKA a México se dio desde el final de los años setenta, por medio de una pequeña oficina en la Ciudad de México (Loeza, 2004), realmente la FKA empezó a operar de forma sistemática e institucionalmente a partir de los años ochenta. Según el actual representante de la fundación en México, Hans Blomeier, la fundación no pudo instalarse antes en México -como lo hizo en Chile o en Venezuela- porque “México estaba muy cerrado, muy reacio y sensible a cualquier actor extranjero, había mucha resistencia a que instituciones extranjeras trabajaran acá... por otro lado, el PAN realmente no era un partido demócrata cristiano”¹⁶. En su opinión, para tener una idea sobre la posibilidad real de que la FKA pudiera instalarse en México, a mediados de los años ochenta, uno de sus colaboradores recorrió el país y elaboró un reporte sobre la situación nacional y sobre la posibilidad de contactar a actores afines. Las actividades de la FKA en México en aquellos años se desarrollaron con “total discreción para no meterse en problemas, respetando las leyes... había contextos históricos, culturales y políticos distintos, y sólo se buscaba la sintonía suficiente para empezar a cooperar...”¹⁷.

¹⁵ La LFOPPE puede consultarse en http://dof.gob.mx/nota_to_imagen_fs.php?codnota=4672344&fecha=30/12/1977&cod_diario=201306

¹⁶ Entrevista con HB.

¹⁷ Entrevista con HB. Más allá de que las fundaciones alemanas, como la Konrad Adenauer, tengan como regla no involucrarse en temas controversiales, como el religioso, es lógico pensar que el perfil de sus representantes influye en la forma como abordan las relaciones con los líderes de las periodos y cómo se involucran con las realidades locales. Hans Blomeier, por ejemplo, es hijo de un pastor luterano del mismo nombre, quien encabezó a esta pe-

En ese contexto, un tema particularmente complejo era el religioso, por lo que la FKA resolvió vincularse -como en otros países Latinoamericanos, con el episcopado nacional, pero siempre tratando de mantener una distancia pública prudente. Al respecto, Blomeier insiste en que la relación que tienen con la Iglesia católica en todos los países, y por supuesto en México, es solo de acompañamiento con relación a algunos temas afines. Destaca que los nexos que se fueron estableciendo con el episcopado mexicano no se construyeron de forma directa, sino que, desde el inicio, se hicieron a través de la Unión Social de Empresarios Mexicanos (USEM, 1957), cuya filosofía retoma la Doctrina Social de la Iglesia católica. La USEM tiene su origen en la visita a México del doctor Vittorio Vaccari en los años cincuenta. Vaccari era presidente de la Unión Internacional Cristiana de Dirigentes de Empresa (UNIAPAC), de Italia, y, con el acompañamiento de empresarios latinoamericanos, inició en la región un movimiento inspirado en la Doctrina Social Católica. En México, esa iniciativa fue adoptada por el señor Lucas Lizaur y un grupo de empresarios entre los que estaban Lorenzo Servitje, Agustín Irurita, José Mancera y Clemente Serna Martínez, entre otros.¹⁸ Según Blomeier, los nexos de la FKA con la USEM se sustentan en que ésta no es propiamente una organización patronal y sí mantiene un compromiso social.¹⁹

riodo en México en los años sesenta. Blomeier realizó sus primeros estudios en el Colegio Humbolt, de la Ciudad de México, donde cursó la primaria y dos años de secundaria. El representante de la FKA recuerda claramente varios pasajes de la historia mexicana y tiene un amplio conocimiento de la sociedad y cultura nacionales. Al hablar de las redes internacionales de ambas periodos y de su trabajo en distintos países, Blomeier destaca que, así como la Iglesia católica se sirve de su estructura de alcance global, la Iglesia luterana tiene una secretaría de relaciones exteriores, a través de la que gestiona el envío de los pastores a las naciones donde van a realizar su trabajo pastoral y promueve, a través de aquélla, distintos proyectos sociales.

¹⁸ Véase Historia de la USEM en <https://www.usemcdmx.org.mx/historia>

¹⁹ Entrevista a HB.

Hans Blomeier señala que al llegar a México la FKA realmente se enfocó en la problemática rural y se vinculó con la Fundación Mexicana para el Desarrollo Rural (FMDR)²⁰, creada en 1963 por el propio Lorenzo Servitje, la cual colaboró con varios miembros de la FKA que en esos primeros años llegaron al país con una visa de trabajo²¹. Al inicio, el trabajo rural que realizó la FKA recuperó la experiencia del sistema de Cajas de Ahorro Raiffeissen,²² que en México se había promovido desde principios del siglo XX por parte de un grupo de católicos del Bajío y Occidente, encabezados por el abogado Miguel Palomar y Vizcarra. Este sistema, para el financiamiento de la pequeña y mediana propiedad agrícola, planteaba un modelo alternativo al ejido —promovido por los gobiernos de la posrevolución— y había sido exitoso en Michoacán, Jalisco, Zacatecas e Hidalgo, entre otros estados, donde constituyó la base de la banca regional (Hernández, 2014, pp. 39-93). Sobre este proyecto, la FKA seguiría trabajando en los años ochenta, incorporando diferentes líneas de financiamiento.

En varias ocasiones el ingeniero Blomeier estuvo en México, en su función de encargado para América Latina, para tener reuniones con la FMDR, con la que la FKA tenía un convenio para aportar recursos económicos anuales e impulsar un programa de capacitación de dirigentes políticos en el ámbito rural²³. Según Blomeier, debido a que el Ministerio de Cooperación del gobierno alemán tenía como prioridades la consolidación democrática y la lucha contra la pobreza, la FKA ajustó sus proyectos comprometiéndose con el segundo objetivo. Para combatir la pobreza en el campo mexicano y promover del desarrollo rural, retomó el proyecto del cooperativismo e impulsó a pequeñas y medianas empresas.²⁴ El propósito de fomentar el desarrollo de este tipo de emprendimientos permitió a la FKA vincularse también con la

²⁰ Entrevistas con FP y HB.

²¹ Entrevista con FP.

²² Entrevista a FP.

²³ Entrevista a HB.

²⁴ Entrevista a HB.

Confederación Patronal de la República Mexicana (Coparmex, 1929), que había sido fundada por el empresario regiomontano Luis Garza Sada.²⁵ En las décadas siguientes, la USEM, la Coparmex y la FKA llevarían a cabo varias actividades con universidades privadas y con algunos grupos religiosos como el jesuita, el lasallista y el marista, en varias entidades de la república, con el fin de formar líderes políticos y empresariales.

Así como en algún momento, en Alemania, la FKA desarrolló un trabajo sindical, en América Latina también estableció una relación con la Confederación Latinoamericana de Sindicalistas Cristianos (Clasc, 1954), a través de los contactos que en los años sesenta hiciera el dirigente sindical belga, activista católico y asesor de Konrad Adenauer, Auguste Vanistendael²⁶. La FKA trabajó con la Central Latinoamericana de Trabajadores (CLAT, 1938) que tenía una sede regional en Caracas, Venezuela²⁷, y que había abierto una universidad para la formación de los trabajadores²⁸. En México, el trabajo que la FKA realizó con sindicatos inició en los años ochenta, a través del Centro Nacional de Promoción Social (CENPROS, 1988), al que apoyó en distintos proyectos, como, por ejemplo, en la elaboración de la revista *Utopía*, órgano oficial

²⁵ Entrevista a HB.

²⁶ Vanistendael había trabajado como empleado del banco del movimiento obrero cristiano y llegó a encabezar la Federación Internacional de Sindicatos Cristianos. Bajo su liderazgo, la federación admitió a sindicatos de tradiciones religiosas no cristianas y, en 1968, se convirtió en la Confederación Mundial del Trabajo. En 1961 fundó Cooperación y Solidaridad que otorgaba becas a estudiantes de países pobres y Pro Mundi Vita, que impulsaba investigaciones para promover el desarrollo. También fue auditor laico durante el Concilio Vaticano II. En 1964 fundó en Bélgica Cooperación Internacional para el Desarrollo y la Solidaridad (CIDSE, por sus siglas en francés). Ver August Vanistendael, Wikipedia, en https://en.wikipedia.org/wiki/August_Vanistendael. La CIDSE se creó como una red global de organizaciones católicas, con el fin de coordinar tareas identificadas por el Concilio Vaticano II como importantes. Actualmente aglutina a agencias católicas de desarrollo en Europa y América del Norte. Véase su página en <https://www.cidse.org>

²⁷ Entrevista a HB.

²⁸ Véase Historia de la USEM en <https://www.usemcdmx.org.mx/historia>

de información del CENPROS, que inició su publicación el 1 de mayo de 1989 (González y Villegas, 2018, pp. 1-2).

Con la salida, en 1987, del Frente Auténtico del Trabajo (FAT, 1960) de la CLAT —organización a la que se había afiliado en 1964— la central quedó sin una sede en México.²⁹ El FAT había nacido con una fuerte impronta de varias vertientes del catolicismo obrero que habían militado en la Juventud Obrero Católica (JOC, 1958) ligada al Secretariado Social Mexicano (1929); de la Asociación Nacional de Trabajadores Guadalupeños (ANTG, 1934); algunos sectores de la juventud panista; y de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBS), que en América Latina se consolidaron después del Concilio Vaticano II, con el desarrollo de la Opción por los Pobres (Guzmán, 1996, p. 4), encabezada en México por el obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo. Además de reunir a un sector de los obreros mexicanos, el FAT también agrupó a cooperativistas, colonos, campesinos y varios luchadores sociales.

EL DESARROLLO DE LA FKA EN MÉXICO (1991-1999)

Fue al final de la década de los ochenta cuando la FKA empezó a tener conversaciones con algunos líderes del PAN. Por ese entonces, este partido estaba más enfocado en avanzar electoralmente y el acercamiento que empezó a tener con otras vertientes de la Democracia Cristiana, como la sudamericana, estaba centrado en la defensa de sus votos, por lo que en esos años su dirigencia invitó a varios políticos venezolanos y chilenos a México como observadores electorales (Hernández, 2011). Pero cuando el liderazgo de Carlos Castillo Peraza fue adquiriendo un peso importante dentro y fuera del PAN, el proyecto demócrata cristiano alemán también empezó a cobrar relevancia. En la concepción

²⁹ En septiembre de 1988, el sindicalismo católico agrupado en la CLAT seleccionó un grupo de dirigentes de distintas organizaciones para participar en la formación del Instituto Centroamericano de Estudios Sociales (ICAES) y en la creación de la Universidad de los Trabajadores de América Latina (UTAL).

política de este panista había tenido especial influencia su estadía en Europa, en varias ocasiones.

Durante la década de los ochenta, Castillo Peraza era el encargado de las relaciones internacionales del PAN y realizó algunos viajes a Europa, con estancias en Italia, Suiza, España, Italia, Bélgica y Alemania. Castillo Peraza y Alberto Ling Altamirano habían empezado a tender puentes con la Democracia Cristiana Internacional desde los años setenta, y una década después visitarían las instalaciones de la FKA en Berlín, donde fueron recibidos por Hans Weiss (Ling, 2013, p. 46). De manera paralela, Castillo Peraza y otros panistas como Jesús González Schmal y Abel Vicencio Tovar, crearon un vínculo personal con Ulrich Erler, quien en los años ochenta era el representante de la FKA en México (Ling, 2013, p.47). Respecto al trabajo de la FKA con el PAN, en opinión de Frank Priess³⁰ y de Hans Blomeier, fue Carlos Castillo Peraza quien por primera vez consideró el tema internacional como un asunto realmente relevante para Acción Nacional y quien se dio a la tarea de consolidar redes de cooperación.

Con esos antecedentes, al inicio de los años noventa, durante la dirigencia nacional de Carlos Castillo Peraza (1993-1996) la relación entre el PAN y la FKA se consolidó como una alianza estratégica. El panista impulsó una política partidaria más receptiva a los beneficios que traería al PAN insertarse en redes transnacionales de acción política³¹; de ahí que su dirigencia ha sido considerada un importante viraje en la historia de Acción Nacional y una segunda fase en su trayectoria internacional (Cortés, 2013, p. 11). Al respecto, dice Blomeier:

...antes de Castillo Peraza, el PAN era un partido cerrado, no participaba en las iniciativas internacionales, y menos en la internacional demócrata cristiana... supongo que era por la historia de la relación del gobierno con la Iglesia católica... pero él nos visitó en Alemania y vio que la democracia cristiana no era

³⁰ Entrevista a FP.

³¹ Entrevistas a FP, HB, CA y BB.

una cuestión clerical... entonces hubo apertura y empezamos a trabajar más sistemáticamente.³²

Durante la última parte de 1995, Luis H. Álvarez y Carlos Castillo Peraza recibieron una invitación de la Fundación Hanns Seidel³³ y del Partido Popular español, para participar en el Coloquio Europa-Centroamérica (Ling, 2013, p. 42). Realizaron algunos viajes a Chile, Perú y Venezuela, tratando de establecer vínculos con partidos afines. Estos acercamientos se fortalecieron cuando Felipe Calderón llegó a la presidencia del PAN (1996-1999), momento en el que este partido comenzó a tener un rol más activo en la Organización Demócrata Cristiana de América (ODCA) y, desde el inicio del presente siglo, también en la Democracia Cristiana Internacional (DCI).³⁴ En ese ambiente de apertura, la FKA también se fue acercando a importantes instituciones académicas como El Colegio de México y el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, a las que apoyó en la realización de varios eventos sobre temas como la transición democrática, la economía social de mercado, las relaciones internacionales y políticas públicas, algunos de los cuales derivaron en publicaciones sobre las experiencias de México y

³² Entrevista a HB.

³³ La Fundación Hanns Seidel se creó en 1967 y lleva el nombre del fundador de la Unión Social Cristiana de Baviera (CSU); promueve los valores cristianos y trabaja en más de cincuenta países alrededor del mundo. Se enfoca en temas como la educación para la paz, el desarrollo y la democracia, a través de la formación política. De la mano de sus contrapartes locales, la FHS promueve asesorías políticas y la formación profesional. Véase https://www.hss.de/fileadmin/media/downloads/Publikationen/Flyer_V-4_Lateinamerika_sp.pdf. Esta organización no tiene representación en México.

³⁴ Luis Felipe Bravo Mena, Manuel Espino y Jorge Ocejo son panistas que han encabezado estas organizaciones (Hernández, 2011). Por otro lado, las relaciones con la vertiente española de la Democracia Cristiana se fueron cultivando por parte de Gabriel Jiménez Remus, desde la década de los ochenta, y Felipe Calderón consolidó el nexo a través de su acercamiento al Partido Popular y a la Fundación de Análisis y Estudios Sociales, que es parte orgánica del PP (Hernández, 2011).

Alemania, tal fue el caso del libro coordinado por Carlos Alba Vega en 1996.

En un ambiente radicalmente distinto para América Latina, en el que el pluralismo religioso se fue volviendo un rasgo de la vida social, la FKA fomentó el diálogo también con la Iglesias protestantes, bajo el argumento de que todas en la región los católicos y protestantes han sido importantes en la atención de la cuestión social y en varios procesos de paz.³⁵ Sobre este asunto, Hans Blomeier coincide con Joseph Thesing en el sentido de que las Iglesias son un interlocutor fundamental para el trabajo de la FKA, pero que cada país requiere un acercamiento distinto. Para el caso mexicano, si bien Blomeier opina que en el PAN se expresan las tres vertientes ideológicas con las que la FKA tiene nexos en Alemania —la socialcristiana, la liberal y la conservadora—, la forma como se acercan la fundación y Acción Nacional al asunto religioso es muy distinta a la experiencia europea. Sobre esto Frank Priess dice:

En el programa partidario alemán las vinculaciones con el cristianismo están perfectamente marcadas, lo que no ocurre con nuestro par en México... en el preámbulo del programa básico en Alemania se dice: ‘nosotros los demócratas cristianos, conscientes de nuestra responsabilidad ante Dios y los hombres, hacemos profesión, por medio de este programa de principios, de nuestros valores y objetivos, y con él damos respuesta a desafíos de nuestro tiempo’. Es claro el nexo con el tema religioso, por el que la CDU ha luchado, por ejemplo, para que la vinculación con Dios forme parte del preámbulo de una Constitución de la Unión Europea, un proyecto que no ha tenido tanto éxito... Pero, en México, el PAN no se ve obligado a plantear este compromiso. (Priess, 2010, p. 11)

Pese a estas aclaraciones, para los años noventa la relación entre la FKA y el PAN había progresado considerablemente y la fundación tenía una influencia importante en este partido, por

³⁵ Entrevista a HB.

lo que es posible pensar que la creación de la Coordinación de Vinculación con el Sector Religioso y Familia, que en 1999 apareció como parte de la estructura partidaria, haya sido producto de estos nexos y de la perspectiva de la FKA de que el trato con las Iglesias es clave para la vida política. En este sentido, una asignatura pendiente por investigar es si, además, la FKA pudo haber asesorado a la dirigencia y a la fracción parlamentaria del PAN en el Congreso de la Unión, durante el proceso de reforma constitucional en materia religiosa de 1992, con el que se modificó el contenido de los artículos 3º, 5º, 24, fracción II del 27 y el 130.

Blomeier plantea que el rol que debe jugar la FKA respecto al tratamiento de cualquier tema, pero sobre todo al religioso, es apoyar al PAN poniendo a su consideración otras experiencias. En su opinión, la fundación siempre ha estado lo suficientemente cerca del Acción Nacional como para apoyar a la reflexión interna, pero también ha mantenido una distancia crítica. Al respecto, afirma:

A lo largo de estos cuarenta años, independientemente de quién ha sido el presidente del PAN, a nivel nacional o en los comités estatales, hemos tenido una interacción respetuosa sobre lo que podemos aportar... porque hay situaciones que la ley nos impide... Tenemos una relación como la tenemos con el CDU en Alemania, lo más cerca posible y lo más lejos que sea necesario.³⁶

LA CONSOLIDACIÓN (2000-2024)

Las primeras décadas del presente siglo representaron para la FKA un reto para “modernizar el concepto de la democracia cristiana, con el fin de participar en los nuevos debates, formar nuevos cuadros a nivel internacional y mantenerse receptiva al cambio social”³⁷. En opinión de Frank Priess, asuntos como la

³⁶ Entrevista a HB.

³⁷ Entrevista a FP.

relación entre individuo y Estado, los diversos tipos de familia o la bioética son asuntos complejos que la fundación ha tenido que revisar como parte de las agendas a las que deben hacer frente los partidos con los que se relaciona. Priess argumenta que la nueva realidad social pone a la FKA en una situación complicada, producto de la defensa de sus valores y del desarrollo de las sociedades modernas, en las que el tema religioso es controversial (Priess, 2010, p. 12).

Priess afirma que la experiencia alemana es clara en cuanto a las complejidades que enfrenta una filosofía como la demócrata cristiana. Él considera que si la CDU solo se mantiene en la defensa de la familia tradicional estará ignorando el hecho de que cada vez hay más mujeres resueltas a ser madres solteras y que el concepto convencional de familia se está modificando. Este tipo de discusiones, además de poner de relieve la necesidad de adaptarse a los cambios sociales y culturales, han sido utilizados por la FKA para promover una reflexión también entre sus aliados, como el PAN, con el objetivo de que mantenga una visión más amplia y pueda aspirar a representar a otros sectores de la ciudadanía. De acuerdo con Priess, el reto ha sido cómo lograr que la CDU en Alemania y el PAN en México sean políticamente atractivos para nuevos grupos sociales, sin perder sus valores originales. Al respecto, Frank Priess decía en 2011:

El PAN está teniendo problemas para llegar a otros grupos sociales, si solo se centra en la defensa de la familia clásica y no reconoce que hay otros temas como los matrimonios y uniones del mismo sexo, el aborto o toda la discusión sobre investigación con células madre y la bioética, donde la cooperación internacional puede ser útil para aprender de otras experiencias y estaría perdiendo una oportunidad de captar otras simpatías. No se trata de exportar modelos de un país a otro, pero sí mostrar que hay temas y problemas bastante similares entre países y cómo distintos partidos de nuestra corriente están tratándolos, como, por ejemplo, los demócratacristianos en Chile o en Suecia... La idea es ver cómo esos casos nos fortalecen, se trata

de aprovechar esa ventaja de ser parte de una familia política e ideológica...³⁸

A su parecer, el conflicto surge al intentar mantener los principios que pueden cohesionar a los militantes de un partido y tener que abrirse a otras visiones para captar nuevos electores. En este sentido, Priess consideraba que el cambio generacional dentro del PAN habría de ejercer mayor presión, pues los jóvenes, en general, están más abiertos a otros proyectos de vida y esa actitud podía enfrentarse a fuertes resistencias por parte de generaciones anteriores y de instituciones como la Iglesia católica. Priess decía:

hay algunos posicionamientos de la Iglesia católica que a veces no son muy afortunados, que merecerían mayor sensibilidad... uno espera un discurso más templado de esta institución respecto a temas complicados, un discurso que no enfrente y no rechace al otro, al que es diferente... uno espera un debate civilizado de entendimiento mutuo. Pero estos enfrentamientos son, desde el punto de vista de un extranjero, mucho más fuertes en México que lo que conocemos actualmente en Alemania. Por ejemplo, el debate sobre el tema del aborto en el Distrito Federal ha creado muchas divisiones; este mismo tema lo teníamos muy fuerte años atrás en Alemania... Sobre este tipo de asuntos hoy en la bancada del CDU ya no se insiste en el voto en bloque; se decidió que sobre temas como el del aborto es mejor que cada legislador vote de acuerdo con su consciencia³⁹.

En esta línea, Hans Blomeier considera que, si bien debe ser respetuoso de los procesos que se detonan dentro de Acción Nacional, como uno de sus aliados también debe hacer un llamado de atención a los panistas para que asuman una posición clara sobre temas que, si bien son complicados, no pueden evadir. Sobre esto, Blomeier dice:

³⁸ Entrevista a FP.

³⁹ Entrevista a FP.

El PAN tiene que escuchar lo que se dice en las calles, las distintas opiniones, y tiene que debatir los temas que suelen ser parte de la agenda de la izquierda... Les hemos dicho, si su posición es más conservadora o más liberal es lo de menos, pero como partido tienen que asumir una posición y es un error dejarle la definición de equidad de género, de feminismo a los demás... si quieren participar en la discusión asuman una posición. En Alemania hemos tenido discusiones sobre el artículo 218 de la Ley de Aborto y ha sido muy complejo incluso en el ámbito de nuestro partido... pero al final, se decidió que la decisión se dejaba a la conciencia de cada uno... Ya en el parlamento se vio la diferenciación de quién, en su ser, estaba más comprometido con lo que decía su iglesia o su grupo de amigos, pero nosotros no teníamos que ir a una discusión, porque el debate estaba en las calles, estaba en los grupos de la sociedad civil, y como partido no puedes decir que no pasa nada... Esas experiencias han servido para decirle al PAN, hay discusiones que hay que dar...⁴⁰

Y, en efecto, al inicio del presente siglo, un sector de las legisladoras del PAN abordó de forma más abierta, por ejemplo, el debate sobre los significados y vertientes del feminismo. Esta situación generó tensiones en Acción Nacional, porque otro sector del panismo consideró que esas legisladoras estaban adoptando una agenda de izquierda, que no tiene que ver con los valores históricamente defendidos por el PAN. El grupo que cuestiona el tratamiento sobre el tema del feminismo, argumentó que el PAN debe combatir la llamada “ideología de género” y expresar una postura “realmente de derecha”, sobre en este tipo de temas. Por situaciones como esta, en el marco de la Conferencia Política de Acción Conservadora, realizada en la Ciudad de México en noviembre de 2022, algunos asistentes llamaron al PAN “la derechita” y se deslindaron de este partido, además de autodefinirse como la “verdadera derecha mexicana”⁴¹. Para sortear las presiones internas y externas, las legisladoras panistas que argumenta-

⁴⁰ Entrevista a HB.

⁴¹ “Conservadores piden derecha real en México”, en <https://www.sinembargo.mx/19-112022/4286590>

ban que el PAN era “un partido humanista y feminista”, pidieron no reducir esta agenda al tema del aborto legal,⁴² sino también considerar que ser feminista significa defender otros derechos que tienen las mujeres.

Con relación al tema de los principios cristianos y su aplicabilidad en la agenda pública, Roberto Blancarte (2010, pp. 114-115) ha destacado que sigue habiendo una dificultad para la difusión y recepción del programa demócrata cristiano en un país como México, caracterizado por la hegemonía católica, pero también por un sentimiento anticlerical que se ha opuesto durante muchas décadas a la inclusión del tema religioso en la vida política. Atendiendo este diagnóstico, la estrategia que ha seguido la FKA es la reivindicación del papel histórico y de las aportaciones de los católicos a la vida política. Por ejemplo, en mayo de 2009, la FKA y la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez realizaron el Seminario Historia de los políticos social-cristianos en México, cuyo objetivo fue difundir las importantes aportaciones de los laicos católicos a lo largo del siglo XX⁴³. Además, se retomó el

⁴² “El PAN asegura ser un partido feminista, pero evita hablar de interrupción legal del embarazo”, en <https://www.forbes.com.mx/el-pan-asegura-ser-un-partido-feminista-pero-evita-hablar-de-interrupcion-legal-del-embarazo>

⁴³ La actividad estuvo dirigida a laicos cristianos, líderes políticos y sociales, estudiantes, sacerdotes y religiosos; los expositores fueron importantes académicos, especialistas en historia de la Iglesia católica. Algunas de las sesiones fueron: “Los laicos católicos de 1902 a 1929” impartido por Marta Eugenia García Ugarte (UNAM). “La formación política y social de los laicos de 1929 a 1954” desarrollado por María Luisa Aspe Armella (UIA). “Los católicos y la lucha por la autonomía universitaria, 1933-1944”, presentada por Begoña Hernández (UNAM). “El sinarquismo en México”, impartido por Salvador Abascal Carranza, hijo del principal líder de la Unión Nacional Sinarquista, miembro del PAN y en ese momento Director de la Fundación Rafael Preciado de ese partido. “La educación privada en México de 1919 a 1964”, impartido por Valentina Torres Septién (UIA). “Democratización y movimientos católicos (1965-1992)”, desarrollado por Luis Eduardo Ibáñez Hernández (Universidad La Salle). El evento está publicitado en la página de la fundación, en <https://www.kas.de/es/web/mexiño/veranstaltungen/detail/-/content/historia-de-los-politicos-social-cristianos-en-mexico>

tema de la participación política de los obreros católicos y, ese mismo año, se publicó un libro coordinado por el fundador del CENPROS, José Merced González Guerra y por su director Pedro S. Villegas Rojas, cuyo tema central fue la democratización, el Estado de derecho y el rol del movimiento de los trabajadores (González y Villegas, 2009)⁴⁴. El texto, elaborado con el financiamiento de la FKA, fue resultado de varios foros de debate a nivel nacional, en los que se abordaron asuntos como la respuesta de los trabajadores mexicanos ante la crisis global; la juventud trabajadora en la democratización y la renovación política; el papel de la mujer trabajadora en la recomposición política; los derechos humanos y los derechos sociolaborales; y el diálogo social.

Además, en un documento sobre la historia del CENPROS se reconoce y agradece el apoyo de la fundación alemana tanto en el plano organizativo, como en la discusión de ideas, y en el financiamiento de programas específicos (González y Villegas, 2018). El trabajo conjunto con la FKA produjo otros foros de análisis también durante el gobierno del priista Enrique Peña Nieto, como, por ejemplo, en 2012, cuando se discutió el tema “El nuevo gobierno, las reformas estructurales y sus impactos”⁴⁵; en 2013, cuando se abordó la “Agenda del nuevo gobierno. Retos y perspectivas de la Sociedad Mexicana”⁴⁶; y a principios de 2018, cuando se realizó el foro “La renegociación del TLC”⁴⁷.

Así como la Democracia Cristiana que ha tenido analizar la posibilidad de impulsar un profundo cambio político a partir de sus valores cristianos (Gaytán, 2010, p. 133), la realidad también

⁴⁴ A lo largo de estos años, la FKA fue estableciendo redes de cooperación fuertes en México, con organizaciones como el CENPROS, el PAN, la Coparmex, la USEM, el Instituto Nacional Electoral (antes IFE), el Centro de Estudios Políticos Sindicales de la Sección XXII de la CNTE-SNTE.

⁴⁵ Ver <https://www.kas.de/es/web/mexiko/veranstaltungen/detail/-/content/forum-mit-cenpros-v2>

⁴⁶ Ver <https://www.kas.de/es/web/mexiko/veranstaltungen/detail/-/content/forum-mit-cenpros>

⁴⁷ Ver <https://www.kas.de/es/web/mexiko/veranstaltungen/detail/-/content/la-renegociacion-del-tls-contenido-y-objetivos>

la ha llevado a expresar una postura crítica sobre los gobiernos emanados de partidos que han sido sus aliados políticos. En el caso mexicano, la FKA junto con la consultora Politat.com publicaron en 2007 un análisis sobre el gobierno del panista Vicente Fox, y el centro de su crítica fue la falta de un compromiso decidido con la democracia. En el contexto de la publicación del Índice de Desarrollo Democrático de América Latina 2007 (IID-Lat 2007) la FKA, el entonces Instituto Federal Electoral, el Centro de Estudios Políticos y Sociales y la Unión Social de Empresarios, realizaron un evento en el que denunciaron que el expresidente Fox había incumplido sus propuestas de campaña al “intervenir en la elección presidencial de 2006, para beneficiar a su correligionario, Felipe Calderón”, por lo que había “violado las reglas diseñadas para apuntalar la naciente normalidad democrática en México”⁴⁸. Según la FKA, en el proceso electoral de 2006 Fox había mostrado “intolerancia hacia sus adversarios” y, durante su gobierno, también había incumplido otros de sus promesas como combatir a la corrupción, atender las demandas de los indígenas y, en cambio, había profundizado las desigualdades sociales. Desde entonces, la FKA y el instituto electoral continuaron colaborando en la elaboración del Índice de Desarrollo Democrático.

Más allá de esta postura, lo cierto es que el activismo de la FKA se fortaleció en el escenario de los dos sexenios de gobierno panistas, el de Vicente Fox (2000-2006) y el de Felipe Calderón (2006-2012), en medio de lo que Frank Priess llamó “cooperación partidaria”⁴⁹ con el PAN. Sobre todo, a lo largo de esos sexenios, Acción Nacional se benefició de la capacitación de su fracción parlamentaria en el Congreso de la Unión, de sus gobernadores,

⁴⁸ Nota de Elizabeth Velasco C., “En 2006 Fox violó la democracia: Fundación Konrad Adenauer”, *La Jornada*, 3 de diciembre de 2007, en <https://www.jornada.com.mx/2007/12/03/indez.php?section=politica&article=003n1pol>

⁴⁹ Entrevista a FP.

varios de sus alcaldes y de algunos grupos de diputados locales⁵⁰. Un ejemplo de esa cooperación se llevó a cabo el 17 de octubre de 2009, en el contexto del gobierno de Felipe Calderón, cuando en Puebla se realizó la Primera Escuela de Formación de Líderes Humanistas. La actividad fue producto de la coordinación entre el Instituto de Estudios Políticos y Legislativos, la FKA y la Fundación Rafael Preciado Hernández, del PAN⁵¹, con la cual la fundación alemana mantiene una relación permanente.

Ahora bien, tres han sido los temas importantes en el periodo de consolidación de las actividades de la FKA en México: La participación política indígena, el medioambiente y la paridad de género. El primer tópico se enmarca en la reforma electoral de 2014 que incorporó la creación de distritos electorales en función de la etnia, por la que los partidos políticos se han visto obligados a proponer candidaturas indígenas. El problema que la FKA identificó en este sentido fue que el PAN no tenía posibilidades de establecer conexiones con las comunidades indígenas, debido a su naturaleza de partido de clases medias y de sectores urbanos, por su estructura de partido de cuadros y no de masas, que le impedía vincularse con sectores sociales distintos a sus apoyos tradicionales. En opinión de Hans Bloemeier “era penoso que el PAN pretendiera presentar candidatos que no cumplieran con ese requisito, porque no podía captar las simpatías de personas de las comunidades indígenas”⁵². Pero la FKA, que había establecido relaciones con organizaciones sociales y campesinas, cuando en sus inicios se había enfocado en el desarrollo rural y había ofrecido cursos de formación política en estados como Oaxaca y Chiapas, podía ofrecer al PAN los

⁵⁰ Entrevista a Rodrigo Iván Cortés Jiménez, Secretario de Relaciones Internacionales del Comité Ejecutivo Nacional del PAN y actual presidente del Frente Nacional por la Familia, Ciudad de México, 17 de febrero de 2011.

⁵¹ Véase la información detallada en la página de la FKA, en <https://www.kas.de/es/web/mexiko/veranstaltungsberichte/detail/-/content/inicia-en-puebla-la-primera-escuela-de-formacion-de-lideres-humanistas1>

⁵² Entrevista con HB.

canales para contactar con las comunidades indígenas, por lo menos en esas entidades de la república⁵³. Además, la FKA ofreció al PAN su experiencia al trabajar con comunidades indígenas en otros países latinoamericanos, como en el caso de Bolivia, donde la FKA ha realizado varios proyectos en la parte andina⁵⁴. En palabras de Blomeier:

le dijimos al PAN, tienen que tomarse en serio este tema... Les planteamos que, por nuestra experiencia en otros países, este asunto tenía repercusiones políticas importantes, tanto así que en otros lugares se formaron partidos indígenas y otros partidos incluyeron el tema en su agenda, con lo que captaron más votos. Un argumento simple era: si el 20% de la población dice ser indígena ¿el PAN tiene un mensaje para esa población? Les decíamos, por lo menos electoralmente les debería importar. ¿Cuáles son sus candidatos indígenas? ¿Cómo van a competir en esos distritos? Gracias a esa insistencia, finalmente, en el PAN se estableció una Secretaría de Asuntos Indígenas y Afromexicanos... Para el partido ha sido el descubrimiento la agenda indígena, la cual tiene que ver con un trabajo que nosotros empezamos hace veinte años atrás...⁵⁵.

Sobre el tema ambiental, el principal argumento que la FKA dio al PAN para que se enfocara en esa agenda fue que el Partido

⁵³ Entrevistas con FP y HB.

⁵⁴ Según Blomeier, el surgimiento del movimiento zapatista fue un “llamado de atención global”, para que se tomara conciencia de las condiciones en las que vivía una importante parte de la población en México, a pesar de los avances en el terreno político-electoral.

⁵⁵ Entrevista con HB. La Secretaría Nacional de Asuntos Indígenas y Afromexicanos no era parte de la estructura tradicional del PAN. Se creó el 24 de febrero de 2022 y su justificación fue la siguiente: “La iniciativa surge como respuesta al olvido en el que se encuentran los pueblos originarios por parte del gobierno federal...El PAN tiene como objetivo generar condiciones de igualdad y reconocimiento de los derechos de las y los mexicanos pertenecientes a los pueblos originarios y afromexicanos desde la estructura del sistema nacional. Además, se promoverán Secretarías de Asuntos en los Comités Directivos Estatales para atender de manera específica las necesidades (de estos ciudadanos)”. Ver la página oficial del PAN, en <https://www.pan.org.mx/directorio>

Verde Ecologista de México (PVEM, 1986) solo utiliza esa agenda como un *slogan*, y Acción Nacional está obligado a retomar un tema que actualmente es clave para las relaciones internacionales. Según Blomeier, en Alemania la FKA reaccionó muy tarde para adoptar la agenda ecologista y eso contribuyó a que se fuera generando un espacio para el surgimiento del Partido Verde, que ha resultado tan exitoso que incluso ha sido parte de la coalición de gobierno⁵⁶.

Este tema, según Blomeier, incluso es compatible con sus valores cristianos y con los del PAN. Al respecto dice:

incluso si ponemos la visión judeo-cristiana en un lado y la cuestión indígena en el otro, visiones como la de la Pacha Mama o la Madre Tierra o la Creación, aunque no digo que sea lo mismo, no son visiones distantes... Nosotros hemos participado en discusiones con indígenas de todo el país, trajimos expertos de Chile que hablaban de su experiencia y vemos que a los indígenas les hace sentido... y si hablamos de salvar el planeta, es más coincidente con el mundo indígena... Decimos, si hablamos de la creación, tenemos una responsabilidad con el ser humano... hay que saber traducir las propuestas de política pública... pero sin convertir este manejo en un tema confesional...⁵⁷

Para fortalecer este asunto en la agenda panista, la FKA y la Secretaría de Asuntos Indígenas y Afromexicanos del Comité Ejecutivo Nacional del PAN, incorporada en 2022 a la estructura de este partido, publicaron la serie de estudios titulada Democracia, Humanismo y Pueblos Indígenas, que consta de diez tomos,

⁵⁶ Se refiere a la Alianza90 conocido como Los Verdes; un partido que nació en 1980. Este partido se afilió al liberalismo de izquierda, impulsa una economía mixta y sostenible, y atrajo a un sector disidente del Partido Democrático Liberal, vinculado con la defensa de los derechos civiles. Desde 2021 forma parte del Gobierno Federal de Alemania, junto con el Partido Socialdemócrata y el Partido Democrático Libre del canciller Olaf Scholtz. Ver Alianza90/Los Verdes, Wikipedia, en https://es.wikipedia.org/wiki/Alianza_90/Los_Verdes

⁵⁷ Entrevista a HB.

y en la que participan académicos, líderes y activistas indígenas que reflexionan sobre la defensa de sus derechos, la promoción de su cultura, y sobre la necesidad de impulsar una mayor representación política⁵⁸.

El otro asunto de interés actual es el de la paridad de género, sobre el que se reconoce que la experiencia mexicana ha aportado elementos muy importantes al debate político internacional. A diferencia de Alemania, donde —a decir de Hans Blomeier— legalmente no existe el principio de paridad de género, pues ha habido una amplia resistencia, en México éste ha sido un avance considerable para el sistema político y los parlamentarios alemanes podrían aprender importantes lecciones del caso mexicano⁵⁹.

Finalmente, quiero señalar que, sobre el asunto religioso, y en la perspectiva de la defensa de los derechos humanos, en países como Chile la FKA ha tenido una participación relevante en torno al debate sobre la ley de culto. En 2017, la fundación brindó asesoría a las Iglesias —católica y protestantes— con el fin de que pudiesen mantener una postura sólida sobre temas como los derechos y deberes de las Iglesias, la exención tributaria, su presencia en las cárceles y en cuarteles, y la discusión sobre cuándo legalmente una Iglesia es considerada como tal. Según Hans Blomeier, la FKA contribuyó a ese debate organizando seminarios con los parlamentarios y representantes de las Iglesias; por su

⁵⁸ Los temas que aborda la serie son: “Las comunidades y pueblos indígenas y afromexicanos: una mirada desde Acción Nacional”, “Humanismo y pueblos indígenas. Valores comunes”, “Cosmovisión, un hilo continuo”, “Diversidad cultural y biodiversidad”, “Participación política, inclusión, diversidad e interculturalidad”, “Pluralismo jurídico”, “Políticas públicas para el desarrollo de pueblos originarios y afromexicanos”, “Racismo y discriminación”, “Territorio, recursos naturales y comunidad”, “Autonomía y libre determinación”. Los enlaces a los archivos respectivos pueden consultarse en <https://www.kas.de/es/web/mexiko/einzelitel/-/content/democracia-humanismo-y-pueblos-indigenas>

⁵⁹ Entrevista a HB.

experiencia en Alemania, la FKA consideró necesario aportar su experiencia en el diálogo interreligioso⁶⁰.

En esta perspectiva, bien podría suponerse que la FKA pudo haberse involucrado de alguna forma en el debate sobre la libertad religiosa en México. Un indicio en este sentido es que, en julio de 2022 y en junio de 2023, la FKA, el Centro de Investigación Social Avanzada (CISAV) y la Universidad Iberoamericana, Campus Querétaro, en el primer caso, y campus León, en el segundo, realizaron el “Seminario de las Garantías Individuales a los Derechos Humanos”. El objetivo de la actividad fue revisar las implicaciones del cambio constitucional realizado en 2011 al artículo 1º, por el cual en México se transitó de las garantías individuales a la protección de los derechos humanos. Este cambio tuvo impactos inmediatos en una amplia gama de temas como, por ejemplo, las relativas a la promoción de la libertad religiosa y también produjo una amplia discusión respecto a asuntos como el aborto. Los organizadores de esos foros pusieron atención en la inclusión del principio pro persona y su vínculo con varios tratados internacionales que buscan garantizar los derechos humanos. A decir de los convocantes, la intención de los seminarios era revisar la “interpretación de derechos humanos para la generación de políticas públicas, la atención a grupos vulnerables, como los indígenas y las mujeres, el acceso a la justicia y la operatividad de los propios derechos”. La reflexión se centró en la actuación de las autoridades y en el rol del Estado en la procuración del principio de no discriminación.

COMENTARIOS FINALES

El estudio de la Democracia Cristiana en México, a través de grupos específicos como la Fundación Konrad Adenauer, es un asunto importante para la comprensión de las redes internacio-

⁶⁰ Entrevista a HB.

nales de las derechas religiosas actuando en espacios seculares del ámbito nacional. Se trata también de una línea de investigación inexplorada que aportará elementos importantes para el conocimiento de las estrategias, los recursos y los programas que alimentan a un amplio sector de las derechas en México, las cuales, como sucede en otros países, cada vez más se encuentran conectadas con agendas globales y geopolíticamente estratégicas a nivel internacional. Hay que decir que el estudio detallado de los desarrollos del movimiento demócratacristiano no ha llamado suficientemente la atención de los historiadores y que, su vínculo con el principal partido de la derecha mexicana, es decir, con Acción Nacional, ha sido motivo de interés solo para algunos sociólogos y politólogos.

En México, los nexos de la FKA con el PAN fueron clave para el ascenso al poder de esta institución política, pero también han sido parte de una amplia estructura que trasciende la vida partidista y que se sitúa en el plano de la sociedad civil, de las redes empresariales y de las universidades privadas. Si bien la fundación alemana centra su activismo en el plano secular, ello no ha implicado que el asunto religioso no sea parte de su agenda y que, a través de distintas estrategias, incida en el debate sobre este tema en varias esferas. En el escenario de las redes transnacionales de las derechas religiosas mexicanas, el trabajo de la FKA es, sin duda, importante para el análisis de los futuros desarrollos y de la transformación del PAN, pero también de otros actores que son parte activa del sistema político nacional y que, gracias a las redes transnacionales, han actualizado sus programas de acción, sus alianzas y proyectos.

REFERENCIAS

Alba Vega, C. (1996). *México y Alemania: dos países en transición*. El Colegio de México/Centro de Estudios Internacionales.

- Alonso, J. (1989). *El PDM, movimiento regional*. Universidad de Guadalajara.
- Bastian, J. P. (1989). *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México.
- Blancarte, R. J. (2010). Las paradojas de la Democracia Cristiana en la sociedad secular y el Estado laico. En F. Gaytán Alcalá (Coord.), *Democracia Cristiana, cultura política y gobernanza* (pp. 111-117). Konrad Adenauer Stiftung/ Fundación Rafael Preciado Hernández/ Universidad La Salle/ Arkhé Ediciones.
- Cienfuegos Salgado, D., et al. (2008). *La responsabilidad social en tiempos de recesión: Empresas, trabajadores y gobierno*. Fundación Konrad Adenauer/ ITESO/ USEM.
- Coelho Prado, M. L. (2012). América Latina: Historia comparada, historias conectadas, historia transnacional. *Anuario de la Escuela de Historia*, (24), 9-22.
- Cortés Jiménez, R. I. (Coord.) (2013). *Humanismo Internacional. Elementos de la proyección internacional humanista de Acción Nacional*. Fundación Konrad Adenauer.
- De Garay, G. (1994). La historia oral de las elites. En G. de Garay (Comp.), *La historia con micrófono* (pp. xx-xx). Instituto Mora.
- Gaytán Alcalá, F. (2010). Eidolón, la sombra política de la moral o... viceversa. Democracia Cristiana, cultura política y Estado laico. En F. Gaytán Alcalá (Coord.), *Democracia Cristiana, cultura política y gobernanza* (pp. 119-144). Konrad Adenauer Stiftung/ Fundación Rafael Preciado Hernández/ Universidad La Salle/ Arkhé Ediciones.
- Gómez Peralta, H. (2012). Los orígenes de la Democracia Cristiana en el Partido Acción Nacional (1952-1964). *Estudios Políticos*, 25, 107-129.
- González Guerra, J. M., y Villegas Rojas, P. S. (2009). *Democratización, Estado de derecho y rol del movimiento de los trabajadores*. CENPROS/KAS.
- González Guerra, J. M., y Villegas Rojas, P. S. (2018). Treinta años del CENPROS: formación para el movimiento de traba-

- jadores. *Red Española Latinoamericana de Trabajo y Sindicalismo*. <https://www.relats.org>
- Guzmán Triunfante, M. S. (1996). El papel de los grupos católicos y su participación en el Frente Auténtico del Trabajo. [Tesis de licenciatura, UAM-A]. <https://www.zalomati.azc.uam.mx/handle/11191/709?show=full>
- Hawkins, K. A. (2010). Sembrando ideas: explicación de los orígenes de los partidos democratacristianos en Latinoamérica. En S. Mainwaring y T. R. Scully (Eds.), *La democracia cristiana en América Latina. Conflictos y competencia electoral* (pp. xx-xx). Fondo de Cultura Económica.
- Hernández, T. (2011). El PAN y la democracia cristiana. *Perfiles Latinoamericanos*, 37, 113-138.
- Hernández, T. (2014). *Revolución y Constitución. Pensamiento y acción política de tres católicos mexicanos en la primera mitad del siglo XX*. INAH.
- Hernández, T. (2021). *Tras las huellas de la derecha. El Partido Acción Nacional, 1939-2000*. Fondo de Cultura Económica.
- Hernández, T. (2024). El Hispanismo en la fundación del Partido Acción Nacional. En J. R. De Andrés Martín & T. Hernández Vicencio (Coords.), *A debate las relaciones internacionales entre España e Hispanoamérica en los siglos XIX y XX* (pp. xx-xx). Dykinson.
- Jarquín Gálvez, U., y Romero, J. J. (1985). *Un PAN que no se come: biografía de Acción Nacional*. Ediciones de Cultura Popular.
- Ling Altamirano, F. (2013a). Sudamérica, un viaje ilustrativo. En R. I. Cortés Rodríguez, *Humanismo Internacional. Elementos de la proyección internacional humanista de Acción Nacional* (pp. 41-43). Fundación Konrad Adenauer.
- Ling Altamirano, F. (2013b). Intermedio. En R. I. Cortés Rodríguez, *Humanismo Internacional. Elementos de la proyección internacional humanista de Acción Nacional* (pp. 46-48). Fundación Konrad Adenauer.

- Loeza, S. (1999). *El Partido Acción Nacional: la larga marcha, 1939-1994. Oposición leal y partido de protesta*. Fondo de Cultura Económica.
- Loeza, S. (2004). La diplomacia blanda alemana. La Konrad Adenauer Stiftung y la democratización mexicana. *Foro Internacional*, XLIV(1), 5-28.
- Loeza, S. (2010). El Partido Acción Nacional (PAN): de los márgenes del sistema político al centro del cambio. En S. Mainwaring & T. R. Scully (Eds.), *La democracia cristiana en América Latina. Conflictos y competencia electoral* (pp. 267-329). Fondo de Cultura Económica.
- Meyer, J. (1993). Una historia política de la religión en el México contemporáneo. *Historia Mexicana*, XLII(3), 711-744.
- Molt, P. (2010). Democracia Cristiana y la Solidaridad Internacional con Latinoamérica. En KAS, *Cooperación para el desarrollo con solidaridad internacional. Simposio con motivo del 80 aniversario de Volkmar Köhler*, Berlín.
- Necoechea Gracia, G. (2014). Una propuesta para el análisis y la contextualización de la entrevista de historia oral. *Clio-Revista de Pesquisa Histórica*, 32(2), 8-34.
- Priess, F. (2010). Prólogo. En F. Gaytán Alcalá (Coord.), *Democracia Cristiana, cultura política y gobernanza* (pp. 9-12). KAS/Fundación Rafael Preciado/Universidad La Salle/Arkhé Ediciones.
- Reveles Vázquez, F. (2003). *El PAN en la oposición. Historia básica*. Gernika.
- Reynoso, V. (2016). *Rupturas en el vértice: Análisis del Partido Acción Nacional a partir de sus principales escisiones o salidas. Desde su fundación hasta 2015*. UDLAP.
- Ruiz Velasco Barba, R. (2014). Un vistazo al trayecto de la democracia cristiana en México. *Fuego y Raya*, 8, 85-118.
- Serulnikov, S. (2020). El secreto del mundo: sobre historias globales y locales en América Latina. *História da Historiografia*, 13(32), 153-155.
- Shields, C. V. (1959). *Democracia y catolicismo en América*. Taurus.

Thesing, J. (2011). La Fundación Konrad Adenauer en América Latina: historia de una larga cooperación. Segunda Parte. *Diálogo Político*, xxviii(1), 173-203. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/10/4708/12.pdf>

Entrevistas

Arriola, C. (4 de mayo de 2009). Ex militante del PAN, Ciudad de México.

Bátiz Vázquez, B. (11 de junio de 2009). Ex secretario general del Comité Ejecutivo Nacional del PAN y exintegrante del Foro Doctrinario y Democrático, Ciudad de México.

Blomeier, H. (2024, enero). Representante de la Fundación Konrad Adenauer (2018-2025), Ciudad de México.

Cortés Jiménez, R. I. (17 de febrero de 2011). Secretario de Relaciones Internacionales del Comité Ejecutivo Nacional del PAN y presidente del Frente Nacional por la Familia, Ciudad de México.

Priess, F. (23 de febrero de 2011). Representante de la Fundación Konrad Adenauer (2006-2012), Ciudad de México.

*Redes de derechas religiosas entre los siglos XX y XXI.
Católicos y protestantes en América del Norte*

Se terminó de editar en el mes de mayo 2026
en los talleres de Tinta Negra Editores,
Eje 6 Sur Morelos núm. 43, casa 2, col. María del Carmen,
C.P. 03540, alcaldía Benito Juárez, Ciudad de México.

Gestión editorial: Esp. Iván Mendoza.

Tels. 55 8033 0314 y 55 7038 9616,

correo: treditores@gmail.com

El peso de este PDF es:

3.85 MB con 508 páginas.

A un tamaño de 13.5 × 21 cm.

Este libro aporta elementos de análisis sobre la transnacionalización de las redes de derecha de ascendencia religiosa, incluso de aquellas actuando en espacios seculares, adscritas al catolicismo y al protestantismo. Analizamos algunos casos y experiencias en América del Norte, es decir, en México, Estados Unidos y Canadá, como parte importante del proceso de configuración y el activismo de una amplia red de actores de esta parte del espectro político internacional. Contribuimos a la discusión sobre la naturaleza y las agendas promovidas por las derechas religiosas, un fenómeno amplio y complejo característico del tránsito entre el siglo XX y el XXI. Aportamos a varias dimensiones de estudio que consideramos relevantes: Las redes generadas por el catolicismo y el protestantismo y su impronta en espacios seculares. La relación entre política y religión, observada a partir de los acercamientos, las negociaciones y la construcción de acuerdos en torno a proyectos sociales con implicaciones políticas. El activismo de las redes protestantes que, desde las últimas tres décadas del siglo XX, empezaron a cobrar relevancia política internacional.

