

LA CIUDADANÍA CATÓLICA EN MÉXICO: LA IMPRONTA DE LA ENCÍCLICA *IMMORTALE DEI* DEL PAPA LEÓN XIII

CATHOLIC CITIZENSHIP IN MEXICO: THE IMPRINT OF THE ENCYCLICAL *IMMORTALE DEI* OF POPE LEO XIII

Ariadna Guerrero Medina*

Fecha de recepción: 17 de mayo de 2023 • Fecha de aprobación: 23 de julio de 2024.

Resumen: El artículo rastrea los efectos en el catolicismo mexicano de la encíclica *Immortale Dei*, proclamada por el papa León XIII en 1885. En comparación con los múltiples estudios sobre el impacto de la encíclica *Rerum novarum* (1891) en México, la atención puesta en la *Immortale Dei* ha sido prácticamente nula hasta ahora. Esta investigación analiza la relevancia de este documento en el contexto del pontificado leonino. Asimismo, el artículo identifica cómo se configuró en el México de siglo XIX la noción de una ciudadanía católica, principal componente de la *Immortale Dei*. Por medio de esta encíclica, la investigación establece la relación y las diferencias entre los católicos del siglo XIX, arruinados políticamente tras la caída del Segundo Imperio, y el fuerte activismo social y político que caracterizó a los laicos del siglo XX enfrentados a la preeminencia ideológica del liberalismo y del anticlericalismo revolucionario.

Palabras clave: León XIII; *Immortale Dei*; ciudadanía; concepto; catolicismo mexicano.

Abstract: The article traces the effects on Mexican Catholicism of the encyclical *Immortale Dei*, proclaimed by Pope Leo XIII in 1885. In comparison with the multiple studies about the impact of the encyclical *Rerum Novarum* in Mexico, the attention paid

* Preparatoria Universidad Panamericana (UP), México, aguerreromed@up.edu.mx.

to the *Immortale Dei* has been practically nil up to now. This research analyzes the relevance of this document in the context of the leonine pontificate. Likewise, the article identifies how the notion of a Catholic citizenship, the main component of the *Immortale Dei*, was configured in 19th century Mexico. Through this encyclical, the research establishes the relationship and the differences between the Catholics of the 19th century, politically ruined after the fall of the Second Empire, and the strong social and political activism that characterized the laity of 20th-century faced with the ideological preeminence of liberalism and revolutionary anti-clericalism.

Keywords: Leo XIII; *Immortale Dei*; citizenship; concept; Mexican Catholicism.

Résumé: L'article retrace les effets sur le catholicisme mexicain de l'encyclique *Immortale Dei*, proclamée par le pape Léon XIII en 1885. Par rapport aux nombreuses études sur l'impact de l'encyclique *Rerum Novarum* au Mexique, l'attention portée à *Immortale Dei* a été pratiquement nulle jusqu'à présent. Cette recherche analyse la pertinence de ce document dans le contexte du pontificat léonin. De même, l'article identifie comment la notion de citoyenneté catholique, principale composante de l'*Immortale Dei*, s'est configurée au Mexique au XIX^e siècle. A travers cette encyclique, la recherche établit le rapport et les différences entre les catholiques du XIX^e siècle, politiquement ruinés après la chute du Second Empire, et le fort militantisme social et politique qui a caractérisé les laïcs du XX^e siècle face à la prééminence idéologique du libéralisme et du révolutionnaire. l'anticléricalisme.

Mots-clés: Léon XIII; *Immortale Dei*; citoyenneté; concept; catholicisme mexicain.

Desde finales del siglo pasado, la obra de Jorge Adame Goddard (1981) y principalmente los estudios de Manuel Ceballos Ramírez (1991), Laura O'Dogherty (2001) y María Gabriela Aguirre Cristiani (2008) revelaron la importancia de la encíclica *Rerum novarum* (1891), del papa León XIII, en la gestación y conformación del catolicismo social en México, desde los años previos al estallido revolucionario de 1910-1911 y hasta la primera mitad del siglo xx. En comparación con el detallado análisis sobre la recepción y trascendencia de la *Rerum novarum*, la atención que la historiografía sobre el catolicismo mexicano ha prestado a otras encíclicas del papa Gioacchino Pecci es casi nula. Esta es la primera de las razones por las que este trabajo se aboca en la llegada a México de otro relevante documento del pontificado leonino: la encíclica *Immortale Dei* de 1885. Pero más allá de solo abordar un tema poco atendido por la mencionada historiografía, el motivo que impulsa a este trabajo es demostrar que la *Immortale Dei*, la encíclica de León XIII sobre la constitución cristiana del Estado, formó parte del corpus doctrinal de un sector de los católicos mexicanos que, entre finales del siglo xix y principios del xx, reconfiguró y legitimó su presencia pública y su actuación política en términos del ejercicio de un derecho ciudadano que no implicaba el abandono de su identidad confesional.

En este primer acercamiento a la presencia de la *Immortale Dei* en México, se parte de la hipótesis de que esta constituyó una bisagra entre dos épocas: para los católicos de fines del siglo xix, el documento leonino significó un último aliciente ideológico en medio del aislamiento político al que los había orillado el régimen porfirista;¹ en cambio, para los católicos formados a la luz de la doctrina social de la Iglesia desde inicios del siglo xx, la *Immortale Dei* constituyó la base doctrinal desde la que alentarían su acción cívica y su presencia pública y política como fieles y ciudadanos, sin separar ambas calidades. La *Immortale Dei* contribuyó, así, a la formación de una cultura cívica confesional que entraría en conflicto con el ideal de un espacio público laico, ideal perseguido tanto por el liberalismo y el positivismo decimonónicos como por el anticlericalismo revolucionario. De esta manera, en México, la encíclica *Immortale Dei* contribuyó en la construcción de la idea de una *ciudadanía católica* que, como se verá a continuación, fue un pilar del lenguaje y de la cultura católica de los siglos xix y xx que implicó, principalmente, una pugna conceptual y política frente a nociones secularizadas del ser ciudadano.²

El pontificado de León XIII

La intransigencia y la condena católica contra los *males y errores modernos* que caracterizaron al pontificado del papa Pío IX (1846-1878) continuaron presentes en sus sucesores. No obstante, la pérdida de los Estados Pontificios (1870) y, con ella, de la soberanía temporal que hasta entonces había acompañado al pontífice máximo, era ya un hecho irreversible y eso permitió —de acuerdo con Elisa Cárdenas Ayala (2018)— que la Iglesia quedara en libertad para emprender un proceso de reinención. León XIII, sucesor de Pío IX, fue:

el primer papa que no tuvo que defender propiamente los dominios territoriales de la Iglesia puesto que estaban enteramente perdidos, y no insistió tras el fracaso. Así, sus principales esfuerzos se dirigieron hacia la construcción de ámbitos nuevos sobre los que la influencia de la Iglesia se proyectara y desde los cuales se vislumbrara que se podía incidir de nuevas maneras sobre el conjunto de la sociedad (205).

Como lo ha subrayado Roberto de Mattei, las dos grandes líneas del pontificado leonino fueron, en primer lugar, la renovación teológica con base en el pensamiento tomista, colocada como «gran antídoto contra el liberalismo y sus errores políticos» (Alvear 2018, 450) y expuesta en la encíclica *Aeterni patris* de 1879; en segundo lugar, la reafirmación de la soberanía y la dignidad pontificias por medio del «ambicioso proyecto que buscaba redefinir las relaciones de la Sede Apostólica con los Estados europeos» (De Mattei 2014, 6). Decidido a romper con el aislamiento político de la Santa Sede, León XIII trascendió el anatema contra la modernidad y buscó una suerte de reconciliación pragmática con ella estableciendo relaciones cordiales y de beneficio mutuo con los distintos gobiernos, fuesen monarquías o repúblicas (34). Frente a la consolidación de los regímenes liberales en Europa, León XIII alentó la movilización social y política de los católicos con la finalidad de «animarlos a defender los intereses de la Iglesia desde el interior del sistema» (Laboa 2003, 47).

Hacia finales del siglo XIX, cuando la figura papal se había reducido al liderazgo espiritual, y cuando la avanzada industrialización había colocado en primer plano el problema de la explotación y de las difíciles condiciones sociales y económicas que enfrentaban los obreros, León XIII redefinió la relación de la Iglesia con el mundo a través de un tipo de acción que llevara a los católicos a proponer soluciones y a atender de manera organizada los problemas que más aquejaban a la sociedad. En el sentido de la reconciliación pragmática que se ha mencionado, el

católico ya no solo debía condenar el mundo moderno, sino situarse dentro de él y desde ahí actuar a favor de la restauración cristiana de la sociedad, pues si bien la religión «se presentaba como víctima de la modernidad, también se presentaba como la tabla de salvación moral de una sociedad que se suponía decadente [...]. El mundo moderno era un lugar de misión y recristianización, en donde la Iglesia Católica se comprometería a renovar la fe y ocupar los espacios públicos de los cuales había sido despojada» (Moreno Chávez 2013, 8-13).

Desde el pontificado de León XIII, por medio de la acción social católica, la Iglesia hizo frente a las ideologías y corrientes de pensamiento emanadas de la Revolución francesa y, al mismo, se situó como una institución activa y propositiva en el orden social, lo cual animaría aún más la politización de sus miembros. Por medio de este catolicismo social, la Iglesia renovaría su posición en el espacio público: «Esta doctrina sincronizó a la Iglesia católica con la sociedad occidental de su tiempo, una sociedad de masas, industrializada, con marcada tendencia a la urbanización, crecientemente politizada incluso en el campo y atravesada por agudas diferencias económicas» (Cárdenas Ayala 2018, 207).

En consecuencia, las encíclicas de León XIII fijaron la postura de la Iglesia frente a diversas problemáticas de la época, sobre todo frente a los Estados modernos. *Diuturnum illud* (1881) recordó que, de acuerdo con la doctrina cristiana, todo derecho de autoridad derivaba de Dios. *Immortale Dei* (1885) definió la manera en que debía constituirse el Estado cristiano. *Libertas praestantissimum* (1888) sentenció que la libertad era un atributo de los seres racionales, un rasgo que otorgaba una dignidad especial al hombre, y que requería de la obediencia a la ley suprema, es decir, la ley de Dios; esta encíclica criticó al liberalismo con base en el argumento de que este desvinculaba la razón humana de todo precepto divino. Por su parte, *Rerum novarum* (1891) fue la respuesta a la llamada *cuestión social*, es decir, a la situación de los obreros y, en general, a los perjuicios sociales y económicos causados por el liberalismo y que el socialismo pretendía erradicar a través de la lucha de clases. Finalmente, en *Graves de communiore* (1901), León XIII sustentó que la democracia cristiana era un tipo de acción social y benéfica, y no política.³ A continuación, la atención se centra en *Immortale Dei* por ser el objeto de este estudio.

A fines de 1885, poco después de que León XIII buscara reafirmar la relevancia internacional del papado ejerciendo el papel de conciliador entre España y Alemania en su disputa por las Islas Carolinas (Laoa 2003, 50; Bedouelle 2005, 26), fue dada a conocer la encíclica *Immortale Dei*, el documento que afirmaba que la constitución cristiana del Estado era la más perfecta porque la religión

hacía posible la existencia de un Estado ordenado frente a una Iglesia depositaria de la virtud y la moral: Estado e Iglesia eran instituciones garantes del bien común y de la prosperidad pública. En términos de la *Immortale Dei*, toda forma de gobierno era lícita siempre y cuando los jefes de los Estados garantizaran el bien común y la observancia de lo dispuesto por Dios, «supremo gobernador del Universo», pues de ambas cosas derivaba la justicia de sus mandatos. Así, en la *Immortale Dei*, León XIII dejaba de lado las controversias sobre las distintas formas de gobierno, pues su prioridad giraba en torno a la recristianización de la sociedad, tarea que dependía no solo de la labor del clero y de los fieles, sino de las relaciones cordiales establecidas entre la Iglesia y las autoridades de cada nación (Laboa 2003, 43).

En la *Immortale Dei*, León XIII sostenía que en un Estado constituido bajo los principios cristianos, los derechos de los ciudadanos debían ser inviolables, respetados y protegidos por las leyes divinas y humanas. Los ciudadanos, por su parte, debían reconocer y atender sus deberes de justicia, de respeto y de obediencia a las autoridades, así como rechazar todo intento de sedición. León XIII aclaraba que el propósito del ejercicio del poder debía ser el bienestar general de los ciudadanos, entendidos como miembros de una comunidad, es decir, de la sociedad política que —en la lógica pontificia— era una formación natural y forzosamente cristiana, pues tenía «su origen en Dios y de Él dependía» (Alvear Téllez 2018, 462). El papa agregaba lo siguiente:

No queda dividido el hombre, que es *ciudadano y cristiano* al mismo tiempo, con preceptos contradictorios entre sí. En resumen: todos los grandes bienes con que la religión cristiana enriquece abundante y espontáneamente la misma vida mortal de los hombres quedan asegurados a la comunidad y al Estado. De donde se desprende la evidencia de aquella sentencia: El destino del Estado depende del culto que se da a Dios. Entre éste y aquél existe un estrecho e íntimo parentesco.⁴

La confluencia profunda del ser ciudadano y del ser cristiano se fundaba, según el papa Pecci, en que la sociedad política, conformada por ciudadanos, «no podía desatender sus vínculos ontológicos con el Creador» (Alvear Téllez 2018, 462) y, como consecuencia de ello, dicha sociedad se encontraba en todo momento ante «la obligación inexcusable de cumplir sus deberes religiosos, esto es, sus deberes para con Dios de forma pública y social» (462).

Si *Immortale Dei* se conoce como el documento de la constitución cristiana del Estado, también puede ser aludida como la encíclica sobre la *ciudadanía*

católica, puesto que el planteamiento de León XIII revestía a esa noción fundamental del liberalismo y de la modernidad política, la ciudadanía, confiriéndole un carácter providencial: el ciudadano ya no solo era un sujeto de derechos, sino un sujeto cuyo obligación máxima debía ser la defensa de las verdades divinas en el orden temporal, en otras palabras, la conservación de la civilización cristiana, concebida como garante único del mantenimiento de la paz, el orden y el bien común. En los términos de la *Immortale Dei*, la ciudadanía era concebida como el medio ideal para la actuación pública de los católicos en aras de insertar los principios cristianos en las instituciones. De esta manera, «este catolicismo integralista selectivamente se apropiaba de las ideas de la Ilustración (libertad, voluntad popular) para movilizar a los fieles» (Stauffer 2018, 299) en su calidad de ciudadanos y de católicos.⁵ La Iglesia buscaría así influir y colocar los principios cristianos en las distintas esferas de la sociedad —económica, política, educativa—. La ciudadanía de la *Immortale Dei* era, en suma, el principio que exigía vivir y manifestar públicamente la fe como única manera posible de conservar la sociedad política, entidad que, desde el plano temporal, debía rendir homenaje a su origen divino.

La labor de reconquista y recristianización social impulsada por el papa León XIII vinculó el campo de lo religioso y el campo de lo cívico, entendido como el espacio propio para la expresión del sentir ciudadano, de sus derechos, de sus demandas y de sus reclamos. Asimismo, en el contexto del avance de los regímenes liberales de finales del siglo XIX, la Iglesia buscó asegurarse, en términos jurídicos, un mínimo de capacidad operativa y, con base en ella, difundir los preceptos integralistas que perseguían la instauración del orden social cristiano. En este sentido, el ejercicio de los derechos ciudadanos, un instrumento político liberal, se convirtió en manos de la Iglesia en una estrategia de defensa de la propia institución y de su presencia en el espacio público. La Iglesia ya no miró a sus fieles como súbditos, sino como ciudadanos que podían actuar y movilizarse a favor de la influencia social de los principios cristianos.

Por lo tanto, el acomodo y aprovechamiento, por parte de la Iglesia, del utillaje jurídico liberal bien puede considerarse como el gozne —junto con la diplomacia pontificia— entre la postura condenatoria de Pío IX y «el surgimiento de una alternativa cristiana en el mundo moderno» que tomó forma con León XIII. En este proyecto de reconquista y de restauración del orden social cristiano los laicos fueron el instrumento fundamental, ya que por medio del asociacionismo seglar «actuarían en nombre de la Iglesia donde la acción eclesial directa estuviera vedada. Buscarían edificar una sociedad católica a través de la educación, la beneficencia,

la prensa, la organización del trabajo y las asociaciones políticas» (O'Dogherty 2001, 26).⁶

La presencia inicial de la *Immortale Dei* en México

En 1886, la encíclica *Immortale Dei* arribó a México como parte del lenguaje católico transnacional que comenzaría a traducirse a escala nacional (Cárdenas Ayala 2021, 162). Dicha traducción no se daría en el vacío: en Hispanoamérica, desde principios del siglo XIX, la fragmentación del Imperio español y el inicio de conformación de las distintas repúblicas en el contexto de las revoluciones atlánticas dieron lugar a un cambio semántico que resignificó los conceptos y las ideas de la modernidad ilustrada. Siguiendo a Cristóbal Aljovín de Losada (2009), dicho cambio semántico erosionó el significado original y más antiguo del concepto ciudadano —como vecino de una localidad— y fue a partir de entonces que el término comenzó a cobrar una resonancia nacional (180). A principios del siglo XIX, la construcción nacional de las nuevas repúblicas del mundo hispanoamericano colocó al catolicismo como un elemento fuertemente identitario y, en consecuencia, como una de las columnas fundantes de los Estados nación que comenzaban a proyectarse. Lo anterior quedó manifiesto tanto en los nuevos textos constitucionales como en la concepción que de la ciudadanía se tuvo en aquella centuria.

En el caso mexicano, la Constitución de Apatzingán de 1814 —proclamada en plena insurgencia— definió al catolicismo como «un elemento esencial de la ciudadanía» (Breña 2009, 264); posteriormente, las constituciones republicanas de 1824 y 1836 —a pesar de las diferencias en el diseño jurídico y territorial que cada una de ellas defendió, la primera bajo un modelo federal y centralista en el caso de la segunda— colocaron a la religión católica como una institución vertebral en la configuración del nascente Estado y de la nueva ciudadanía que se prefiguraba.⁷ En este sentido, Roberto Breña (2009) asienta que, al despuntar el siglo XIX, y en el marco de la configuración republicana del país, el sujeto de esta nueva unidad política —el ciudadano— estaba estrechamente unido a la idea religiosa, pues ser *buen cristiano* —es decir, ser un varón honorable, honrado, racional y con capacidad de discernimiento y preocupado por el bien público— era condición indispensable para el buen desempeño como ciudadano (262). Así, en el México decimonónico, la ciudadanía fue concebida como una condición

cuyo ejercicio exigía del valor moral y del carácter virtuoso de los individuos, ambos consecuencias de la profesión del catolicismo.

En medio de la zozobra nacional derivada de las divisiones políticas internas y de los constantes conflictos y guerras con el extranjero, la noción de una hermandad cristiana comenzó a ser considerada como la única fuente segura para asentar el sentimiento patriótico entre sus habitantes: solo la raíz y la formación católica de los individuos parecían ser los garantes de una «ciudadanía abnegada, capaz de dar el todo por la patria, hasta la muerte» (Connaughton 2010, 94-95). Al respecto, Brian Connaughton ha analizado cómo el discurso político-religioso en el México del siglo XIX —presente en sermones, folletería y oraciones cívicas— identificó a la nación como un *corpus mysticum patriae* en el que los individuos, al cumplir sus deberes ante Dios con entereza y mantener la armonía de dicho cuerpo místico, contribuían al mismo tiempo al cuidado del bien público, a la consolidación de un cuerpo político soberano y encaminado hacia el orden, la perfección y el progreso (115).

Así, para finales del siglo XIX, la encíclica *Immortale Dei* llegó a un entorno nacional al que no le era desconocido el valor moral de la ciudadanía y la equivalencia entre el *buen ciudadano* con el católico abnegado, virtuoso, patriota y procurador de la armonía social y del bienestar de sus iguales, es decir, del bien público. Concretamente, la recepción de la encíclica *Immortale Dei* en México se dio en medio de la continua romanización del clero que había tenido lugar a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, así como de un complejo proceso de *aculturación ultramontana* de la escena católica nacional. En relación con América Latina, el proceso de romanización de la Iglesia buscó aumentar el control que la Santa Sede tenía con respecto a las Iglesias de las repúblicas que, tiempo atrás, habían estado bajo la égida del patronato real ejercido por la monarquía hispánica, y que, tras los procesos de independencia, se habían mantenido en un considerable alejamiento de la autoridad pontificia (Bautista García 2005, 109).⁸

De manera paralela al estrechamiento de la comunicación y del control de la Santa Sede sobre el fragmentado escenario de las Iglesias latinoamericanas, la *aculturación ultramontana* a la que me refiero consistió, en primer lugar, en la paulatina llegada, entre 1870 y 1890, de asociaciones y cofradías francesas para laicos. De acuerdo con José Alberto Moreno Chávez (2013), el establecimiento de la Archicofradía de la Guardia de Honor del Sagrado Corazón de Jesús y del Apostolado de la Oración en la arquidiócesis de México «confirmaron la internacionalización de los movimientos católicos a finales del siglo XIX, los cuales compartían estatutos, fines e idearios, permitiéndonos reconstruir una suerte de cultura

católica transnacional» (Moreno Chávez 2013, 57) fincada en el desagravio del «Corazón Jesús» *herido* por la impiedad de la sociedad moderna. Moreno Chávez agrega que otro elemento esencial en el catolicismo mexicano de finales del siglo XIX fue el inicio de la publicación de *El Mensajero del Sagrado Corazón*, el cual impulsó a un buen número de escritores locales, pero incluyó también una sección de noticias internacionales referentes a las dificultades que enfrentaban la Santa Sede y los católicos de otras latitudes, de tal suerte que «los católicos mexicanos no estaban excluidos del mundo. Por el contrario, buscarían alrededor del globo la comprobación del triunfo del reinado de Cristo y los elementos que creían operaban en su contra» (57).

En segundo lugar, como ha identificado Brian Stauffer, México fue parte de un proceso de globalización de la Iglesia ultramontana que puede observarse a partir de la implementación de la *peregrinación espiritual* en 1874 (Stauffer 2018, 301).⁹ Esta práctica consistía en un acto de oración y contemplación que, a lo largo de varios días, «transportaba» a los fieles a los lugares sagrados de la cristiandad: Jerusalén, Roma, la Gruta de la Virgen de Lourdes, en Francia, entre otros. De acuerdo con Stauffer, el arzobispo de México Pelagio Labastida y Dávalos, impulsor de la *peregrinación espiritual*, esperaba que esta práctica fuese especialmente efectiva en un país como México, en donde la libertad para realizar actos de culto público se había visto minada, pues durante el gobierno del liberal Sebastián Lerdo de Tejada, las restricciones y prohibiciones contra el clero se habían agudizado. Esto se debió a la aprobación de las adiciones a la Constitución que elevaron a rango constitucional las leyes de Reforma (1874), así como a la expulsión de la orden de las Hermanas de María y al destierro de numerosos jesuitas (García Ugarte 2010, 1506).¹⁰

La rebelión tuxtepecana permitió, entre otras cosas, el fin del anticlericalismo lerdista y dio paso a la consolidación política del régimen porfirista.¹¹ A pesar del abstencionismo político que había caracterizado a los miembros más intransigentes del partido conservador luego de la caída del Segundo Imperio y de las elecciones de 1877, juzgadas como una «mentira más del liberalismo» (Adame Goddard 1981, 98), el arzobispo Labastida y Dávalos consiguió, a partir de este año, alentar la participación individual de los seglares en la administración pública. Esto fue posible gracias a la autorización de la Santa Sede, conseguida por el propio Labastida, del recurso eclesiástico que permitía que, aquellos católicos que entraran en funciones dentro de alguna dependencia gubernamental y debieran jurar obediencia a la Constitución liberal de 1857, pudieran firmar una promesa que los comprometía a no atentar contra los principios católicos por medio del ejercicio

de su actividad civil.¹² En cambio, de manera colectiva, la identidad y la presencia pública del conservadurismo y del catolicismo mexicanos se hallaba muy menguada. De acuerdo con Marta Eugenia García Ugarte (2010), «se consideraba sumamente riesgoso para la estabilidad de la Iglesia, que apenas se estaba consiguiendo, formar grupos políticos que contendieran por posiciones administrativas y cargos de elección electoral [...] De hecho, fue hasta la encíclica de León XIII, *Immortale Dei*, del 1o. de noviembre de 1885, cuando se llamó a los católicos a colaborar, “con prudencia, en el terreno de la administración pública”» (1525).

Al iniciar la segunda presidencia de Porfirio Díaz, los católicos mexicanos tuvieron noticia de la publicación de la encíclica *Immortale Dei* (1885) por su santidad León XIII, pues, a principios de 1886, el documento fue dado a conocer por el periódico católico *La Voz de México*.¹³ Erika Pani (2001) asienta que, para ese momento, esta publicación era «reducto, desde 1869, de los representantes más eminentes del conservadurismo derrotado, como, entre otros, Alejandro Arango y Escandón, Ignacio Aguilar y Marocho, Juan Rodríguez de San Miguel, Tirso Rafael de Córdoba y Miguel Martínez» (144). A pesar de ello, *La Voz de México* no había cejado en alardearse como la publicación del partido conservador y en alentar la presencia pública de este (Vieyra Sánchez 2008, 200-201). Para 1886, fecha en que *La Voz de México* comenzó la difusión de la *Immortale Dei*, la publicación ya se había desvinculado de la tutela que originalmente había tenido con respecto de la organización religiosa y cultural conocida como Sociedad Católica. En consecuencia, al momento de la publicación de *Immortale Dei*, *La Voz de México* gozaba de una mayor libertad de crítica frente al régimen surgido de la rebelión de Tuxtepec.

Immortale Dei incidió originalmente en este conservadurismo necesitado de reafirmar su identidad doctrinal y su presencia en los asuntos públicos del país. En enero de 1886, pocos días después de la publicación de la encíclica de León XIII, *La Voz de México* aseveró que, ante la falta de una bandera que simbolizara las ideas del conservadurismo nacional, la publicación adoptaría el principio supremo de la constitución cristiana de la sociedad civil porque sabía que en torno a él «se agruparían los amigos del orden y de la paz». De acuerdo con *La Voz de México*:

La Encíclica *Immortale Dei* será nuestra bandera, conforme a sus principios combatiremos al enemigo común [el liberalismo], y cuando nuestro partido sea llamado a reorganizar el país, a ella se sujetará en su tarea. No defendemos ninguna forma especial de gobierno, porque todas ellas son buenas dentro de los principios del Cristianismo. Monarquía o República, centralismo o federación. Que se aparte, pues, la idea de algunos que creen y propalan del partido conser-

vador que sólo la monarquía es la forma de gobierno por él adoptada, y que únicamente bajo esta base volverá a tomar parte en los asuntos públicos [...] Frente a los diversos partidos liberales que enarbolan como bandera la Constitución de 57, alzamos nuestro estandarte limpio y sin mancha, porque simboliza los principios cristianos en toda su integridad y fuerza. Ese estandarte, esa bandera sagrada es la admirable Encíclica *Immortale Dei*. Nosotros estamos en donde el papa se encuentra. Nuestra flámula ondea en la cúpula del Vaticano. A ella corremos para defenderla, como acuden presurosos nuestros adversarios hacia el campo en donde flota el estandarte rojo del 57.¹⁴

Para un partido conservador menguado en su ejercicio y en su protagonismo políticos, la *Immortale Dei* significó una magnífica oportunidad para animar con renovados bríos la vuelta de sus miembros a la esfera pública y, sobre todo, para actualizarse en términos doctrinales. Esto último se evidenciaba en el distanciamiento del monarquismo, acorde con el planteamiento pontificio acerca de la licitud de las distintas formas de gobierno, siempre y cuando los Estados atendieran sus obligaciones frente a la Iglesia y frente a Dios. Así, por medio de la *Immortale Dei*, el conservadurismo mexicano buscó renovarse ideológicamente al enfilarse en los principios del nuevo documento leonino.

Este proceso de resignificación identitaria a través de la *Immortale Dei* implicó colocar al partido conservador en la línea misma del pensamiento pontificio: el partido conservador ya no solo estaría determinado por sus enemigos nacionales, es decir, los liberales que habían proclamado la Constitución de 1857 y derrotado al Segundo Imperio Mexicano, sino que comenzaría a atender a un horizonte más lejano, más amplio y más global: la política de la Santa Sede y, por ello, «su bandera ondearía en la cúpula misma del Vaticano». De esta manera, la romanización se hacía presente en el medio eclesiástico y en el entramado político nacional.

Esta renovación ideológica bien puede indicar el momento de transición del conservadurismo mexicano identificado por Erika Pani, pues, por medio de su alineación con respecto al pensamiento vaticano, los conservadores decimonónicos habrían dejado de ser eso solamente y habrían pasado a ser *católicos*, en el sentido integral del término: católicos políticos o, mejor dicho, ciudadanos católicos. De acuerdo con Pani (2001), los conservadores mexicanos de fines del siglo XIX transitaron de «promover una opción política, un proyecto de Estado, las más de las veces respetando las reglas del juego político moderno —separación de poderes, elecciones y representación política, libertad civil, etcétera— a defender, antes que nada, a la Iglesia y a sus derechos, dentro de un marco político que

—sobre todo los redactores de *La Voz de México*—condenaban tajantemente» (144). En medio de ese proceso, la *Immortale Dei* determinó buena parte del giro conservador hacia la defensa del catolicismo.

En más de una ocasión, *La Voz de México* aseveró que por medio de la *Immortale Dei*, León XIII había continuado la obra de Pío IX en su lucha contra el liberalismo, «enfermedad de la época». ¹⁵ Por lo tanto, lejos de un intento de «conciliación con el error», el documento constituía una derrota y «desenmascaramiento del moderno liberalismo»; ¹⁶ en pocas palabras, un documento que «con la espada de la palabra, daba muerte al error». ¹⁷ Estas declaraciones provocaron fuertes declaraciones —con un claro tono anticlerical— entre los miembros del régimen porfirista que se oponían a la política de conciliación que Porfirio Díaz comenzaba a entablar con la institución eclesiástica. Entre ellos, el entonces diputado Justo Sierra aseveró que la encíclica *Immortale Dei* era la última prueba de las «aspiraciones teocráticas del clero», el cual continuaba «defendiendo la superioridad de la Iglesia frente al poder civil». En palabras de Sierra, «en la última alocución del venerable León XIII se podía observar que la libertad de la Iglesia y el dominio de la Iglesia sobre la sociedad civil son sinónimos». ¹⁸

Además de las críticas por parte de Sierra, la reafirmación doctrinaria del conservadurismo mexicano posterior a la *Immortale Dei* dio lugar a una serie de ataques lanzados desde las páginas del diario *Partido Liberal*, órgano periodístico del partido del mismo nombre. Luego de que *La Voz de México* declara la «muerte del liberalismo», el diario *El Partido Liberal* ¹⁹ aseveró que el catolicismo atravesaba por una grave decadencia doctrinaria y moral que había sido puesta en evidencia en la declaración de los católicos como enemigos totales de un partido político —el liberal— frente al que sostenían la necesidad de darle muerte:

Una religión que pretende tener el cristianismo por fundamento y predica la hipocresía artera y astuta, y se declara enemiga jurada de un partido político, y sostiene la necesidad de matarlo, considerando que él mismo no ha de suicidarse, esa religión tiene que parecer una mentira odiosa, sin constituir más que una asociación de egoístas ambiciosos que manchan la doctrina de Cristo con sólo tomarla por pretexto. ²⁰

Luego de arremeter contra la declaración de *La Voz de México*, *El Partido Liberal* se dispuso a defender la razón de ser de la ideología que le había dado vida:

Desde las épocas más remotas se ha considerado útil al movimiento social, la existencia de un partido político que forcejee, aguijoneado por el progreso, dentro de las resistencias que los intereses creados están dispuestos a oponer

siempre. Ese partido es el que se ha denominado liberal en nuestros tiempos, y existe y es acatado y considerado en todas las sociedades, con caracteres más o menos distintos. Jesús mismo no fue más que un gran liberal. Mejor dicho, fue el fundador del liberalismo, tal como hoy existe. Dígalo, sino, su eterna predicación contra los escribas y fariseos, que eran los clericales de su tiempo y que acabaron por crucificarlo, como los clérigos de ahora pretenden también matarnos a nosotros. Pero queremos admitir que el liberalismo sea malo, sea pernicioso, y que cuantos profesamos tal credo político, no pasemos de unos tantos perversos. ¿Ese es motivo para procurarnos la muerte?²¹

Si bien *El Partido Liberal* no hizo referencia directa a la encíclica *Immortale Dei*, la reafirmación y actualización doctrinaria que esta había impulsado en el conservadurismo mexicano había sido el origen de la reciente disputa periodística e ideológica, la cual puede ser considerada como uno de los episodios que, a lo largo del porfiriato, mantendrían con vida al jacobinismo liberal (Pérez-Rayón Elizundia 2001, 134-139).²²

La *Immortale Dei* y el activismo de los católicos mexicanos en las primeras décadas del siglo xx

Hasta ahora es complicado trazar el destino de la encíclica *Immortale Dei* en el cambio de siglo. Erika Pani (2001) afirma que los decanos de la prensa católica porfiriana prepararon, sin duda, el camino para los *nuevos* católicos que habrían de movilizarse en medio del inicio de la Revolución mexicana (159). Lo cierto es que, entre ambas generaciones, la lectura de la *Immortale Dei* y, en general, de las encíclicas y documentos de León XIII, fue uno de los principales hilos comunicantes debido a que en el pensamiento del papa Pecci se hallaban los fundamentos de la democracia cristiana, modelo defendido por *La Voz de México* a principios del siglo xx (153) y por los Operarios Guadalupanos,²³ organización que, desde Guadalajara, fue un ejemplo emblemático de las nuevas agrupaciones de laicos que comenzarían a ampliar la acción pública de los católicos. Tanto para *La Voz de México* como para los Operarios Guadalupanos, la democracia cristiana significó un tipo de acción social, benéfica y religiosa, más que política (O'Dogherty 2001, 44), tal y como lo asentaba la encíclica *Graves de communi* de León XIII. Particularmente, en relación con los Operarios Guadalupanos, Robert Curley (2018) ha identificado en ellos a una asociación confesional que, por primera vez,

y a diferencia de los conservadurismos del siglo XIX, lidió con la tensión permanente entre su identidad católica y su vinculación con los asuntos de la política secular, su énfasis en la cuestión social y su atención en un incipiente movimiento obrero (66).

En 1911, mientras despuntaba la lucha revolucionaria en contra de la dictadura porfirista, el Partido Católico Nacional logró conformarse como producto de los esfuerzos y labores del Círculo Católico de la Ciudad de México y de los Operarios Guadalupanos, quienes aportaron el programa del nuevo partido inspirándose en el pensamiento Bernardo Bergöend, jesuita francés radicado en México desde finales del siglo XIX.²⁴ El Partido Católico acogió el lema creado por Bergöend —«Dios, Patria y Libertad»— y se definió como un partido político social que velaría por la aplicación de los principios de la civilización cristiana. A tono con el pensamiento de Bergöend, el Partido Católico entendía la acción política como una consecuencia del deber católico de difundir los principios cristianos en las instituciones públicas y promover la aplicación de estos en la solución de los problemas sociales. El partido se propuso luchar por la «pureza de la administración de justicia», por el respeto a las garantías individuales, el desarrollo de la instrucción popular y religiosa, la mejoría de las condiciones de vida de las clases pobres, el fomento de las actividades económicas, el fomento de la paz pública y de la justicia y la «elevación moral, intelectual y material de la Nación» (Barquín y Ruiz 1968, 48).

A pesar de su condena al «liberalismo individualista y laicista», el Partido Católico se adecuó al marco jurídico liberal y, haciendo uso de las prerrogativas ciudadanas —elemento al que aludía la *Immortale Dei*— buscó realizar la labor de reconquista católica que llevaría a la restauración del orden social cristiano. Al respecto, el programa del partido mencionaba lo siguiente:

Aceptamos como un hecho todas las libertades de la moderna democracia, para colocarnos a la hora de la lucha en el terreno mismo en que nuestros enemigos se colocan, y para emplear en pro de nuestra causa, como armas de combate los derechos que esas libertades nos otorgan y de que como hombres y como *ciudadanos*, no se nos puede despojar.²⁵

A tono también con la *Immortale Dei*, la *Guía Teórico-Práctica* del Partido Católico mencionaba que, de entre los deberes de los católicos, uno de los más apremiantes era el deber político, pues los fieles no debían estar alejados de las cosas públicas, sino, al contrario, debían participar e infundir los principios cristianos en las instituciones sociales. De manera explícita, la *Guía Teórico-*

Práctica invitaba a los miembros del partido a que estudiaran la encíclica *Immortale Dei*, a la cual caracterizaba como un «código cristiano, que no sólo nos dará un resumen sustancial y luminoso de las enseñanzas tradicionales de la Santa Sede sobre derecho público, sino que nos presentará puntos de vista llenos de sabiduría acerca de la aplicación de principios inmutables a circunstancias o situaciones variables».²⁶

Además del Partido Católico, otro de los espacios de formación del catolicismo militante de corte integralista, y en el que también estuvo presente la lectura de la *Immortale Dei*, fue la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM). Desde su nacimiento en 1913, la organización había declarado su lucha contra el positivismo heredado del régimen porfirista y calificado como «cáncer del alma nacional». Inspirado en la Association Catholique de la Jeunesse Française, el jesuita Bernardo Bergöend —quien, como se mencionó, influyó en el pensamiento del Partido Católico— estableció que la ACJM debía ser «la coordinación de las fuerzas vivas de la juventud católica mexicana, para restaurar el orden social cristiano en México [...] la ACJM quiere ser este ejército; y para lograrlo trabajarán por alcanzar la formación mutua de sus miembros por medio de la piedad, estudio y de la oración para la conquista católico-social de la Patria Mexicana» (ACJM 1913, 8-9).

La ACJM trató de mantenerse en pie en medio de la violencia revolucionaria. En 1915, como consecuencia de la llegada de los grupos revolucionarios a la Ciudad de México, los jóvenes acejotaemeros atendieron heridos, impartieron clases gratuitas en las escuelas organizadas por ellos mismos en distintos puntos de la ciudad y difundieron la costumbre de rezar el rosario todos los sábados. Además, los acejotaemeros colaboraban con la Unión de Damas Católicas en las escuelas nocturnas para trabajadores, organizaban matines con el fin de contrarrestar las «diversiones inmorales» entre las familias y se mantenían una estrecha relación con estudiantes y profesores de la Escuela Nacional Preparatoria (ENP).²⁷ Debido a los ataques de los grupos constitucionalistas contra miembros del clero, Bergöend se alejó de la dirección de la ACJM y, a sugerencia de las Damas Católicas, el padre Leopoldo Icaza suplió temporalmente el lugar de Bergöend.

Luego de las dificultades ocasionadas por la lucha revolucionaria, Bergöend pudo regresar al frente de la organización hasta principios de 1917. Desde ese momento, el Centro de Estudiantes Católicos Mexicanos, sede la ACJM en la Ciudad de México, se autonombró Centro General de la asociación y, en 1918, se formó el Comité Central de la ACJM, cuyo primer presidente fue René Capistrán Garza. La comunicación con los grupos foráneos comenzó a restablecerse y, de

manera paulatina, grupos de jóvenes de las diversas ciudades se adhirieron a la organización formando las siguientes uniones regionales de la ACJM: Guadalajara (1916), Morelia (1916), Colima (1917), Aguascalientes (1917), León (1917), Monterrey (1917), El Paso, Texas (1917), Zacatecas (1918), San Luis Potosí (1918) y Tampico (1918). De los anteriores grupos locales, el de Guadalajara —la ciudad en donde había surgido una de las bases del Partido Católico— había alcanzado un amplio desarrollo que había ido de la mano con una creciente influencia pública. Prueba de ello es que, en 1918, la ACJM había logrado implementar un boicot económico cuyo propósito había sido presionar al gobierno jalisciense para que anulara un edicto que limitaba el número de sacerdotes y obligaba a estos a registrarse ante las autoridades civiles. Un año después de este boicot, la ACJM de Guadalajara celebró el Primer Congreso Regional, al cual acudieron numerosos grupos parroquiales alentados y apoyados por el arzobispo Francisco Orozco y Jiménez.

El congreso regional de la ACJM de Guadalajara tuvo lugar en octubre de 1919 y, entre sus resoluciones, se determinó que el estudio de la reorganización social cristiana debía basarse en la lectura de la encíclica *Rerum novarum*, «texto obligatorio y fundamental», así como en otros documentos del papa León XIII, por ejemplo, las encíclicas *Diuturnum*, *Immortale Dei* y *Sapientia christiana* (Rius 1958, 132). Debido a que el estudio, es decir, la formación de los jóvenes en la doctrina de la Iglesia, fue uno de los ejes de la labor de la ACJM, las encíclicas leoninas fueron un elemento recurrente en el trabajo de la organización; un elemento que, paulatinamente, fue conociéndose y difundiéndose mejor entre los dirigentes acejotaemeros.

En 1922, como resultado del Primer Consejo Federal de la ACJM, Bergöend presentó a la organización un *Manual* en el que declaró que, con miras a la formación social y a la organización profesional que debía impulsar la ACJM, sus miembros debían apegarse a la guía de la *Rerum novarum*; mientras que, para la formación cívica, los acejotaemeros debían «estudiar y memorizar lo que debe ser la constitución cristiana de los Estados [...] orientaciones imprescindibles de la encíclica *Immortale Dei*» (Rius 1958, 219). Posteriormente, en septiembre de 1925, en el Cuatro Congreso Federal de la ACJM, la organización recordó a sus miembros el *deber* de estudiar las encíclicas *Rerum novarum* e *Immortale Dei* (Barquín y Ruiz 1968, 110). El congreso de 1925 definió que este último documento sería el que «orientaría y unificaría» el criterio de la ACJM en materia cívica (Rius 1958, 342). Fue en el marco de este congreso que la ACJM acordó cooperar en los trabajos de la naciente Liga Nacional Defensora de la

Libertad Religiosa (Rius 1955, 32-33), cuya reciente fundación era signo de la creciente hostilidad entre el catolicismo más intransigente y el gobierno de Plutarco Elías Calles, interesado particularmente en el cumplimiento estricto del contenido anticlerical de la Constitución de 1917.

Al igual que otras organizaciones precedentes, la Liga buscó restaurar la presencia pública de la Iglesia con el fin de colocar las bases de un orden social cristiano. La Liga marcaría un punto culminante en la historia del activismo político de los laicos católicos, distinguiéndose, antes y después de su decisión por la acción armada, por su énfasis en el apego a la legalidad y a la acción cívica, entendiendo a esta última como el espacio propio de los ciudadanos, razón por la que esta concepción puede considerarse como un legado de la encíclica *Immortale Dei* presente en la Liga a través de la ACJM.

La Liga se propuso la defensa, a través de la acción cívica, de la libertad religiosa, principio del que muchos católicos se consideraban despojados desde 1917. De manera similar a la lógica del papa León XIII presente en *Immortale Dei*, la Liga privilegió la esfera de lo cívico concibiéndola como el espacio donde los fieles, en su calidad de ciudadanos, tenían mayor capacidad de movilización. A través de las prerrogativas ciudadanas, la Liga pretendía cobrar presencia en «[...] el terreno de la opinión, para conquistar y mantener incólumes y florecientes los derechos esenciales del hombre en cuanto tal, como son el derecho a la vida y a la libertad, bases necesarias y esenciales de la sociedad civil, la religión, la familia y la propiedad».²⁸ Acorde con el sentido de la acción cívica, una de las estrategias de la Liga se basó en la presión directa sobre el gobierno. Además, su combinación de acción cívica y, posteriormente, acción militar, la hizo «única entre las organizaciones católicas de su tiempo» (Hanley 1977, 72).

Desde sus inicios, la propaganda de la Liga no solo buscó dar a conocer a la organización, sino que aspiró a convertirse en la expresión fiel de los seglares, en su doble carácter de fieles y de ciudadanos. Por esta razón, sus miembros enarbolaban la defensa de la religión y de la patria —vista como el escenario en el que se realizaría el plan providencial de la instauración del orden social cristiano— y la resistencia frente a las injusticias y coerciones ejercidas por la «tiranía revolucionaria y bolchevique». El lema de la organización, *Dios y mi Derecho*, es reflejo de esa doble identidad de la que se ha hablado, pues aludía a las prerrogativas ciudadanas a las que se acogió la acción de la Liga y a la defensa de una libertad religiosa considerada como signo de civilización, progreso y armonía social.

La Liga Nacional de Defensa Religiosa. Su razón de ser —uno de los primeros boletines de la organización— declaró que la Constitución de 1917 era el origen de

la permanente persecución religiosa que se vivía. A juicio de la Liga, de dicho marco jurídico había resultado una situación *injusta* porque no se respetaba el estatus de ciudadanos de los católicos mexicanos y tampoco concedía reconocimiento legal a la institución eclesiástica; *antinatural* porque violaba los derechos «sagrados e inviolables» que todo ser humano debía disfrutar y, en consecuencia, *antidemocrática*, es decir, contraria a los principios de libertad y de justicia, bases de una *sociedad civilizada*.²⁹ Ante esta situación, la Liga se definía como «una asociación legal, de carácter cívico, que tenía por fin conquistar la libertad religiosa y todas las libertades que se derivan de ella en el orden social o económico, por los medios adecuados que las circunstancias irán imponiendo». ³⁰ En esta autodenominación, la libertad religiosa aparecía como el garante de todas las demás, pues, en la lógica de la Liga, el respeto a la libertad de creencias era la simiente de la verdadera libertad de asociación, de expresión, de enseñanza, entre otras.

No debe perderse de vista que la concepción que la Liga tenía sobre la libertad religiosa no era equivalente a la idea liberal sobre la tolerancia de todos los cultos por igual. En este punto me remito a la encíclica *Immortale Dei*, pues por medio de este documento, presente en la formación de los seglares en aquellos años, puede conocerse la concepción que la Liga tuvo la libertad religiosa. La encíclica aludía a que la libertad genuina es aquella que no «lleva al desprecio de las leyes santísimas de Dios». En consecuencia, la libertad religiosa en la que pensaba la Liga consistía en una aceptación, por parte de las autoridades civiles, de que «la Iglesia, no menos que el Estado, es una sociedad completa en su género y jurídicamente perfecta; y que, por consiguiente, los que tienen el poder supremo del Estado no deben pretender someter la Iglesia a su servicio u obediencia, o mermar la libertad de acción de la Iglesia en su esfera propia, o arrebatarle cualquiera de los derechos que Jesucristo le ha conferido». ³¹

Breve epílogo

Varias décadas después de la lucha armada de la Liga durante la guerra cristera, y en medio del llamado *modus vivendi* entre la Iglesia y el Estado posrevolucionario, la Acción Católica Mexicana, la organización que coordinó el apostolado de los laicos desde 1930, continuó enarbolando la concepción católica de la ciudadanía. En 1955, frente al intento del gobierno del presidente Adolfo Ruiz Cortines por aislar a la Iglesia de los asuntos públicos, la estrategia de la Acción Católica Mexicana consistió en reivindicar al catolicismo como un factor esencial para

el progreso y la estabilidad de México. La organización partía de la idea de que «la patria es grande cuando todos sus hijos o la gran mayoría son gentes de valer por su instrucción, por sus buenas costumbres y por su dedicación y adelanto en el trabajo».³² De acuerdo con la Acción Católica, la religión hacía amar a Dios, enseñaba pensamientos elevados y sentimientos nobles, entre ellos el amor a la patria; por lo tanto, los católicos eran los más capaces para servirla y engrandecerla por medio de su trabajo, su honradez y el respeto a sus semejantes:

El hombre instruido es el que engrandece a la Patria [...] A Dios y a la Patria se les honra por medio del trabajo cumplido. El católico que trabaja como debe, engrandece a la Patria [...] No te hagas vicioso, no creas nunca que el hombre debe tener vicios para ser hombre de verdad. Esta creencia es la ruina del hombre y de la Patria. Diviértete honestamente: no te embriagues, no juegues tu dinero, no corrompas a la mujer [...] No manches tu boca con cuentos y palabras que corrompen el alma. Haz de México UN PAÍS PODEROSO.³³

En consecuencia, el católico era —debido al amor que le profesaba que a su patria y al comportamiento recto que se le exigía— el sujeto ideal para trabajar por el progreso de México. El católico era, por su abnegación, sus virtudes y su moralidad, el ciudadano ideal para el desarrollo del país (Guerrero Medina 2020, 408), lo cual no distaba en gran medida de la concepción del ciudadano virtuoso que había caracterizado al siglo XIX mexicano.

Comentarios finales

A finales del siglo XIX, el proyecto del papa León XIII pretendió acercar la Iglesia a los Estados modernos y dotar a la Santa Sede de un espacio en medio de la creciente secularización, fincando así una vía para restituir la dignidad pontificia y los privilegios del poder eclesiástico, falto entonces de su antigua potestad civil. Sin renunciar a los principios integralistas, la encíclica *Immortale Dei* (1885) constituyó un esfuerzo por acomodar estratégicamente a la Iglesia a la modernidad y, desde ahí, dar pasos hacia la construcción de un orden social cristiano.

En el caso de México, la *Immortale Dei* arribó a un contexto nacional en el que, desde las primeras décadas del siglo XIX, la configuración de la nueva república había vinculado las virtudes y la moralidad del *buen cristiano* con los requisitos indispensables que exigía el ser *buen ciudadano*. A fines de la década de 1880, la llegada de la *Immortale Dei* a México permitió que, desde las páginas de la prensa

tradicional católica, comenzara un proceso de actualización de la identidad política del vapuleado conservadurismo decimonónico. Posteriormente, al despuntar el siglo xx, el documento leonino fue base de la formación de una nueva generación de católicos mexicanos que, versados en la doctrina social cristiana e imbuidos de una férrea combatividad, exaltarían y explotarían la doble modalidad de la que, algunas décadas atrás, el papa Pecci había hecho alarde: su papel de fieles católicos y su papel de ciudadanos. Ambas calidades derivaban, de acuerdo con el pensamiento de León XIII, de una sociedad política que, al tener un origen divino, exigía como una de las condiciones fundamentales para el mantenimiento del orden y del bien común la expresión pública de la fe, pues su vivencia en privado se tornaba inconcebible en una sociedad considerada creación propia de Dios. Este principio en torno a la expresión abierta y pública de la religión chocaría, inevitablemente, con el anticlericalismo revolucionario hasta el extremo de desatar la violencia armada entre 1926 y 1929. El seguimiento de la *Immortale Dei* revela así un proceso intrincado y no plenamente conocido, a saber: el tránsito entre el conservadurismo decimonónico y el catolicismo social e integralista del siglo xx que se enfrentaría, hasta con las armas, al anticlericalismo de la Constitución de 1917, la cual sería juzgada como un marco jurídico aún más execrable que el de 1857.

Asimismo, el abordaje de la *Immortale Dei* conduce a reflexionar en torno a una historia no solo de confrontación entre católicos y liberales, o católicos y revolucionarios, sino a una historia de la configuración compleja y diversa de las identidades políticas de los grupos en pugna y, particularmente, de cómo estos han concebido su ciudadanía y, por lo tanto, el uso del espacio público. En última instancia, este artículo ha tratado de demostrar que la ciudadanía no ha sido un concepto movilizadо únicamente por el liberalismo, sino que esta ha sido un elemento a través del cual un sector del catolicismo mexicano ha tratado de construir su propia legitimidad. En México, históricamente, la ciudadanía ha sido un campo de disputa: ¿quiénes son los ciudadanos?, ¿quiénes merecen la ciudadanía?, ¿quiénes son los buenos ciudadanos?, ¿qué derechos tiene los ciudadanos?, ¿existe un solo tipo o diversas maneras de ser ciudadano? De esta manera, la *Immortale Dei* nos coloca frente a una tradición católica que, aún en el siglo xxi, continúa defendiendo un ejercicio ciudadano acorde a la confesión religiosa; esto es, la expresión pública de la fe.

Referencias

- Adame Goddard, Jorge. 1981. *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos 1867-1914*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aguirre Cristiani, María Gabriela. 2008. *¿Una historia compartida? Revolución mexicana y catolicismo social, 1913-1924*. México: Instituto Tecnológico Autónomo de México / Universidad Autónoma Metropolitana / Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.
- Aljovín de Losada, Cristóbal. 2009. «“Ciudadano” y “vecino” en Iberoamérica, 1750-1850: Monarquía o república». En *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, editado por Javier Fernández Sebastián, 179-98. Madrid: Fundación Carolina / Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales / Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Alvear Téllez, Javier. 2018. «El *corpus politicum* de León XIII: Una interpretación “anti-moderna”». *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 40: 445-72.
- ACJM (Asociación Católica de la Juventud Mexicana). 1913. *Asociación Católica de la Juventud Mexicana*. México: Imprenta de El Mensajero del Corazón de Jesús.
- Barquín y Ruiz, Andrés. 1968. *Bernardo Bergöend S. J.* México: Editorial Jus.
- Bautista García, Cecilia. 2005. «Hacia la romanización de la Iglesia mexicana a fines del siglo XIX». *Historia Mexicana*, 55 (1): 99-144.
- Bedouelle, Guy. (2005). «Une vision occidentale de l'État chrétien: Relecture de l'encyclique *Immortale Dei* de Léon XIII (1885)». *Istina* 50 (1): 22-30.
- Breña, Roberto. 2009. «Ciudadano. México». En *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, editado por Javier Fernández Sebastián, 259-68. Madrid: Fundación Carolina / Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales / Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Cannelli, Riccardo. 2002. *Nazione cattolica e Stato laico: Il conflitto político-religioso in Messico dall'indipendenza alla rivoluzione (1821-1914)*. Milán: Guerini.
- Cárdenas Ayala, Elisa. 2018. *Roma: El descubrimiento de América*. México: El Colegio de México.
- . 2021. «Religión y política en Iberoamérica: Relación social, política y semántica. Elementos para una discusión metodológica». En *Horizontes de la historia conceptual en Iberoamérica: Trayectorias e incursiones*, editado por Francisco A. Ortega, Rafael E. Acevedo P. y Pablo Casanova Castañeda, 133-64. Bogotá: Genuve Ediciones / Universidad Nacional de Colombia.
- Ceballos Ramírez, Manuel. 1991. *El catolicismo social: Un tercero en discordia; Rerum novarum, la cuestión social y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*. México: El Colegio de México.

- Connaughton, Brian. (2010). *Entre la voz de Dios y el llamado de la Patria: Religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*. México: Universidad Autónoma Metropolitana / Fondo de Cultura Económica.
- Curley, Robert. 2018. *Citizens and believers: Religion and politics in revolutionary Jalisco, 1900–1930*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Del Palacio Montiel, Celia. 2005. «La prensa católica en México». En *El catolicismo social en México*, editado por Manuel Ceballos Ramírez, 150-92. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana / Academia de Investigación Humanística.
- De Mattei, Roberto. 2014. *Il raliement di Leone XIII: Il fallimento di un progetto pastorale*. Florencia: Lettere.
- García Ugarte, Martha. 2007. «Proyección de las relaciones Estado-Iglesia: De la Reforma liberal a la Revolución Mexicana». En *Religión y sociedad en México durante el siglo XX*, editado por María Martha Pacheco, 19-43. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.
- . 2010. *Poder político y religioso en México siglo XIX*, t. 2. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales / Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana / Miguel Ángel Porrúa.
- Guerrero Medina, Ariadna. 2020. «Un proyecto católico de nación desde lo rural: El movimiento campesino de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana en la década de 1950». En *Los proyectos católicos de nación en el México del siglo XX: Actores, ideologías y prácticas*, editado por María Gabriela Aguirre Cristiani y Nora Pérez Rayón Elizundia, 395-424. México: Universidad Autónoma Metropolitana / Terracota.
- Hanley, Timothy Clarke. (1997). «Civilian leadership of the cristero movement: The Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa and the Church-State conflict in Mexico, 1925-1938» (tesis doctoral, Universidad de Columbia).
- Hanson, Randall. 1994. «The day of ideals: Catholic social action in the age of Mexican Revolution, 1867-1929» (tesis doctoral, Universidad de Indiana).
- Laboa, Javier. 2003. «León XIII y la vida política europea». *Anuario de Historia de la Iglesia*, 12: 43-57.
- Mijangos y González, Pablo. 2018. *Entre Dios y la República: La separación Iglesia-Estado en México, siglo XIX*. México: Tirant lo Blanch / Centro de Investigación y Docencia Económicas.
- Moreno Chávez, José Alberto. 2013. *Devociones políticas: Cultura católica y politización en la arquidiócesis de México, 1880–1920*. México: El Colegio de México.
- O'Dorgherty, Laura. 1998. «El ascenso de una jerarquía eclesial intransigente, 1890-1914». En *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, 179-198. México: Servicios Condumex.
- . 2001. *De urnas y sotanas: El Partido Católico Nacional en Jalisco*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

- _____. 2005. «Dios, Patria y Libertad: El Partido Católico Nacional». En *Catolicismo social en México: Las instituciones*, editado por Manuel Ceballos Ramírez, 104-49. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana / Academia de Investigación Humanística.
- Pani, Erika. 2001. «Democracia y representación política: La visión de dos periódicos católicos de fin de siglo, 1880-1910». En *Modernidad, tradición y alteridad: La Ciudad de México en el cambio de siglo (s. XIX-XX)*, editado por Claudia Agostini y Elisa Speckman, 143-60. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas.
- Pérez-Rayón Elizundia, N. (2001). «La crítica política liberal a fines del siglo XIX. El Diario del Hogar». En *Modernidad, tradición y alteridad. La Ciudad de México en el cambio de siglo (s. XIX-XX)*, editado por Claudia Agostini y Elisa Speckman, 115-42. México, UNAM / Instituto de Investigaciones Históricas.
- Poulat, Émile. (1969). *Intégrisme et catholicisme intégral: Un réseau secret international antimoderniste; La «Sapinière» (1909-1921)*. París: Casterman.
- Rius Facius, Antonio. 1955. *Méjico cristero: Historia de la ACJM 1925 a 1931*. México: Editorial Patria.
- _____. 1958. *De don Porfirio a Plutarco: Historia de la ACJM 1911 a 1925*. México: Jus.
- Stauffer, Briann. 2018. «The routes of intransigence: Mexico's "Spiritual Pilgrimage" of 1874 and the globalization of ultramontane catholicism». *The Americas* 75 (2): 291-324. doi:10.1017/tam.2017.181.
- Torres Meza, Martha Patricia. 1998. «El proyecto social y político de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, 1925-1929» (tesis de maestría, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora).
- Vieyra Sánchez, Lilia. 2008. *La Voz de México (1870-1875): La prensa católica y la reorganización conservadora*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Villagómez Arriaga, C. 2006. «La disputa por la gubernatura del Estado de México en 1892 entre José Vicente Villada e Ignacio de la Torre y Mier». *Historia y Grafía*, 27: 15-46.
- Villegas, Abelardo. 1993. Prólogo a *Evolución política del pueblo mexicano*, de Justo Sierra, IX-XXV. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Archivos

AHUNAM

Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México

Notas

- ¹ Las elecciones de 1877 fueron el último intento de los católicos por participar en la lucha política durante el siglo XIX. Al respecto, Jorge Adame Goddard (1981) asevera que esta posición de abstención en los asuntos públicos permitió la política de conciliación entre Díaz y la Iglesia (97-105). Además, debe tomarse en consideración que la misma Iglesia mantuvo la idea de que, tras varios años de conflictos con los gobiernos liberales, la abstención política era el mejor camino para poder realizar en paz sus tareas pastorales. Así, la derrota política de los conservadores en 1867 llevó a la Iglesia a diseñar una nueva estrategia pastoral: «la educación religiosa de la familia, la formación de sacerdotes [...], la mejoría de la enseñanza que se impartía en los seminarios mexicanos [...] la reforma de los institutos religiosos y la profundización de la reforma territorial que se había iniciado en 1863» (García Ugarte 2007, 22-23).
- ² En términos conceptuales, este artículo se ampara en la consideración de Cristóbal Aljovín de Losada (2009) sobre los diferentes sentidos del concepto de ciudadanía y, en general, de otros conceptos surgidos de la modernidad política: «Los conceptos son por naturaleza polisémicos y flexibles en sus significados para que puedan ser usados por los diversos actores sociales. Deben servir para justificar múltiples intereses y opciones ideológicas y, a la vez, ser útiles para expresar dichos intereses en la sociedad. En este sentido, hay que recalcar que los diferentes usos, abusos y manipulaciones del concepto ‘ciudadano’—así como de otros conceptos— reflejan diferentes intereses y proyectos políticos; por ello, hay que comprenderlos en su contexto histórico. ‘Ciudadano’ no fue empleado, por lo general, en un ambiente neutro y de gran solemnidad republicana sino, más bien, en contextos de pugnas políticas o luchas por intereses individuales inscritas en determinados discursos sobre la ciudadanía» (193).
- ³ «El documento respondía a la “extrema movilización de los seglares” en el campo de la organización laboral y la participación política. Parecía que las ideas democráticas habían excedido ciertos límites al favorecer la acción política como una forma prioritaria de la conducta cristiana y hacer de los sindicatos las instituciones idóneas para solucionar la cuestión de los trabajadores y “liberarlos”. Los propugnadores de este “sindicalismo cristiano”, que no se separaban de la teoría corporativa de la sociedad, pensaban que era imprescindible extender el proyecto social cristiano a todas las organizaciones populares de trabajadores, para garantizar la justicia en las relaciones sociales. Sin embargo, conservadores católicos —defensores de las tendencias paternalistas de los círculos mixtos— vieron la propuesta de los sindicatos como consecuencia directa de las doctrinas socialistas e influyeron en el papa León XIII para que frenara los alcances interpretativos de la democracia cristiana». (Torres Meza 1998, 11).
- ⁴ León XIII. 1885. «Carta encíclica *Immortale Dei* del sumo pontífice León XIII sobre la constitución cristiana del Estado», acceso 12 de marzo de 2022, http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_IXIII_enc_01111885_immortale-dei.html.
- ⁵ De acuerdo con Émile Poulat (1969), el catolicismo integral se opone a todo laicismo y busca la instauración del orden social cristiano. Asimismo, el integralismo es la postura que se niega a reducir la práctica del catolicismo a meras prácticas culturales y convicciones religiosas, pues lo que busca es edificar una sociedad cristiana según las enseñanzas de la Iglesia. El integralismo entraña no solo una postura defensiva del mundo católico frente a la modernidad, sino una contraofensiva, pues busca poner en marcha un movimiento católico cuyo gran objetivo es el establecimiento del orden social cristiano (80).

- ⁶ Laura O'Dogherty (1998; 2001) describe así la visión de León XIII sobre los laicos: «León XIII los comparaba con los primeros cristianos, quienes, aseguraba, en tiempos de persecución, “donde se les abría una puerta se introducían” y así lograron penetrar con sus enseñanzas “no sólo en los hogares, sino también en los campamentos militares, en la corte y en la misma familia real”» (179; 26).
- ⁷ Es importante recordar que, como asienta Pablo Mijangos y González (2018), desde la independencia de México en 1821 y hasta la revolución de Ayutla en 1855, «todos los documentos constitucionales de la república habían declarado, de manera inequívoca, que la mexicana era una nación “exclusivamente católica” y que el gobierno tenía la obligación de proteger el catolicismo “mediante leyes sabias y justas”» (9).
- ⁸ De acuerdo con Cecilia Adriana Bautista Lugo (2005), los dos puntales de la romanización de las Iglesias latinoamericanas durante la segunda mitad del siglo XIX fueron la fundación del Colegio Pío Latinoamericano de Roma —1858— y la celebración del Primer Concilio Plenario de América Latina —1899— (109).
- ⁹ Esta práctica había iniciado un año antes en Bolonia y había sido implementada con el fin de contrarrestar la nueva prohibición de realizar peregrinaciones masivas, la cual había sido impuesta por el recién unificado Reino de Italia (Stauffer 2018, 301).
- ¹⁰ De acuerdo con Marta Eugenia García Ugarte (2010), la ley reglamentaria de 1874 que adicionó las leyes de Reforma a la Constitución de 1857 especificaba, entre otras, las siguientes prohibiciones para la Iglesia: «Se prohibía el uso de trajes especiales o talares fuera de los lugares destinados al culto; se reglamentaba la asistencia social católica y la forma de recibir donativos; se ratificaba la prohibición de reunirse para formar comunidades religiosas y, también, la instrucción religiosa y las prácticas oficiales de cualquier culto, en los establecimientos de la federación, de los estados y los municipios. Se prohibió realizar actos religiosos de forma pública, solo podían realizarse al interior de los templos; se limitó el uso de las campanas; se declaró nula la institución de herederos o legatarios a favor de los ministros de culto, de sus parientas dentro del cuatro grado civil, y de las personas que habitaban...» (1506).
- ¹¹ Marta Eugenia García Ugarte (2010) explica la manera positiva en la que los católicos mexicanos recibieron la rebelión de Tuxtepec dirigida por Porfirio Díaz en contra de la reelección del presidente Lerdo de Tejada: «En general, sin participar en el conflicto armado, los párrocos y los católicos veían con buenos ojos el levantamiento del general Díaz. Sin duda, la ley reglamentaria de las adiciones y reformas a la Constitución había tenido ese resultado: desear que alguien pusiera fin a ese gobierno que, como Juárez, parecía llevar el camino de conservar el poder a costa de todo y, sobre todo, por su marcada tendencia anticatólica. Una muestra de la esperanza con la que veían a don Porfirio, son las noticias que *La Voz de México* dio sobre la revolución el sábado 23 de septiembre. Mientras el gobierno publicaba algunos triunfos, este periódico señalaba que, según decía el periódico Victoria de Oaxaca, el general Díaz no se movería de esa ciudad, hasta que fuera el tiempo oportuno de darle un golpe a los reeleccionistas. Entre tanto, se ocupaba en acopiar elementos para la campaña. El periódico mostraba así a un Díaz inteligente, previsor» (1518).
- ¹² Marta Eugenia García Ugarte (2010) detalla que dicha promesa expresaba lo siguiente: «Yo, NN. prometo dejar a salvo en el ejercicio de mi empleo, las leyes divinas y eclesiásticas, o lo que es lo mismo, no ofender en lo más mínimo las creencias católicas en consecuencia, evitar el cumplimiento de las leyes civiles, en todo lo que se opongan a las divinas y eclesiásticas, y procuraré en cuanto de mi dependa, y por los medios legales, la derogación y abrogación de aquellas leyes

- en su parte anticatólicas; declarando, como declaro, que esta promesa es absolutamente irrevocable. La fecha. NN...» (1524).
- ¹³ La atención de este trabajo se centra en la difusión que la encíclica *Immortale Dei* tuvo en el periódico *La Voz de México*. Aún queda pendiente indagar la recepción del documento leonino entre los diversos sectores del clero y del laicado católicos del México de fines del siglo XIX. Al respecto de *La Voz de México*, Celia del Palacio Montiel (2005) explica que fue la publicación más importante de la Sociedad Católica, desde 1870: «este periódico fue considerado como el “decano de la prensa católica”». De acuerdo con la autora, *La Voz de México* fue representante de la prensa católica tradicional del siglo XIX que se destacó por ser enemiga del liberalismo, la francmasonería y la escuela laica, «expresión de las Leyes de Reforma triunfantes» (159).
- ¹⁴ «Nuestra bandera». *La Voz de México*, 26 de enero de 1886, p. 1.
- ¹⁵ «La encíclica *Immortale Dei*». *La Voz de México*, 23 de enero de 1886, p. 1.
- ¹⁶ «La encíclica *Immortale Dei*». *La Voz de México*, 28 de enero de 1886, p. 1.
- ¹⁷ *Ibidem*.
- ¹⁸ Manuel Ceballos Ramírez (1991) agrega que, antes de la *Immortale Dei*, la encíclica *Nobilissima Gallorum gens*, de 1884, en la que se instaba a los católicos franceses a aceptar la república, también encendió los ánimos de los liberales porfiristas. Ceballos tomó la declaración de Justo Sierra sobre la encíclica *Immortale Dei* para *México social y político*, obra breve publicada en 1885 y reeditada en 1960 por la Secretaría de Hacienda y Crédito Público (95-96). De acuerdo con Abelardo Villegas (1993), en *México social y político*, Sierra criticó con estas palabras la inclinación del conservadurismo mexicano hacia la defensa de la Iglesia católica: «Hubiera sido bienvenido un partido conservador con bastante sentido histórico como para aceptar las ideas modernas, emancipado de las aspiraciones teocráticas del clero, que profesando sistemático respeto a las tradiciones hubiera aclimatado en nuestro país las instituciones libres» (xiv).
- ¹⁹ El Partido Liberal fue fundado en febrero de 1885 por José Vicente Villada, personaje vinculado al liberalismo mexicano desde la guerra de intervención y el Segundo Imperio Mexicano. Al parecer, Manuel Romero Rubio intervino e impulsó a Villada —entonces senador del Estado de México y presidente de la Villa de Guadalupe Hidalgo— para que fundara *El Partido Liberal*, «periódico que se convirtió muy pronto en vocero semioficial del gobierno, ya que desde sus páginas se impulsó la enmienda constitucional del artículo 78 de la Constitución federal para que fuera posible reelegir al presidente» (Villagómez Arriaga 2006, 20).
- ²⁰ «Decadencia del catolicismo». *El Partido Liberal*, 5 de febrero de 1886, p. 1.
- ²¹ *Ibidem*.
- ²² Nora Pérez-Rayón Elizundia (2001) abunda en la permanencia del anticlericalismo o jacobismo liberal durante el porfiriato, principalmente luego de 1900. La autora se centra en la crítica que *El Diario del Hogar* vertió en contra de la política de conciliación de Porfirio Díaz frente a la Iglesia católica (134-139).
- ²³ En 1909, grupo de militantes católicos decidió fundar, en Guadalajara, el Círculo de Estudios Sociales Santa María de Guadalupe u Operarios Guadalupanos. Según el programa de esta agrupación, la piedad y el estudio serían las bases de la realización de la democracia cristiana, entendida en el sentido de la encíclica *Graves de communi*, es decir, como un tipo de «acción social y religiosa». Dedicados a las labores educativas, de beneficencia y de prensa, los Operarios Guadalupanos se dividieron en torno a la agitación política generada por las elecciones presidenciales de 1910. Un primer grupo estaba decidido a plegarse a las decisiones de Díaz, otros estaban a favor de una acción política prudente y moderada y, finalmente, un tercer grupo

manifestaba abiertamente su simpatía por la candidatura presidencial de Bernardo Reyes (O'Dogherty 2001, 44).

- ²⁴ En *Unión político-social de los católicos mexicanos (1909-1910)*, Bergöend expresaba que había llegado la hora de que, después de una larga ausencia, los católicos mexicanos retornaran a la política y las razones que lo justificaban eran tres: el derecho de asociación garantizado por la Constitución de 1857; la incapacidad del grupo de los *Científicos*, del Partido Liberal Mexicano y de los antirreleccionistas para resolver los problemas sociales que aquejaban al país, así como el reconocimiento de que la solución de estos se encontraba en el ejercicio de la justicia y de una legislación social atenta a las necesidades y derechos de los obreros y de los campesinos, legislación que, según Bergöend, solo era alcanzable por medio de la acción política (O'Dogherty 2001, 78; Barquín 1968, 20).
- ²⁵ Manuel F. Chávez, «Naturaleza del P.C.N. (Partido Católico Nacional). Alocución en la inauguración en el centro de Jalisco». *Restauración Social*, año 3, núm. 19, julio de 1911, pp. 329-330 (Barquín y Ruiz 1968, 50). La relación del Partido Católico y el liberalismo no ha sido explicada a partir de la *ciudadanía católica* (las cursivas no son originales) que postula la encíclica *Immortale Dei*. Laura O'Dogherty (2005) ha explicado dicha relación como una contradicción de origen entendida a partir del hecho de que, si bien el partido buscó dar marcha atrás a las leyes liberales, su integración al campo electoral implicó la aceptación del marco constitucional liberal. (134). Por su parte, Riccardo Cannelli (2002) alude a que los miembros del partido eran conscientes de que, en un país como México, era necesario aceptar el sistema democrático parlamentario a pesar de la condena papal contra el liberalismo (188).
- ²⁶ La *Guía Teórico-Práctica del Partido Católico Nacional* fue también elaborada por Manuel F. Chávez, presidente del Centro de Jalisco del Partido, ubicado en Guadalajara, ciudad en la que Bergöend había realizado una labor de docencia fundamental para el rumbo del catolicismo militante en México (Barquín y Ruiz 1968, 60).
- ²⁷ La pregunta que surge es: ¿Por qué una organización católica tenía cercanía con la institución que, hasta entonces, había sido el bastión del positivismo? Randall S. Hanson (1994) responde lo siguiente: «Varios logros explican probablemente por qué el Centro [de la ACJM] y la ENP pudieron colaborar después de años de antagonismo católico en torno a la escuela. La mayoría de los miembros del Centro asistían a escuelas públicas, de las cuales la ENP era la principal. Quizá en consecuencia, los jóvenes no rechazaron ayudar a las escuelas oficiales, pero reconocieron que: "Aún en las escuelas oficiales, a pesar de la sofocante atmósfera de impiedad que las caracterizaba, podían encontrarse en ellas muchos valores cristianos". Además, a fines del porfiriato, "el positivismo estaba en decadencia entre los intelectuales mexicanos"» (169-170).
- ²⁸ «La Acción Cívica, la Religiosa, la Social, la Política y la Bélica», agosto de 1928 (citado en Torres Meza 1998, 36).
- ²⁹ «La Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa. Su razón de ser», 14 de marzo de 1925. Fondo Miguel Palomar y Vizcarra, serie Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, rollo 72, caja 47, expediente 341. AHUNAM.
- ³⁰ *Ibid.*
- ³¹ León XIII. 1885. «Carta encíclica *Immortale Dei* del sumo pontífice León XIII sobre la constitución cristiana del Estado», acceso 12 de marzo de 2022, http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_lxiii_enc_01111885_immortale-dei.html.
- ³² José Villalón M., «La salvación de México está en nosotros». *Movimiento Rural*, mayo de 1955, núm. 35, p. 2.
- ³³ «Un país poderoso». *Movimiento Rural*, noviembre de 1955, p. 2.