

(Re)pensando lo religioso en América Latina

#11
Diciembre 2025

**A cien años de
la guerra cristera
en México.
Nuevas miradas
históricas.**

PARTICIPAN EN ESTE NÚMERO

Susana Salazar Chavarría
Alma Angélica Martínez Bastida
Nélida Gabriela López Garibay
César E. Valdez
Víctor Miguel Villanueva

Boletín del
Grupo de Trabajo
**Religiones
y sociedad.
Tensiones,
diversidades
y movilizaciones
en debate**



CLACSO



PLATAFORMAS PARA
EL DIÁLOGO SOCIAL



PLATAFORMAS PARA EL DIÁLOGO SOCIAL



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Boletines de Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Pablo Vommaro - Director Ejecutivo
Gloria Amézquita - Directora Académica
María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial
Lucas Sablich - Coordinador Editorial
Solange Victory - Producción Editorial
Valeria Carrizo y Darío García - Biblioteca Virtual

Equipo

Magdalena Rauch - Coordinadora de Investigación
Marta Paredes, Rodolfo Gómez, Luna González y Teresa Arteaga

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho
el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina. Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875
<clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Coordinadores del Grupo de Trabajo

Mónica Ulloa Gómez
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad Nacional
Costa Rica
monicaulloag@gmail.com

Erick Adrián Paz González
Coordinación Académica
Universidad Autónoma de la Ciudad de
México
México
eadrianpaz000@gmail.com

Coordinación y edición del Boletín

Susana Salazar Chavarría

Índice:

- i. Presentación
Susana Salazar Chavarría
- ii. La diversidad religiosa frente a la Guerra Cristera
Alma Angélica Martínez Bastida
- iii. El SSM y las organizaciones católicas. Su participación durante la Guerra Cristera y su reacción después de los Arreglos de 1929
Nélida Gabriela López Garibay
- iv. Bajo sospecha: denuncias políticas contra católicos durante el Conflicto Religioso
César E. Valdez
- v. Amnistías y rendiciones de cristeros en el conflicto religioso armado
Víctor Miguel Villanueva

Presentación

Susana Salazar Chavarría*

En el 2026 se cumplen cien años del inicio del conflicto religioso armado llamado “guerra cristera” en el que se enfrentaron las fuerzas estatales con grupos católicos de diversas partes del país. Para la Iglesia católica mexicana, este suceso constituyó un parteaguas en la configuración de su identidad, su relación con el Estado y la política en general, su papel en la sociedad y su conformación institucional. Los discursos e imaginarios en torno a la guerra nutrieron la práctica de clérigos, religiosas y seglares, por lo cual, sería difícil estudiar la historia de la institución eclesiástica sin comprender la trascendencia que ha tenido este evento para los creyentes hasta nuestros días. Por otro lado, la guerra cristera determinó la configuración del Estado laico, generando una manera particular de entender la separación de las esferas política y religiosa, que también tiene efecto hasta el presente.

La historiografía ha tenido un papel clave en la comprensión del conflicto religioso y ha definido un marco interpretativo con diversos énfasis según la época y el interés de las y los historiadores. Recientemente, las investigaciones históricas han buscado complejizar la visión sobre la guerra cristera, comprendiendo no solo el conflicto entre la Iglesia y el Estado sino la trascendencia de este suceso para las experiencias de fe, el papel de los seglares en el mantenimiento del culto, los conflictos de poder y las divisiones respecto de los Acuerdos de 1929, las diversas posturas del episcopado, el rol de las mujeres, entre otros temas.¹

En este número pretendemos abonar a estas nuevas miradas históricas del conflicto religioso a fin de generar nuevas preguntas e interpretaciones en la historiografía, pero también en la discusión que seguramente se irá generando en el espacio público durante este año conmemorativo. El trabajo histórico, definitivamente, es interpelado por el presente y por las reflexiones que surgen desde la sociedad. Por lo tanto, el uso de fuentes poco conocidas, el planteamiento de nuevas perspectivas e incluso el desafío a explicaciones tradicionales, el estudio de otros sujetos y escenarios, el análisis del conflicto desde otras perspectivas, etc. permitirán repensar el pasado y el presente de la Iglesia católica, la religión en México, la relación entre la Iglesia y el Estado, la laicidad y la política del fenómeno religioso.

El texto de Angélica Martínez señala los vacíos historiográficos en torno a la experiencia del conflicto religioso por parte de grupos no católicos. En ese sentido, su investigación provee un panorama general sobre cómo la Iglesia de los Santos de los Últimos Días, la organización de los Estudiantes Internacionales de la Biblia – posteriormente conocidos como Testigos de Jehová – y los judíos transitaron por este periodo. La autora concluye que la guerra cristera moldeó la presencia de estos grupos religiosos en México y su posterior desarrollo. Por ejemplo, señala que, debido a las medidas de prohibición de ministros religiosos extranjeros, la Iglesia de los Santos de los Últimos Días configuró su dirigencia con bases completamente

* Licenciada en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Maestra en Historia por El Colegio de México y doctorante en la misma institución. Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate. ORCID: 0009-0009-9679-2578.

¹ Sólo por mencionar algunos ejemplos: *Enemigas de Estado. Mujeres cristeras acusadas de atentar contra la seguridad nacional en Jalisco* (Monterrubio, 2024) y *Los ‘arreglos’ de 1929: fin de la Cristiada* (Íñiguez y Monraz, 2025).

mexicanas. De esta manera, el conflicto cristero se entiende como un parteaguas para la comprensión de la diversidad religiosa en el país.

Por su parte, Gabriela López Garibay recupera las investigaciones en torno al papel de las asociaciones laicales antes y después del conflicto religioso, especialmente de la Unión de Damas Católicas, la Asociación Católica Juvenil Mexicana y los Caballeros de Colón, ligadas al Secretariado Social Mexicano. De esta manera, señala el rol fundamental que tuvieron en las acciones sociales y políticas frente al Estado anticlerical y también las repercusiones del fin de la guerra y la firma de los Acuerdos en esas organizaciones. La autora subraya la relevancia del laicado organizado en la conformación de la Iglesia mexicana, marcada por la guerra cristera, evidenciando los procesos de politización y despolitización.

La investigación de César Valdez permite comprender el conflicto entre la Iglesia y el Estado con nuevas perspectivas a partir del análisis de fuentes novedosas. Su texto examina tres casos de denuncias tomadas por el Departamento Confidencial de la Secretaría de Gobernación, en las que es posible reconocer la construcción de los católicos como enemigos del régimen durante el conflicto religioso. El autor señala la relevancia de la denuncia como instrumento para reafirmar la pertenencia a la nación y al proyecto revolucionario, por lo cual los denunciantes acusaron a familiares y compañeros de trabajo. En su aportación, además, Valdez identifica el papel crucial que tuvieron las mujeres, identificadas por los denunciantes como principales encargadas del sostenimiento de la lucha “del clero”.

De forma similar, Víctor Miguel Villanueva utiliza fuentes históricas poco exploradas, provenientes del Archivo Histórico de la Secretaría de la Defensa Nacional, y analiza los casos de rendiciones y amnistías. Su análisis nos brinda otra cara de la guerra: el cansancio o decepción por los años de lucha, el deseo de volver a la vida cotidiana y un ejército federal no solo atacante sino en búsqueda de pacificación. Por otro lado, la amnistía concedida por el Estado muestra la importancia de obtener la fidelidad y adhesión al proyecto revolucionario, rechazando todo aquello que pudiera ser considerado “fanático”. Ahí se inscribe un hallazgo importante del autor: la recurrencia del argumento de haber sido engañados por el clero para unirse a la lucha. La investigación de Villanueva, tal como él lo dice, pretende matizar las interpretaciones históricas, mirando también desde el “otro lado”.

Las investigaciones presentadas son una invitación a la reflexión y a la generación de nuevas preguntas sobre un fenómeno complejo que, como hemos dicho, interpela nuestro presente desde distintas aristas.

Referencias

- Íñiguez Mendoza, Ulises y Monraz, Hilda (coords.) (2025). *Los ‘arreglos’ de 1929: fin de la Cristiada*. México: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de los Lagos.
- Monterrubio García, Gibrán E. (2024). *Enemigas de Estado. Mujeres cristeras acusadas de atentar contra la seguridad nacional en Jalisco*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

La diversidad religiosa frente a la Guerra Cristera

Alma Angélica Martínez Bastida*

Introducción

A principios de 1926 el Congreso concedió al presidente Plutarco Elías Calles facultades extraordinarias para modificar los códigos civiles y de procedimientos penales. Con estas facultades el jefe del Ejecutivo publicó diversos decretos que buscaban imponer un estricto cumplimiento de las leyes constitucionales en materia religiosa, especialmente de los artículos 3, 5 27 y 130. En febrero de ese año, Calles ordenó la aplicación inmediata de la Constitución de 1917, lo que llevó a que los gobiernos locales y estatales aplicaran restricciones sobre el número de sacerdotes en los estados e incluso se inició la expulsión de sacerdotes extranjeros. (Meyer, 1985, p.245).

Ante las crecientes tensiones entre el gobierno federal y la jerarquía católica en diferentes estados, el 2 de julio de ese mismo año se publicó la “Ley reformando el Código Penal para el Distrito y Territorios Federales sobre los delitos del fuero común y delitos contra la Federación en materia de culto religioso y disciplina externa”, mejor conocida como *Ley Calles*. Las restricciones impuestas por la *Ley Calles*, concentradas en 33 artículos, estaban dirigidas a mermar el poder del clero católico y otorgar mayor control al gobierno. Por ejemplo, en el primer artículo de esta ley se indicaba que los ministros de culto debían ser de origen mexicano y, de acuerdo con el artículo 2, se definía como tal a cualquier persona encargada de ejecutar actos religiosos o realizar proselitismo. Con respecto a los actos de culto, se indicaba que sólo se permitían la celebración en el interior de los templos (art.17) y se castigaba el uso de vestimentas religiosas fuera de los templos (art. 18). En esta ley también indicaba que las asociaciones religiosas no podían poseer bienes raíces (art.21) y que cualquier inmueble destinado al culto sería propiedad de la Nación (art. 22), esto incluía cualquier obispado, casa cural, seminario, asilo o escuela religiosa.²

La publicación de la *Ley Calles* provocó la condena de parte del Episcopado Mexicano a través de una carta pastoral en la que rechazaban la aplicación de la ley y la supresión de cultos a partir del 1º de agosto lo que llevó al incremento de las tensiones entre el gobierno federal y los católicos, del cual surgió el levantamiento armado encabezado por laicos al grito de “Viva Cristo Rey”.

Si bien las restricciones del gobierno estaban enfocadas a la Iglesia católica, durante los años que duró la Guerra Cristera las restricciones en materia religiosa, especialmente aquellas

* Maestra en Historia por la Universidad Nacional de México. Coordinadora del Departamento de Lenguas y Coordinadora de Programas académicos de la Facultad de Ciencias y Humanidades de la Universidad Pontificia de México. ORCID: 0009-0000-8707-1220.

² *Ley reformando el Código Penal para el Distrito y Territorios Federales sobre los delitos del fuero común y delitos contra la Federación en materia de culto religioso y disciplina externa.* 2 de julio de 1926. DOF. Tomo XXXVII, Núm.

http://www.dof.gob.mx/nota_to_imagen_fs.php?codnota=4490016&fecha=2/07/1926&cod_diario=190707

enfocadas a las expresiones de la práctica religiosa pública, también fueron acatadas por algunos grupos religiosos que comenzaban a desarrollarse en nuestro país.

La mirada a la diversidad

La mayor parte de la obra historiográfica sobre el conflicto religioso se ha enfocado principalmente en el conflicto armado entre los cristeros y el gobierno mexicano y en el conflicto diplomático con la Iglesia Católica y la Santa Sede. A cien años del conflicto armado, es pertinente preguntarse: ¿cómo podemos recuperar las voces de las agrupaciones religiosas que comenzaban a desarrollarse en nuestro país a inicios del siglo XX?, ¿qué nos dicen estas fuentes sobre las reacciones de estas agrupaciones religiosas ante las restricciones en materia religiosa?

Las voces sobre la respuesta de las agrupaciones no católicas las podemos conocer de manera tangencial a partir de los breves relatos sobre su propia historia o bien a partir de sus documentos. En este artículo se analizarán brevemente el caso de tres agrupaciones religiosas no católicas que, al estallar la Guerra Cristera, tuvieron que acatar las restricciones impuestas por el gobierno federal en contra de las agrupaciones religiosas.

Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (SUD)

En la mayor parte de las fuentes sobre la Guerra cristera se menciona que las hostilidades y agresiones del gobierno se enfocaron principalmente en contra de los sacerdotes católicos; sin embargo, las tensiones también se extendieron a otros grupos, principalmente cuando se detectaban misioneros extranjeros. Uno de estos casos fue el de los misioneros de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (SUD). Este grupo de origen norteamericano comenzó su labor misionera en México a partir de 1874 con la llamada Misión del Sur, la cual tenía por objetivo de evangelizar a los grupos indígenas del norte de México. Posteriormente continuaron con su expansión por el país principalmente en las zonas rurales.

De acuerdo con Amelia Domínguez, el propósito de dicha misión era evangelizar a los indígenas mexicanos, así como buscar nuevas tierras para que la comunidad pudiera establecerse lejos de las leyes estadounidenses en contra de la poligamia (2003, p. 135). Los primeros intentos por establecer la Misión del Sur estuvieron a cargo de misioneros estadounidenses que se enfocaron en las poblaciones indígenas del norte de México, y posteriormente se expandieron hacia el centro del país. Para ello, desde 1874 iniciaron la traducción al español y distribución de los *Trozos selectos del Libro de Mormón* (Domínguez, 2003, p. 136).

A partir de documentos como cartas y telegramas que la misma Iglesia SUD ha puesto en línea sobre la Misión en México se pueden rastrear las instrucciones de la Presidencia de Utah ante las restricciones del gobierno durante el conflicto de la Guerra cristera (Church of Jesus Christ, 1921-1930). De acuerdo con dichos documentos, ante las tensiones entre la Iglesia católica y el gobierno federal, la Iglesia SUD comenzó a preocuparse por la integridad de sus misioneros, especialmente porque la mayoría eran de origen estadounidense.

Desde febrero de 1926 ya se habían reportado algunos casos de hostilidades de parte de los oficiales mexicanos, principalmente al identificar a los misioneros como extranjeros. Por esta razón, en marzo de 1926 el presidente de dicha Iglesia, Herbert Grant, recomendó a Kenneth

Haymond, presidente de la Misión de México, que las misioneras fueran retiradas del país. Posteriormente se ordenó que todos los misioneros participaran en el registro de extranjeros, tal como lo ordenaba el gobierno mexicano, así quedó registrado en algunos de los documentos que la Iglesia SUD ha publicado en sus acervos digitales (Church of Jesus Christ, 1921-1930).

El 23 de julio de 1926, el presidente de la Iglesia, Herb Grant, ordenó el cese de actividades misioneras y el regreso de los misioneros estadounidense ya que en el primer artículo de la “Ley Calles” se estipulaba que: “Para ejercer dentro del Territorio de la República Mexicana el ministerio de cualquier culto se necesita ser mexicano por nacimiento”.³ En respuesta, a partir de agosto de ese año, la Misión Mexicana quedó cargo de los presidentes de Distrito y *Ramas* de origen mexicano (Church of Jesus Christ, 1921-1930).

Durante los siguientes años las *Ramas* y *Distritos* quedaron a cargo de los misioneros mexicanos quienes, a pesar de la poca preparación, lograron mantener y desarrollar sus comunidades gracias a que mantuvieron contacto epistolar con la Iglesia en Utah. Una historia ejemplar fue la de la Rama de Ometoxtla, en Puebla, presidida por Narciso Sandoval, quien organizaba las reuniones de estudio en su casa. Esta comunidad congregó a un importante número de personas al punto de que consiguieron construir y registrar ante el gobierno una pequeña capilla y se organizaron en cuatro *Ramas*. Este hecho sentó las bases para que, en años posteriores, los mormones mexicanos exigieran una participación más activa incluyendo la formación de misioneros y pastores mexicanos (Domínguez, 2003, p. 136).

Las reuniones se desarrollaron en domicilios particulares o locales rentados, procurando pasar desapercibidos antes las autoridades ya que, con las disposiciones del gobierno, cualquier inmueble en el que se realizaran actos religiosos podía ser incautado por el gobierno (Lozano, 1983, p. 39 y 54).

Cuando la misión se restableció en 1935, después del segundo exilio provocado por la Guerra cristera, la Iglesia de los Santos inició una nueva etapa de expansión en las localidades rurales –principalmente indígenas– así como en las regiones urbanas.

Estudiantes de la Biblia.

Otro de los grupos religiosos que también comenzó su historia en medio de las tensiones y el conflicto entre los católicos y el gobierno federal fue el de los Estudiantes Internacionales de la Biblia, actualmente conocidos como Testigos de Jehová. Este grupo surgió en 1879, en Pensilvania, en Estados Unidos a partir de un grupo de estudios bíblicos dirigidos por Charles Taze Russell.

De acuerdo con la investigación de Harim Gutiérrez, los primeros intentos por traducir y difundir las enseñanzas de la Watch Tower Bible and Tract Society en México datan de 1893 cuando una persona de apellido Stephenson se puso en contacto con la Watch Tower and Tract Society de Pensilvania; además se sabe de algunos migrantes mexicanos que estuvieron en contacto con las enseñanzas de Russell y la sociedad Watch Tower Bible (Gutiérrez, 2004,

³ Ley reformando el Código Penal para el Distrito y Territorios Federales sobre los delitos del fuero común y delitos contra la Federación en materia de culto religioso y disciplina externa. 2 de julio de 1926. DOF. Tomo XXXVII, Núm.

p. 143). Sin embargo, esta asociación reconoce sus orígenes en el personaje de Abel Ortega, quien inició en 1919 un grupo de estudios bíblicos en la Ciudad de México (Testigos de Jehová, 1995, pp. 173-174). Hacia 1920, Abel Ortega se integró a otra corriente religiosa proveniente de Francia, sin embargo, las enseñanzas de los Estudiantes de la Biblia continuaron promoviéndose en varios puntos del país, entre ellos Monterrey, Guadalajara, Puebla y Veracruz (Testigos de Jehová, 1995, p. 175).

Uno de los mayores impulsos que recibió la difusión de esta doctrina fueron las suscripciones a la revista en español *La torre del vigía* –hoy conocida como *La Atalaya*–. Esta revista, junto con otros materiales del pastor Russell, se distribuía en México gracias a una oficina que se abrió, entre 1917 y 1918, en Los Ángeles, California, dedicada a los testigos hispanohablantes (Testigos de Jehová, 1995, p. 173). El interés que despertaban las revistas generó la creación de otras clases o grupos de Estudiantes de la Biblia en diversas partes del país. En 1925 se tenían nueve congregaciones. Dos años después, en 1927, se creó en la Ciudad de México la Rama Mexicana de la Asociación Internacional de Estudiantes de la Biblia, la cual contaba con un salón de estudios (Gutiérrez, 2004, pp. 154-155).

Dado que las actividades religiosas eran vigiladas por el gobierno, el inmueble de la Rama recibió una visita de agentes de gobernación para verificar si se realizaban o no actividades de culto. Harim Gutiérrez en su trabajo sobre esta agrupación recupera los informes sobre la visita de los agentes de la Secretaría de Gobernación a las oficinas de los Estudiantes de la Biblia. De acuerdo con estos, el inmueble contaba con algunas bancas y ahí se congregaba un pequeño número de personas, por lo que el agente de la Oficina confidencial de la Secretaría de Gobernación no encontró evidencia de actos de culto religioso. (Gutiérrez, 2004, pp. 154-1555).

En 1929 el juez Rutherford, entonces dirigente de la organización, decidió abrir una oficina en la Ciudad de México; sin embargo, el número de personas aún era muy bajo pues la cantidad de congregaciones se había reducido a cuatro. Aunque el nivel de miembros parecía disminuir, el interés por las revistas creció en diversas partes de la República gracias a la distribución postal de los materiales. (Testigos de Jehová, 1995, p. 175)

La oficina de los *Estudiantes de la Biblia* mantuvo una postura de respeto de las leyes mexicanas, por esta razón, en 1930, solicitaron su cambio de registro ante la Secretaría de Gobernación a “Asociación Internacional de Estudiantes de la Biblia” (Testigos de Jehová, 1995, p. 176). En dicha solicitud se reiteraba que se trataba de una organización educativa y cultural de estudio de la Biblia (Gutiérrez, 2004, p. 155). En junio de ese mismo año, la Secretaría de Gobernación respondió que se autorizaba el funcionamiento de esta organización “siempre que el mismo no contravenga lo dispuesto en las leyes dictadas en materia de culto religioso y disciplina externa” (Testigos de Jehová, 1995, p. 177).

La comunidad judía

Entre los estudios que se han realizado sobre la historia de la comunidad judía en México no se mencionan casos de enfrentamientos entre integrantes de la comunidad y el gobierno federal derivadas de las restricciones religiosas, a pesar de que los años de la Guerra cristera coinciden con los años de mayor llegada de migrantes judíos.

Entre 1921 y 1929 el número de judíos de Europa oriental que llegó a México aumentó. Parte de dicho crecimiento se produjo por una oleada de inmigrantes europeos que vieron truncadas

las posibilidades de entrar a Estados Unidos, primero por el Acta de Cuota de Inmigración (1921) y después por el Acta Johnson (1924), por lo que estos grupos llegaron a México esperando una oportunidad para pasar la frontera (Krause, 1987, p. 149). Otros más sí habían considerado llegaron a nuestro país alentados por las cartas de amigos y familiares que ya se habían establecido en México. De acuerdo con Corinne Krause, otro aliciente para que los judíos inmigrantes consideraran México como destino fue la abierta invitación que lanzó Plutarco Elías Calles (1987, p. 244). En agosto de 1924, en su calidad de presidente electo, Calles declaró al *Daily News Bulletin* de Nueva York que México estaba dispuesto y preparado para recibir y apoyar la inmigración de judíos de Europa oriental. Esta invitación buscaba promover la inversión extranjera como parte de los planes de reactivación económica del país después de la Revolución. De acuerdo con dichas declaraciones del presidente Calles la única condición que se ponía a los inmigrantes judíos era la de obedecer las leyes del país (Bokser, 1992, pp. 72 y 75).

Ante este panorama, aunado a un Estado laico en el que primaba la supremacía del Estado sobre las agrupaciones religiosas, los judíos mexicanos optaron por evitar la confrontación con el gobierno y mantener la expresión religiosa en el ámbito privado. Gran parte de los integrantes de la comunidad judía venían huyendo de pogromos y guerras en Oriente y Europa, por lo que los migrantes que comenzaban a integrarse a la comunidad en México temían romper las leyes del país o tener confrontaciones con los habitantes, por ejemplo, los judíos que se dedicaron a la venta en abonos por diferentes poblados del país preferían omitir cuál era su religión (Krause, 1987, p. 217).

Los años de tensiones y conflicto entre el gobierno y la Iglesia Católica coincidieron con los años en los que la comunidad judía fundó clubes culturales y políticos, incluso en 1924, se abrió la primera escuela judía en México: el Colegio Israelita (Cherem, 1989, p. 153). También se crearon comités de beneficencia y ayuda, y apoyo y cooperación mutua en el comercio y la industria. Este tipo de organizaciones, además de ayudar y apoyar a los recién llegados, sirvieron como enlace con el gobierno (Hamui Sutton, 2009, p. 144).

Las restricciones de la Constitución de 1917 en materia religiosa señalaban que no podía haber ministros religiosos extranjeros en el país; sin embargo, Corinne Krausse señala que había algunos hombres que eran comerciantes, maestros de hebreo o artesanos que además se dedicaban a dirigir rezos, bodas y otros ritos, así como como la preparación de la carne kosher (Krause, 1987, p. 142), pero no se podían considerar propiamente ministros religiosos.

De acuerdo con lo establecido en el artículo 18 de la “Ley Calles” se establecía que el uso de trajes especiales o distintivos de los ministros religiosos fuera de los templos podía ser castigado “[...] bajo la pena gubernativa de quinientos pesos de multa, o, en su defecto, arresto que nunca exceda de quince días”.⁴ En seguimiento a esta disposición, los judíos se abstuvieron de portar en público algunos elementos utilizados en las ceremonias religiosas como la kipá (Hamui Sutton, 2009, p. 154).

⁴ Ley reformando el Código Penal para el Distrito y Territorios Federales sobre los delitos del fuero común y delitos contra la Federación en materia de culto religioso y disciplina externa. 2 de julio de 1926. DOF. Tomo XXXVII, Núm. 2, art. 18. http://www.dof.gob.mx/nota_to_imagen_fs.php?codnota=4490016&fecha=2/07/1926&cod_diario=190707

A pesar de algunos casos aislados, como el del obispo de Tepic que mencionó la invitación que Calles hizo a la inmigración judía en 1924, las fuentes de la comunidad judía mencionan que durante el conflicto religioso no hubo señas de antisemitismo (Meyer, 1985, p. 352). Las pocas expresiones en contra de los judíos de estos años vinieron especialmente de parte de los comerciantes y artesanos mexicanos quienes consideraban a los judíos como competencia económica (Krause, 1987, p. 246).

Consideraciones finales

Durante la Guerra Cristera la postura del gobierno federal fue anticlerical. Las medidas legales que se reforzaron con la publicación de la “Ley Calles” estaban dirigidas a mermar y controlar el poder político y social de la jerarquía católica. A pesar de ello, los grupos religiosos como los que revisamos en este trabajo optaron por acatar las leyes mexicanas ante el temor de las represalias. Estos grupos relegaron la expresión religiosa al ámbito privado, de manera que procuraron pasar desapercibidos en sus asambleas y reuniones para evitar que los inmuebles fueran incautados al ser considerados templos religiosos, o bien dejaron de usar símbolos o vestimentas religiosas fuera de los templos. La manera en la que estas agrupaciones religiosas se adaptaron a las restricciones gubernamentales en materia religiosa les permitió consolidar sus comunidades y gracias a ello se integraron a la diversidad religiosa del país.

Los Estudiantes Internacionales de la Biblia, al presentarse como grupo de estudio pudieron evitar la vigilancia de la Secretaría de Gobernación. Gracias a ello, este grupo religioso pudo mantener la difusión de sus publicaciones por medio de suscripciones, lo que sentó las bases para el crecimiento que tuvieron en las décadas siguientes.

En el caso de la Iglesia de Jesucristo de los Últimos Días, las autoridades optaron por cancelar las misiones y sacar a los misioneros extranjeros del país, la ausencia de ministros del exterior permitió que se generara una comunidad mexicana, con líderes mexicanos que mantuvieron las enseñanzas pese a la comunicación intermitente con las autoridades en Utah.

Durante los años veinte los diferentes grupos de origen judío se encontraban en proceso de formación de organizaciones comunitarias, pero eran mayoritariamente organizaciones enfocadas en el apoyo y cooperación mutua como comités de beneficencia o escuelas. Con respecto a la expresión religiosa, acataron las leyes del país y optaron por evitar las manifestaciones públicas, incluyendo el uso de la kipá.

Bibliografía

Bokser, Judith. (1992). *Imágenes de un encuentro: Presencia Judía en México durante la primera mitad del siglo XX*, México: UNAM/Tribuna israelita.

Cherem de Presburger,Bella (1989), Primeras organizaciones comunitarias. En Liz Hamui de Halabe (coord.), *Los judíos de Alepo en México*. México: Maguen David.

Church of Jesus Christ. (1921-1930). *Church History. Mexican Mission manuscript history and historical reports, 1874-1977*, Volume 4, 1921-1930; Part 1, 1921-1925. <https://catalog.churchofjesuschrist.org/assets/ace04061-49c9-44bb-b9a0-d3cc77252ca8/0/0>

Dabbah de Lifshitz, Linda. (1989). Los judíos que llegaron a México. En Liz Hamui de Halabe, *Los judíos de Alepo en México* (pp. 81-101). México: Maguen David.

Diario Oficial de la Federación. (2 de julio de 1926). *Ley reformando el Código Penal para el Distrito y Territorios Federales sobre los delitos del fuero común y delitos contra la Federación en materia de culto religioso y disciplina externa.* Obtenido de http://www.dof.gob.mx/nota_to_imagen_fs.php?codnota=4490016&fecha=2/07/1926&cod_diario=190707

Domínguez, Amalia. (2003). *Los mormones: Surgimiento, expansión, crisis y asentamiento en México.* Graffylia 1(2), 133-141.

Gutiérrez, Harim. (2004). Apuntes para una historia de los testigos de Jehová en México: los orígenes, las primeras disidencias y su consolidación, 1919-1944. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* (28), 133-174.

Hamui Sutton, Liz. (2009). La confluencia de los saberes heredados y los saberes adaptados en la institucionalización del judaísmo mexicano. En Marcela Gómez Sollano, Liz Hamui Sutton y Martha Corenstein, *Educación e integración de la diversidad. La experiencia de las comunidades judías de México y Argentina* (pp. 121-153). México: Facultad de Filosofía y Letras.

Krause, Corinne. (1987). *Los Judíos en México. Una historia con énfasis especial en el periodo de 1857 a 1930.* (A. Katz, Trad.) México: Universidad Iberoamericana.

Lozano, Agricol. (1983). *Historia del Mormonismo en México.* México: Editorial Zarahemla.

Meyer, Jean. (1985). *La Cristiada. El conflicto entre la Iglesia y el Estado* (Vol. 2). México: Siglo XXI Editores.

Testigos de Jehová. (1995). *Anuario de los Testigos de Jehová, con el informe del año de servicio de 1994. La torre del Vigía,* México. <https://wol.jw.org/es/wol/d/r4/lp-s/301995013>

El SSM y las organizaciones católicas. Su participación durante la Guerra Cristera y su reacción después de los Arreglos de 1929.

Nélida Gabriela López Garibay*

Introducción

Uno de los periodos más complicados en la historia de las relaciones entre la Iglesia, el Estado y la sociedad civil en México fue el periodo de confrontación de la Iglesia con el Estado, también conocido como la Cristera. Tradicionalmente, la atención se ha centrado en el conflicto armado y las negociaciones políticas entre la jerarquía eclesiástica y el gobierno revolucionario; sin embargo, es importante destacar el papel de los laicos organizados como temas de actualidad. Organizaciones como la Unión de Damas Católicas, la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) y la Orden de los Caballeros de Colón expresaron su accionar social y político frente al Secretariado Social Mexicano (SSM). Este fue instituido por el clero católico en respuesta a los desafíos del Estado laico posrevolucionario e inspirado en el catolicismo social de León XIII (Aguirre Cristiani, 2013).

A lo largo de la década de 1920, estas organizaciones laicas no solo se identificaron como defensoras de la libertad religiosa y de la presencia católica en la vida pública, sino que se propusieron incidir de manera significativa en la transformación social y política del país. La creación del SSM facilitó la centralización de esfuerzos, el establecimiento de redes nacionales y el fortalecimiento de la identidad y autonomía laica, aunque siempre bajo la supervisión de la jerarquía eclesiástica (Ceballos Ramírez y Romero de Solís, 1992).

El inicio del conflicto cristero en 1926 generó una variedad de formas de participación y resistencia, que incluyeron apoyo logístico, asistencia social, propaganda y participación directa en el enfrentamiento armado. No obstante, la firma de los Arreglos en 1929 y la posterior creación de la Acción Católica Mexicana (ACM) representaron una reconfiguración significativa de las relaciones entre laicos y clérigos, así como una adaptación estratégica al nuevo modus vivendi entre la Iglesia y el Estado.

Este texto analiza el surgimiento, desarrollo y transformación de los principales grupos laicos católicos durante la guerra cristera, así como su respuesta a los cambios institucionales y sociales que siguieron a los Arreglos de 1929. Se pone especial atención en la articulación de estos grupos en torno al SSM, las diferencias en sus formas de participación y las consecuencias de su integración a la ACM. Se propone que, si bien la ACM limitó la autonomía política de los seglares, articuló y fortaleció el apostolado laico al otorgarle un marco institucional más robusto, aunque bajo una intensa disciplina, menor incidencia política y límites claros a su acción social. El análisis se basa en fuentes primarias y secundarias, con el fin de ofrecer una visión integral y actualizada de un fenómeno clave en la historia del catolicismo mexicano contemporáneo.

El contexto: Iglesia, Estado y sociedad en los años veinte

En la década de 1920, México vivió una etapa de intenso enfrentamiento entre el Estado y la Iglesia católica. El gobierno revolucionario impulsó leyes y políticas laicistas, limitando la

* Doctorante en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora de asignatura en la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

educación religiosa, el poder eclesiástico y la influencia de la Iglesia en la vida pública (Matute, 1980). Estas culminaron con la Ley Calles de 1926 y una ola de persecución religiosa que afectó a sacerdotes, templos y creyentes (Meyer et al., 2002, p. 56).

La Iglesia católica no reaccionó de manera homogénea. Mientras algunos jerarcas buscaron negociar o adaptarse, muchos laicos y sectores del bajo clero optaron por la resistencia activa y la organización social (Blancarte, 1992). Inspirados en la doctrina social emanada de la encíclica *Rerum Novarum*.¹ de León XIII, los laicos promovieron la formación de sindicatos, asociaciones femeninas y juveniles, y proyectos de educación católica (Blancarte, 1996, p. 21). Se fundaron organizaciones como la Unión de Damas Católicas (1912), la ACJM (1913) y la Confederación Nacional Católica del Trabajo (1922), que buscaban defender sus derechos y valores en el México posrevolucionario (Aguirre Cristiani, 2013, p. 5).

En 1922, el clero fundó el Secretariado Social Mexicano (SSM), dirigido por el jesuita Alfredo Méndez Medina², para coordinar y fortalecer la acción social y educativa de los laicos (Aguirre Cristiani, 2013, p. 7). Otra de sus tareas consistió en aglutinar las organizaciones sociales laicas que se desarrollaron rápidamente en este periodo. El SSM impulsó cajas de ahorro, sindicatos, escuelas de formación de cuadros y espacios de debate y reflexión, convirtiéndose en el principal articulador de la acción católica y la inserción en la vida pública (Ceballos Ramírez y Romero de Solís, 1992, p. 37).

Toda esta actividad fue decisiva para que los laicos reinventaran sus formas de participación. Comprendieron que podían combinar la defensa de la fe con la acción social y comunitaria. La década de 1920 marcó así un periodo de creatividad y reorganización para el catolicismo mexicano, en el que los laicos adquirieron un protagonismo inédito en la historia nacional (Aspe Armella, 2008).

El Secretariado Social Mexicano: origen, objetivos y funcionamiento

El Secretariado Social Mexicano (SSM) nació el 8 de diciembre de 1922, impulsado por el arzobispo José Mora y del Río y bajo la dirección del jesuita Alfredo Méndez Medina. Su creación fue una respuesta directa al contexto de secularización y conflicto entre Iglesia y Estado, con la intención de reorganizar la acción católica en la sociedad mexicana y fortalecer la presencia de los laicos (Aguirre Cristiani, 2013, p. 7).

El SSM se concibió como un organismo de coordinación y asesoría para todas las agrupaciones laicas católicas, especialmente aquellas dedicadas a la acción social, sindical y educativa. Entre sus primeras acciones estuvo la realización de una gira nacional de diagnóstico a cargo de Méndez Medina, quien recorrió diversas ciudades y regiones para

¹ Rerum Novarum (1891), *De las cosas nuevas*. Publicada por el Papa León XIII, es la encíclica fundacional de la Doctrina Social de la Iglesia. Abordó la "cuestión obrera" (conflicto entre capital y trabajo), oponiéndose tanto al liberalismo económico sin límites como al socialismo, y sentó las bases teológicas para la organización de sindicatos católicos y el activismo social eclesial.

² Alfredo Méndez Medina fue una figura clave en la introducción y aplicación de la doctrina social en México, siendo el primer director del Secretariado Social Mexicano (SSM) de 1923 a 1924. Su rol fue fundamental para el catolicismo social, ya que se encargó de realizar giras nacionales para diagnosticar y evaluar los centros obreros en el país. Sin embargo, su periodo de dirección fue breve, ya que fue reemplazado por el P. Miguel Darío Miranda y Gómez en 1925, marcando una transición hacia una estrategia institucional diferente.

conocer de cerca la realidad de los obreros, campesinos y jóvenes católicos del país (Aguirre Cristiani, 2013, p. 13).

Las funciones del SSM fueron tan amplias como estratégicas. Coordinar asociaciones como la Unión de Damas Católicas, la ACJM, la Confederación Nacional Católica del Trabajo y los Caballeros de Colón; promover la formación de líderes católicos; crear cajas de ahorro, sindicatos obreros y campesinos. Sobre todo, impulsar una visión integral de la acción social inspirada en la doctrina social de la Iglesia, tal como la expresaba la encíclica *Rerum novarum* (Ceballos Ramírez y Romero de Solís, 1992, p. 37).

La sede inicial del SSM se ubicó en la calle de Motolinía número 9, en la Ciudad de México. Desde ahí se impulsaron la publicación de la revista *La paz social*, la organización de conferencias y cursos, y la creación de espacios de debate sobre los desafíos de la modernidad y el avance del socialismo y el liberalismo en México (Aguirre Cristiani, 2013, p. 19). A mediados de 1926, el SSM contabilizaba ya 216 centros de Damas Católicas con casi 23.000 sociedades, 170 grupos de la ACJM, 51 consejos de los Caballeros de Colón y 348 agrupaciones de la CNCT. (Ceballos Ramírez y Romero de Solís, 1992, p. 64). Esta red de organizaciones y grupos laicos permitió a la Iglesia católica resistir las políticas anticlericales y mantener una presencia social relevante a lo largo y ancho del país.

El enfrentamiento con el Estado llevó a la Jerarquía a reevaluar la dirección de su estrategia. Alfredo Méndez Medina fue reemplazado, y la dirección del SSM pasó a manos de Miguel Darío Miranda en 1925. Este cambio fue un preludio de la nueva estrategia institucional que priorizaría la obediencia al clero.

La llegada de Miguel Darío Miranda como director del SSM en 1924, tras la abrupta salida de Méndez Medina, marcó una etapa de enfrentamiento directo con el Estado. Al futuro arzobispo le tocó encabezar la organización durante los años más intensos de la Guerra Cristera, el saqueo y la clausura del SSM por la policía, y la transición hacia nuevas formas de acción católica tras los Arreglos de 1929 (Aguirre Cristiani, 2008, p. 252).

En resumen, el SSM fue el núcleo organizador y el impulso de la acción laica católica en México durante las décadas de los veinte y treinta. Los católicos respondieron de manera creativa y firme a los retos de la secularización y la persecución estatal, sentando las bases para la transformación que seguiría tras la Guerra Cristera y la integración a la Acción Católica Mexicana.

La organización y participación segar durante la Guerra Cristera

Durante los tres años que duró la Guerra Cristera (1926-1929), los laicos católicos mexicanos desempeñaron múltiples papeles, desde el desarrollo logístico y el trabajo social hasta la participación activa en el conflicto armado. Bajo la coordinación del SSM, diferentes agrupaciones asumieron tareas específicas con sus respectivas consecuencias en función de su naturaleza, género y posición dentro del movimiento católico. Veamos tres ejemplos de organizaciones.

Unión de Damas Católicas y su acción en la esfera social

La Unión de Damas Católicas, reorganizada en 1920, fue una de las organizaciones más activas en la defensa del orden social cristiano. Como organización, sus actividades se enfocaron en la moralización de la familia y la sociedad, y en la piedad externa y el culto público. Las Damas Católicas realizaban ceremonias de entronización del Sagrado Corazón

de Jesús y de la Virgen de Guadalupe en hogares y fábricas. Este activismo se enfocaba en la moralización y en la confrontación directa (boicots) con la política de laicización del Estado (O'Dogherty, 1991).

Además de su labor social y moral, muchas de sus miembros participaron de manera individual o clandestina en la lucha armada. Lo hicieron a través de las Brigadas Femeninas de Santa Juana de Arco, una organización secreta que se dedicó al apoyo estratégico de los cristeros: abastecimiento de provisiones, obtención de municiones y dinero, e información político-militar. (Aspe Armella, 2008, p. 75). Ellas “de manera cotidiana cargaban chalecos especiales debajo de sus ropa, donde escondían municiones y armas. También transportaron y proveyeron comida, medicina y enfermería, e información y apoyo espiritual a los rebeldes cristeros” (Crespo, 2023).

Las Brigadas funcionaban bajo juramento de obediencia y discreción, y su historia ha sido parcialmente invisibilizada o censurada: algunos archivos fueron destruidos por órdenes del clero para evitar futuras persecuciones o escándalos (Meyer, 1995, p. 125; Bastida Arizmendi, 2011). Su rol fue fundamental para sostener la lucha armada y mostrar el papel central de la mujer católica en la vida social y religiosa del periodo.

Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM)

La ACJM se fundó en 1913 y, durante el conflicto cristero, se caracterizó por ser uno de los grupos más combativos y beligerantes. Su lema “Por Dios y por la Patria” representaba su inclinación en vincular de manera abierta la religión y la política (López Garibay, 2017). Varios de sus miembros participaron directamente en la lucha armada, mientras que otros se dedicaron a la formación de cuadros juveniles, la propaganda y la defensa pública de la Iglesia.

Tras los Arreglos de 1929, la ACJM presentó un memorial al Episcopado defendiendo su historia de lucha y solicitando mantener su autonomía organizativa y doctrinal dentro de la naciente Acción Católica Mexicana. “Fueron muchos los acejotameros que tomaron las armas para defender su religión...solicitamos que se nos permita seguir viviendo nuestra vida propia y ser el cuadro fundamental de juventud católica.”³ A pesar de los cargos de indisciplina, la ACJM buscó mantener su identidad: “La ACJM debe seguir viviendo su vida propia y ser el cuadro fundamental de juventud católica [masculina]. [...] El problema de disciplina debe ser resuelto por la jerarquía y no por un grupo de laicos.”⁴ Sin embargo, la jerarquía eclesiástica prefirió subsumir a la ACJM dentro del nuevo modelo de control laico, limitando su margen de maniobra y transformando su actividad social y política.

Orden de los Caballeros de Colón

La Orden de los Caballeros de Colón, de origen estadounidense, había llegado a México en 1905 y se consolidó como una de las asociaciones laicas más influyentes (Aguirre Cristiani, 2013, p. 235). Durante la Cristiada, participó en la Cruzada Nacional en Defensa del Catolicismo y apoyó en la formación de cuadros, la asistencia social y la propaganda

³ Asociación Católica de la Juventud Mexicana. *Memorial de la ACJM a la Jerarquía Eclesiástica*, (ca. 1930) Archivo Histórico del Secretariado Social Mexicano (AHSSM), Ciudad de México, México, 2.

⁴ Asociación Católica de la Juventud Mexicana. *Memorial de la ACJM a la Jerarquía Eclesiástica*, (ca. 1930). Archivo Histórico del Secretariado Social Mexicano (AHSSM), Ciudad de México, México, 7.

religiosa. Sufrieron persecución estatal y el exilio de varios de sus líderes, como Edelmiro Traslosheros.

Después del conflicto, la Orden pasó por un cambio, concentrándose en actividades de ayuda, formación moral y apoyo a la Acción Católica Mexicana. Sin embargo, fueron inevitables las tensiones internas, desacuerdos y una gran reducción en el número de miembros debido a la crisis y el agotamiento tras la guerra. El discurso de Edelmiro Traslosheros en la 13a Convención de Estado en México (mayo de 1933) se convirtió en el documento clave de acatamiento, citando la encíclica *Acerba Animi* de Pío XI para justificar la integración de la Orden a la ACM.⁵

En suma, la participación laica durante la Guerra Cristera fue diversa, dinámica y fundamental para la resistencia católica. Cada organización vivió el conflicto según su inspiración y contexto. Sin embargo, todas compartieron el desafío de adaptarse al nuevo escenario político y religioso tras 1929. Esto ocurrió bajo la férrea vigilancia y reorientación del clero a través de la Acción Católica y de un Secretariado que prefirió ahorrar energías para mejores tiempos.

Las consecuencias del conflicto y la reconfiguración católica tras 1929

La firma de los Arreglos en 1929 marcó el fin del conflicto armado cristero, pero no resolvió el problema de fondo: la tensión entre la Iglesia y el Estado mexicano. Para la jerarquía eclesiástica y el gobierno, los Arreglos significaron un pacto tácito de convivencia, conocido como *modus vivendi*, que permitió la reapertura de templos y el regreso de muchos obispos exiliados, pero bajo estrictas condiciones legales y vigilancia estatal (Redinger, 2010). Sin embargo, para los laicos y las organizaciones que habían participado activamente en la resistencia, los Arreglos representaron una derrota política y una sensación de abandono, ya que millas de combatientes y activistas quedaron vulnerables o fueron perseguidos después del cese de hostilidades (Meyer, 1995, p. 346).

En este nuevo contexto, el clero mexicano optó por fortalecer el control sobre la militancia laica, reorganizando la participación seglar a través de la creación de la Acción Católica Mexicana (ACM), cuyo diseño y reglamento se encomendaron al SSM (López Garibay, 2017). La ACM fue el nuevo instrumento de control. El padre Miguel Darío Miranda acordó con el Papa Pío XI un programa de cinco puntos que incluía la organización de la ACM y la fundación de la Escuela de Formación Social para el clero. La ACM agrupó a los fieles en cuatro organizaciones fundamentales: Unión de Católicos Mexicanos, Acción Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), Unión Femenina Católica Mexicana (UFCM) y Juventud Católica Femenina Mexicana, todas bajo la estricta supervisión de la jerarquía y con una figura clave, el Asistente Eclesiástico, quien ostentaba el poder de voto sobre las decisiones laicas (Aspe Armella, 2008).

La integración de las organizaciones laicas a la ACM supuso una transición de la acción militante y autónoma hacia una estructura mucho más disciplinada. Esta estructura se enfocó en tareas educativas, moralizadoras, piadosas y de asistencia social. Con la intención de hacer a un lado la confrontación política y armada, de la cual no resultaron los más beneficiados (Ceballos Ramírez y Romero de Solís, 1992, p. 87). La ACJM, por ejemplo, presentó un

⁵ Caballeros de Colón. *Discurso de apertura de la 13ava Convención de Estado en México*, mayo de 1933. s/p. Archivo Histórico del Secretariado Social Mexicano (AHSSM), Ciudad de México, México.

memorial defendiendo su autonomía y trayectorias, pero finalmente fue incorporada y subordinada a las nuevas reglas de la ACM. Por su parte, la – anteriormente UDC – Unión Femenina Católica Mexicana y los Caballeros de Colón también se adaptaron al nuevo marco, enfrentando numerosas deserciones y resistencias internas debido a la pérdida de autonomía y las nuevas prioridades impuestas por el clero. A diferencia de la ACJM, estas dos organizaciones prefirieron aceptar los nuevos tiempos que asomaban en el país.

El SSM, que había sido motor de la acción laica, social y sindical, y que en décadas anteriores se convirtió en pieza clave de la nueva estructura, fue perdiendo autonomía a medida que la ACM y el control episcopal se consolidaban. La colaboración del SSM con la ACM terminó en 1943, ante la alarma de la jerarquía por el resurgimiento de la iniciativa laica y el impulso a la pastoral social dado por el padre Pedro Velázquez Hernández (quien se unió en 1941) dentro del SSM.

El Episcopado, dirigido por el arzobispo Luis María Martínez, temía que el compromiso del SSM con la organización de los seglares pusiera en riesgo la estabilidad del *modus vivendi* (De la Torre, 2006). En 1943, los obispos resolvieron permitir que el SSM continuara como organismo "autónomo, pero dependiente". Además, el Episcopado creó la Comisión Episcopal para la Pastoral Social (CEPAS). Este organismo asumió las funciones del SSM y se enfocó en la formación del clero, asegurando que el control de la acción social quedara en manos de la jerarquía, marcando el fin de la influencia directa del SSM en la ACM.

En resumen, la reconfiguración católica posterior a la Guerra Cristera estuvo marcada por la institucionalización, el disciplinamiento y la canalización de la acción laica hacia ámbitos menos conflictivos y más controlados por la jerarquía. A pesar de estas restricciones, el nuevo modelo institucional articuló y fortaleció el apostolado seglar, dándole un marco institucional estable. Esto, si bien limitó su autonomía, se tradujo en una mayor capacidad de organización a largo plazo, aunque con menor incidencia política directa.

Consideraciones finales

El Secretariado Social Mexicano (SSM) y las asociaciones laicas católicas fueron actores relevantes de la historia religiosa y social de México en la guerra y posguerra cristera. Los laicos, organizados en la Unión de Damas Católicas, la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) y los Caballeros de Colón, tomaron la batuta. Promovieron la defensa militante de la fe católica, la organización de estructuras de mutualidades y la creación de espacios de resistencia social frente al avance del Estado laico. Su participación comprendió desde el apoyo logístico y de beneficencia hasta la actividad política y, en algunos casos, armada, con lo cual demostraron capacidad organizativa y lealtad a su fe en tiempos de persecución y cambio. (Aguirre Cristiani, 2013; Aspe Armella, 2008).

El SSM actuó como un agente articulador, capacitador y coordinador de las asociaciones. Promovió proyectos sociales, educativos y de resistencia religiosa, con los cuales los laicos pudieron desafiar las dificultades impuestas por el Estado. Con su labor, el SSM impulsó sindicatos, cajas de ahorro, escuelas, obras sociales, entre otras. El Secretariado proporcionó al laicado los instrumentos para hacerse presente social y espiritualmente (Aguirre Cristiani, 2013).

Después de los arreglos de 1929, la autonomía de los grupos laicos se redujo exponencialmente. La jerarquía eclesiástica buscó centralizar y disciplinar el trabajo seglar a través de la Acción Católica Mexicana (ACM). Bajo esta nueva estructura, las asociaciones

laicas quedaron supeditadas al control del clero, coartando su autonomía y poder de decisiones (Ceballos Ramírez y Romero de Solís, 1992, p. 87; López Garibay, 2017). Este proceso aseguró la supervivencia y adaptación institucional de la Iglesia, pero también facilitó la pérdida de protagonismo de los laicos, que ahora asumieron papeles más disciplinados y menos autónomos. El resultado de este período es ambiguo: por un lado, la Iglesia católica mexicana se adaptó y continuó teniendo injerencia en el factor social y religioso; por el otro, el laicado perdió parte de la energía e iniciativa que lo habían caracterizado en las décadas anteriores.

Bibliografía

- Aguirre Cristiani, María Gabriela (2008). *¿Una historia compartida? Revolución mexicana y catolicismo social 1913-1924*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, Instituto Tecnológico Autónomo de México, Universidad Autónoma de México.
- Aguirre Cristiani, María Gabriela (2013). *Orígenes del Secretariado Social Mexicano*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana
- Asociación Católica de la Juventud Mexicana. (ca. 1930). *Memorial de la ACJM a la Jerarquía Eclesiástica*. p.1. Archivo Histórico del Secretariado Social Mexicano (AHSSM), Ciudad de México, México.
- Aspe Armella, María Luisa (2008). *La formación social y política de los católicos mexicanos*. México: Universidad Iberoamericana, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.
- Blancarte, Roberto J. (1996). *El pensamiento social de los católicos mexicanos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Caballeros de Colón. (1933, mayo). *Discurso de apertura de la 13ava Convención de Estado en México*. s/p. Archivo Histórico del Secretariado Social Mexicano (AHSSM), Ciudad de México, México.
- Ceballos Ramírez, Manuel y Romero de Solís, José Miguel (1992). *Cien años de presencia y ausencia social cristiana, 1891-1991*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.
- Crespo Reyes, Sofía (2023). El activismo católico femenino en México durante la Guerra Cristera. La experiencia de la Unión de Damas Católicas Mexicanas (1926-1929). *Historia Caribe* 43, 67-97.
- De la Torre, Renée. (2006). *La Ecclesia Nostra: el catolicismo desde la perspectiva de los laicos, el caso de Guadalajara*. México: Fondo de Cultura Económica, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- López Garibay, Nélida Gabriela (2017). La reorganización de la Iglesia católica de México en la transición a una nueva identidad laica. El Secretariado Social Mexicano y la Acción

Católica 1929-1943 [Tesis de Maestría]. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Meyer, Jean (1995). *La Cristiada: Los cristeros* (tomo 3, 3^a ed.). México: Siglo XXI Editores.

O'Dogherty, Laura (1991). Restaurarlo todo en Cristo: Unión de Damas Católicas Mejicanas, 1920-1926. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* 14, 129-158.

Redinger, Burke (2010). Lippmann y Walsh: diplomacia privada en la crisis entre Iglesia y Estado en México, 1927-1929. En Jean Meyer (comp.), *Las naciones frente al conflicto religioso en México, 1926-1929* (pp. 327-344). México: Tusquets, Centro de Investigación y Docencia Económicas.

Bajo sospecha: denuncias políticas contra católicos durante el Conflicto Religioso

César E. Valdez*

Durante el gobierno del presidente Plutarco Elías Calles terminó por delinearse la legislación anticlerical que ya había sido enunciada en la Constitución de 1917. La llamada Ley Calles fue aprobada en junio y publicada en julio de 1926, esto significó la reforma al Código Penal Federal introduciendo una Ley sobre delitos y faltas en materia de culto religioso, de fondo esto significó completar la reglamentación de los artículos 3, 5, 24, 27 y 130 de la Constitución. Un año antes, el 14 de marzo de 1925, una alianza católica amplia se dio a conocer con el nombre de Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR) iniciando una campaña gubernamental cuyo objetivo era ponerle límites a la injerencia política de los grupos católicos.

La jerarquía eclesiástica mexicana, las organizaciones de laicos y los católicos en general iniciaron un proceso de resistencia que superó los límites de la LNDLR. Rápidamente la resistencia devino en una guerra que se diseminó por una parte importante del país. Los católicos se convirtieron en el principal enemigo del gobierno mexicano. Estaban presentes en prácticamente todos los frentes: el legal, el armado, el internacional. En ese contexto, el gobierno mexicano solicitó a la Secretaría de Gobernación vigilar las actividades de todas y todos los católicos, sus comportamientos y expresiones religiosas. Siendo México un país mayoritariamente católico se transformó en una persecución entre creyentes. A las investigaciones gubernamentales se sumaron los rumores, los temores y, por lo tanto, las denuncias que comenzaron a llegar a las distintas dependencias gubernamentales; acusaciones en contra de vecinos, compañeros de trabajo o familiares.

La historiografía sobre el conflicto religioso está compuesta por unas cuantas grandes obras entre las que se cuentan las de Jean Meyer, Alicia Olivera y Evaristo Olmos; otras tantas obras cuyo ámbito es el de la militancia y memoria cristera, aquí pienso en Antonio Ruis Facius o Ezequiel Mendoza Barragán por mencionar a algunos. Finalmente, un espacio que nuevas y nuevos académicos han ocupado desde un renovado interés por los años de la posrevolución (Monterrubio, 2024; Guerrero, 2023; Crespo, 2022; Young, 2015; Buttler, 2015). Sin embargo, aún persisten temas y aspectos que es necesario explorar para ampliar las voces y miradas acerca de un momento profundamente convulso de la historia mexicana.

El objetivo de este texto es mostrar tres casos de denuncias realizadas por “personas comunes” y que fueron dirigidas, principalmente, a la Secretaría de Gobernación. Sin duda son una muy pequeña muestra de un universo cuya exploración está pendiente, pero considero que en ellas es posible encontrar elementos interesantes para ampliar las voces sobre el conflicto religioso. Todas ellas tienen en común el haber sido canalizadas al Departamento Confidencial de la Secretaría de Gobernación, el cual se ocupó de la seguridad interna mexicana y de localizar e investigar a los posibles enemigos del gobierno. No es interés de este trabajo analizar las estrategias policiacas o de vigilancia, sino concentrarse en

* Profesor Investigador en la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia. ORCID: 0000-0002-1094-9100

las ideas, estereotipos y lenguaje utilizado por los denunciantes para referir a “los otros” que consideraron sospechosos.

Informes Confidenciales y denuncias

Los documentos de los que me ocuparé se encuentran en los informes que los agentes de la Secretaría de Gobernación realizaban para comunicar a sus superiores el estado en que se encontraban sus investigaciones. La materia prima de los informes fueron las denuncias, los rumores, fotografías y recortes periodísticos, y a partir de estos indicios es que se buscaban y/o detenían a los católicos sospechosos, se realizaban operativos para clausurar escuelas o conventos, o para detener cualquier expresión de culto público. Fueron una herramienta básica para el desempeño del Departamento Confidencial, sin importar si estas se realizaban por razones de oportunismo político o laboral, o bien por un convencimiento ideológico.

Pero ¿qué era el Departamento Confidencial? Durante la Revolución Mexicana cada facción revolucionaria creó e impulsó su propio servicio de información para conocer la posición de las otras facciones. Dentro de la facción Constitucionalista, en el año de 1915, se creó un Servicio confidencial cuyo objetivo principal fueron las labores de espionaje en los distintos frentes de guerra. Este servicio investigó y trató de controlar tanto a los enemigos como a los aliados del propio Carranza. Terminada la etapa de la guerra civil fue integrado a la Secretaría de Gobernación en la Sección Tercera. En 1923, durante la segunda mitad del gobierno del general Álvaro Obregón y siendo Plutarco Elías Calles Secretario de Gobernación, se inició el proceso de reorganización de los servicios confidenciales, rebautizándolos como Departamento Confidencial. Esta reorganización implicó la asignación de un espacio en el edificio de la Secretaría de Gobernación pero, sobre todo, propició la creación de un archivo que concentró todos los informes generados por los agentes, así como las órdenes internas y circulares para mejorar el funcionamiento de la naciente institución. Los documentos generados en aquellos años nos ayudan a conocer quiénes y cómo trabajaron dentro del Departamento, los problemas y deficiencias organizativas, así como revisar el tipo de casos y la forma en que se abordaron. (Valdez, 2021).

Vale la pena precisar que existieron muchos servicios confidenciales que pertenecieron a individuos particulares, instituciones, gobiernos desde municipales a estatales a lo largo y ancho del país. Todos seguían un mismo método. Un jefe encargaba a un agente una comisión de trabajo, el agente luego de su jornada diaria redactaba un informe en donde explicaba los resultados y esperaba respuesta de sus superiores. Con el paso de los años, en el caso del Departamento Confidencial de la Secretaría de Gobernación, los agentes continuaban investigando un mismo caso hasta que recibieran una orden que les reasignara a otro. Los informes comenzaron a ser con periodicidades variadas, aunque en asuntos de urgencia o coyunturales como marchas de la oposición o días en los que la sociedad expresaba sus inconformidades, los agentes comunicaron, a veces, más de una ocasión durante un solo día.

El tema de las denuncias tiene un horizonte historiográfico bastante amplio. Desde los trabajos sobre las Brujas de Salem (Schiff, 2023), hasta los análisis sobre los regímenes dictatoriales del siglo XX (Franco, 2012; Lvovich, 2017; Fitzpatrick, 1999; Figes, 2007) los mensajes, casi siempre anónimos, han provocado la atención de especialistas en la historia de los sistemas de seguridad y control social. El tema de la denuncia y la discusión sobre la participación de la sociedad como “cómplice” del ejercicio autoritario del poder hizo posible

que, en 1996, la revista *The Journal of Modern History* dedicara un número especial para el análisis de dicha práctica. En él se incluyeron trabajos sobre la Revolución francesa, el control social católico, la Rusia zarista, el mundo soviético y la Alemania nazi. Un artículo bastante sugerente sobre las continuidades entre la historia de la Gestapo y la Stasi es “Denunciations in Twentieth-Century Germany: Aspects of Self-Policing in the Third Reich and the German Democratic Republic” (Gellately, 1996). Su análisis se centra en la idea de la “cultura de la denuncia”, la cual está motivada por la posibilidad de obtener beneficios de ello. Por otro lado, en “Signals from Below: Soviet Letters of Denunciation of the 1930s” (Fitzpatrick, 1996), se hace énfasis en cómo el régimen soviético fomentaba activamente las denuncias populares sobre las irregularidades cometidas por los funcionarios. Así, se concebía que la sociedad abría un espacio para su participación política. El ejemplo soviético es interesante por el peso que tuvieron los valores políticos en las cartas de denuncia.

Dentro de ese amplio universo, concuerdo con Daniel Lvovich cuando afirma que la definición más precisa de dicho fenómeno es la que Sheila Fitzpatrick y Robert Gallately construyeron para el dossier antes mencionado y que, en resumen, afirma que la denuncia es “la comunicación espontánea de ciudadanos individuales dirigida al Estado (u otras autoridades como la Iglesia) conteniendo acusaciones contra otros ciudadanos o funcionarios y solicitando explícita o implícitamente que se les aplique un castigo” (Lvovich, 2017, p 75). Las denuncias suelen ser anónimas o firmadas con pseudónimos, él o la autora aprovechan para expresar su adhesión ideológica y de valores al régimen o al caudillo en cuestión. Son documentos que no aspiran a tener una circulación pública, pero saben a quién hacerla llegar para que esta sea efectiva. Las personas denunciadas podían ser funcionarios públicos o personas comunes. Lo cierto es que argumentativamente son sospechosos de no respetar los preceptos del régimen y, por lo tanto, deben, por lo menos ser vigilados. En la historiografía sobre el tema hay dos perspectivas al respecto. Una de ellas sostiene que las denuncias fueron el pilar de los sistemas de vigilancia y que su amplitud influyó directamente en el éxito de las detenciones y el control. Por otro lado, hay otra en la que las denuncias no tendrían valor por su amplitud sino por su capacidad de dar información de casos específicos y concretos en coyunturas muy particulares. Es decir, no todas las denuncias provocarían los mismos resultados.

En la década de 1920 el grupo en el poder, los sonorenses (Álvaro Obregón, Plutarco Elías Calles, etc.), establecieron un conjunto de valores que trataron de impregnar entre los mexicanos en aras de construir una nueva sociedad y el tan afamado hombre nuevo revolucionario. Estos valores, con todas sus contradicciones, quedaron expuestos en la Constitución Política de 1917. No está de más agregar que por estos años se consolidó el uso de la Revolución Mexicana como recurso retórico de legitimidad política. Todo era posible en nombre de la Revolución. Estos valores pueden expresarse como oposiciones. Lo popular revolucionario contra la oligarquía terrateniente autoritaria; lo nacional contra el imperialismo anglosajón representado por los Estados Unidos y Gran Bretaña; y finalmente, la secularización revolucionaria contra el poder político, económico y popular de la Iglesia católica. En estas diadas se hacen presentes los principales enemigos de la Revolución. Así, si alguien aspiraba a exponer a otro, era importante que la denuncia lo nombrara dentro del campo semántico de los enemigos de la Revolución, es decir, como terrateniente u oligarca, como defensor del imperialismo o como facilitador de los intereses extranjeros y, por

supuesto, como católico militante, el enemigo extremo que sería expresado como fanático alineado a los intereses del Vaticano.

Las denuncias que se mostrarán a continuación expresan claramente la necesidad de ubicar a los denunciados en el ámbito de los enemigos. Sus acciones, o la potencialidad de ellas, los muestran como un peligro que merece ser comunicado lo más pronto posible para defender al régimen. Si bien no se perciben grandes exaltaciones al poder, si hay una atmósfera de apoyo y camaradería. Quien denuncia parece sentirse obligado por las circunstancias, no le queda otra opción.

Denuncia de un “liberal-patriota”

El 19 de agosto de 1926, una persona de apellido Galindo dirigió una denuncia al entonces secretario de Gobernación Adalberto Tejeda. El autor del documento se presentó como un liberal patriota que procuraba cumplir con su “pequeñísimo contingente” para poner al tanto al gobierno de lo que se tramaba en su contra. El motivo de la denuncia era delatar a un grupo de mujeres que repartían propaganda y que, aseguró Galindo, minutos antes las vio “salir del Episcopado Mexicano”. Inmediatamente identifica a las mujeres como posibles militantes de la LNDLR y, a la propaganda, la nombra como sedicosa. Gibrán Monterrubio ha estudiado y demostrado el aumento de las acusaciones de rebelión y sedición entre febrero y marzo de 1926, igualmente ha mostrado que este lenguaje se expuso desde las páginas de los diarios; también, que la mayor parte de las detenciones fueron en contra de quienes hacían propaganda política. El autor de esta denuncia debió conocer muy bien las posibles consecuencias de nombrar sedicosa a la propaganda (Monterrubio, 2024).

Galindo denunció que la Liga había impuesto una cuota de \$2.50 mensuales a todas las mujeres con el objetivo de imprimir propaganda, a la que también calificó como antipatriota. Continuó refiriéndose a las mujeres que “se dejaban engañar fácilmente y sin darse cuenta cooperan a que se lleven adelante los fines maquiavélicos del alto Clero”. El clímax de la denuncia es cuando Galindo confiesa con pena que:

mi mujer es una de tantas infelices que sin que yo lo supiera se cotizó con dicha cantidad y había estado concurriendo a las juntas que se celebran en Bucareli número 106 o 108, no me supo indicar exactamente, para conspirar en la firma indicada. Precisamente en las juntas de la Liga de Defensa fue en donde se acordó que el Episcopado entrara en arreglos con nuestro Gobierno para que les entreguen los Templos, pues llegó a la conclusión que era más difícil hacer una labor eficiente en contra del Gobierno sin tener a su disposición los púlpitos, que una vez en poder de los Templos sería cosa bien sencilla enardecer los ánimos de los fanáticos para obligar al Gobierno a ceder.¹

La última parte de la denuncia se muestra crítica con el gobierno. Galindo considera que “sería lamentable” que se transigiera con el alto Clero “que siempre se ha manifestado el enemigo más formidable e implacable de nuestras libertades públicas y del Gobierno liberal,

¹ AGN, DGIPS, caja 228, exp. 33. Fj 119.

estando prácticamente en manos del Gobierno destruirlo, es decir, no permitirle que vuelva al poder ya que es unánime la aprobación que el Gobierno ha recibido de todo el elemento consciente de la República en su inflexible actitud con el Alto Clero, que es a quien hay que derribar de su poderío". Finalmente, el denunciante aprovechó para exigir que el gobierno fuera implacable con el Clero, así como lo era con la delincuencia.

Puede especularse sobre las razones que orillaron a Galindo a denunciar a su esposa. Podemos pensar que, efectivamente, tenemos frente a nosotros la expresión de un patriota legítimo. De ser así, Galindo sería un ejemplo claro del alcance de los valores revolucionarios y la inoculación efectiva, afectiva, del anticlericalismo entre los mexicanos, esto permitiría que, sin empachos, se pudiera denunciar a personas muy cercanas, porque el bienestar colectivo y la nación estarían por encima de los lazos familiares. También es posible que esa decisión cumpla la función de prueba de credibilidad de la denuncia más importante. En este caso tendríamos que pensar que Galindo no pretende deshacerse de su esposa ni atentar contra sí mismo. La denuncia omite información sensible con la que pudieran localizarlos. Siendo así, la denuncia a la que habría que ponerle atención es la ubicación de algunas juntas de la LNDR en Bucareli.

Las mujeres católicas

Gibran Monterrubio ha investigado a las mujeres acusadas de los delitos de rebelión y sedición durante el conflicto religioso. Ha demostrado la persistencia y la importancia de ellas en los procesos de distribución de publicaciones, en la dispersión de recursos económicos y como bastión de preservación de la cultura católica en medio de la ilegalidad pública (Monterrubio, 2024).

En la denuncia anterior pudimos ver que las protagonistas eran mujeres. Las tres que repartían propaganda, la esposa de Galindo y una cantidad no precisa de ellas que eran "víctimas" del cobro de la LNDR. Las mujeres, en la visión de los hombres que denunciaban, eran las más susceptibles de ser "engañadas" por los líderes católicos. El 10 de junio de 1929, a unos días de darse por terminada la guerra cristera, fue recibida una denuncia dirigida al entonces secretario de Gobernación Carlos Riva Palacios quien se había desempeñado como gobernador del Estado de México.

La misiva, sin firma, fue directa. Sin preámbulos elogiosos o la construcción ideológica típica de estos documentos, iniciaba dando una dirección precisa: Av. Vicente Villada número 100 en Villa de Guadalupe, en este domicilio se encontraría una señora dedicada a repartir el "Boletín de Guerra" de la LNDR. En el expediente en donde se localiza la denuncia también se encuentran varias copias del boletín que probablemente hayan sido a los que se refiere el denunciante.

El autor afirmaba que no era la primera vez que advertía a las autoridades de esta situación, aunque las anteriores no habían hecho caso. La insistencia era porque:

la verdad esta señora de católica se pasa y junta demasiada gente (*sic*) en su casa y mi familia no quiere dejar de ir a sus juntas privadas que le llaman, me valgo de este medio en la inteligencia de que no lo tome usted como una denuncia vulgar pues dicha

mujer tiene tratos directos con una persona de Tacubaya que se apellida Martell y de allí recoje (*sic*) ella dichos papeles para repartirlos acá en la Villa.²

El denunciante agregaba información muy precisa sobre la ubicación de la propaganda. Afirmaba que esta se encontraba guardada en un cajón de máquina de coser, otros se encontrarían en una cómoda “que está al frente en una esquina al entrar al cuarto que es el 2”. Luego de esto revelaba el nombre de la denunciada, Guadalupe Barranco. Esta mujer sería la encargada de cobrar en todas las casas con el fin de recabar recursos para realizar las reuniones, las cuales, afirmó el anónimo, “no nos benefician a los vecinos”.³

El autor aprovechó para explicar las razones de su anonimato. Pidió ser dispensado porque era inquilino y tenía un puesto al interior de uno de los mercados de la zona, pues de conocer su nombre se buscaría enemistades. Pero consideraba que la información que aportaba sería de provecho para las autoridades. La denuncia terminaba ofreciendo la localización de “dos cajitas de cartón con parque y una pistola calibre 38” y remataba “La sola entrada a la pieza le dará una idea de lo que es esta señora”.

Esta denuncia parece no haber provocado el inicio de alguna investigación. Sin embargo, sí tuvo un breve recorrido burocrático desde la oficina del secretario de Gobernación hasta el Departamento Confidencial. Me parece importante destacar que, al igual que en la anterior, está la persistencia de familiares de los denunciantes que son partícipes de las reuniones de católicos y que tienen acceso fácil a la propaganda religiosa. El patriarca de la familia parece sentirse con la responsabilidad de reencausar el comportamiento de sus familiares. La denuncia busca frenar a los “fanáticos que desafian al gobierno” pero al mismo tiempo canaliza una suerte de vergüenza política por las actividades en que su familia se ve involucrada. Sin embargo, pese a ser muy preciso en la ubicación, tampoco delata información que exponga su localización.

Denuncias en Telégrafos

En 1927 la guerra entre el ejército mexicano y los cristeros aún estaba lejos de terminar. Para ese momento el servicio de telégrafos era de suma importancia para la comunicación del gobierno mexicano y, sin duda, era la forma más rápida de trasmitir información entre los diferentes frentes en los que se combatía. Fue responsabilidad de la Oficina Central de Telégrafos recibir los partes de guerra, concentrarlos y entregarlos a la Secretaría de Gobernación y a la Secretaría de Guerra y Marina.

Así, el 21 de mayo de 1927 una hoja escrita a máquina y con una firma en la que parece leerse el nombre R. Canseco, telegrafista, fue enviada a la Secretaría de Gobernación. El denunciante inició su argumentación justificando su acción y expresando su motivación “Dadas las circunstancias por las que atraviesa nuestro Gobierno y alentado por un espíritu de progreso y alta estima de nuestro pueblo”. Posteriormente introduce su filiación anticlerical cuando afirma haber intentado, varias veces, “desenmascarar ante los superiores a individuos que amparados por las máscaras de la refinada hipocresía que los caracteriza se han propuesto, quizá con fines premeditados y en convivencia con autoridades religiosas,

² AGN, DGIPS, Caja 228 exp. 34 fij 129

³ AGN, DGIPS, Caja 228 exp. 34 fij 129

obstrucionar de cualquier manera la obra del Gobierno, empeñándose en sostener el oscurantismo de que solo el Clero lleva la responsabilidad".⁴

El tal Canseco esperaba estar “prestando un buen servicio” al “señalar” a los individuos que le han parecido sospechosos, aclaraba también que no es su intención perjudicarlos sino “simplemente ser útil a la magna obra que nuestro Presidente Calles se propuso realizar”. Los sujetos denunciados fueron: Jesús Báez, sub-jefe de la Oficina Central, a quién consideró “un hombre completamente fanático quién preferiría morir antes que abjurar de su religión”. Báez, acusó Canseco “hace más o menos un mes que se tomaban íntegras las conferencias que la Secretaría de Guerra tenía con los diversos jefes de operaciones de los distintos puntos de la república y las detenía más del tiempo necesario”.⁵

También acusó al “Sr. López Araiza”, jefe del primer turno, de pertenecer a una cofradía religiosa y a quién “he sorprendido escuchando de cabo a rabo todas las conferencias tal vez con el mismo fin”. Destacó que:

Estando yo una vez en el hilo que corresponde a las Oficinas de León, Irapuato y demás del interior, se ofreció una conferencia de la Sria. de Guerra. Este Sr. Inmediatamente, tomó su aparato en el conmutador y se puso a escuchar como digo. Al notar que yo le iba a sorprender, simuló que cambiaba hilos, pudiendo yo notar el gesto lívido que tenía. Un hombre que tiene limpia su conciencia no tiene nada que temer.⁶

Canseco siguió contando que al siguiente día López Araiza lo cambió de turno acusándole de insubordinación. Pero esto no lo detuvo, a los siguientes días, notó que solicitó sacar tres copias de un mensaje que se refería a un movimiento rebelde. Cerraba preguntando con qué fin necesitaría una copia para él.

Aseguró que Carlos Vega Cárdenas ha destruido varias veces la propaganda anticlerical que se reparte en la oficina y que se ocupa de copiar algunos mensajes del mismo tema. De Luis Hernández Ortúñoz se dijo que “trae propaganda religiosa a esta Oficina Central”. Ricardo Lazcano fue acusado de ser miembro de la “Vela Perpetua”. El denunciante aseguró también que “para terminar, y a reserva de señalar otros tantos fanáticos de que está invadida esta Oficina, manifiéstole que los señores Enrique Santillana y Enrique Orozco son Caballeros de Colón bien identificados.” La denuncia incluyó sospechas sobre sus superiores, cuestionaba las razones por las cuales habían permanecido indiferentes a las quejas que, según afirma, ya habían realizado antes. Terminó afirmando que todos los denunciados habían sido bastante discretos para “no darse a conocer”, pero no para cometer sus “fechorías” que, precisaba, eran públicas

⁴ AGN, DGIPS, caja 229, exp. 25, f. 13-14.

⁵ AGN, DGIPS, caja 229, exp. 25, f. 13-14.

⁶ AGN, DGIPS, caja 229, exp. 25, f. 13-14.

Aquí cabe preguntar porque los superiores han permanecido indiferentes ante varias quejas que de esta naturaleza se les han hecho y no han sido tan maliciosos como debieran serlo por las obligaciones que les impone su categoría de guardar los intereses de una dependencia del Gobierno que está a su cargo...

Estos individuos son bastante discretos para no darse a conocer, pero no lo han sido para cometer sus fechorías que son públicas ya y que a pesar de esto los superiores no han tomado ninguna medida de precaución.⁷

Cerró la denuncia ofreciéndose como informante ya que aseguró que sería insistente buscado sorprender a sus compañeros en “el delito”. Lo cual lo informaría inmediatamente.⁸ A diferencia de otras denuncias e investigaciones en esta ocasión si podemos saber qué pasó y en qué terminó cada uno de los casos. Sigamos el camino del documento. El 13 de mayo de 1927 el jefe de la entonces Oficina Confidencial hizo llegar la denuncia al secretario de Gobernación, quien seguramente, la turnó a la Oficialía mayor, ya que el 14 de mayo un memorándum fue enviado a la secretaría de Comunicaciones y Obras Públicas desde la oficialía. El 20 de mayo, el subsecretario del ramo escribió al secretario de Gobernación para hacerle saber que ellos harían la investigación correspondiente e informarían al Departamento.⁹

El 21 de mayo llegó una nueva denuncia a la Secretaría de Gobernación firmada por R. Canseco, ahora contra José M. Serrano, también empleado de telégrafos, quién fue acusado de enviar diariamente el contenido de los partes oficiales sobre Jalisco a su hermano Maximino quien residía en Guadalajara. El camino seguido fue el mismo. Los frutos de la investigación de la oficina de telégrafos fueron comunicados al secretario de gobernación el 1 de junio.

La subsecretaría de Obras públicas fue quien, al final, realizó la investigación y emitió una resolución en la que decidieron exculpar a Jesús Báez, a quién no lograron encontrarle indicio alguno de actividad sospechosa. De José López Araiza sus compañeros afirmaron que no tenían queja sobre él y que no les parecía que tuviera comportamientos sospechosos. De Carlos Vega Cárdenas se aseguró que en una ocasión destruyó varios ejemplares del periódico *El Fuego*, de procedencia oficialista, demostrando su antipatía liberal, pero no le consideraron una persona peligrosa o fanática. De los telegrafistas Ricardo Lazcano, Enrique Santillana y Enrique Orozco se concluyó que sólo el primero se encontraba en la nómina, el segundo no trabajaba ahí, aunque consideraron que podría ser un tal Agustín Ramírez Santillana, y el tercero no pudo ser identificado por existir muchos empleados con apellido Orozco, pero ninguno de nombre Enrique.

Los identificados, según la resolución firmada por el subsecretario de Comunicaciones y Obras públicas, pertenecían a las asociaciones católicas que el denunciante mencionó. De Luis G. Hernández se afirmó que en efecto distribuía propaganda religiosa, razón por la cual fue separado de su trabajo el 21 de mayo. Se concluyó que no había constancia de que Báez y López fueran un factor que obstruyera la labor del gobierno por lo que permanecieron en

⁷ AGN, DGIPS, caja 229, exp. 25, f. 13-14.

⁸ AGN, DGIPS, caja 229, exp. 25, f. 13-14.

⁹ AGN, DGIPS, caja 229, exp. 25, f. 13-14

sus puestos, los demás fueron cambiados de departamento sin indicarse su lugar de destino, pero se solicitó que se asegurasen que fueran ubicados:

En donde por la naturaleza del trabajo que desempeñarán no podrán tener las facilidades que se les proporciona al tener a su alcance la correspondencia telegráfica, ni las comunicaciones de que pudieran aprovecharse para hacer mal uso de ellas, esto a reserva de lo que mejor estime resolver esa Oficina Directora.¹⁰

Una segunda resolución confirmó la separación de Luis G. Hernández desde el 21 de mayo, y la de Carlos Vega Cárdenas el 31 del mismo mes. Sobre la segunda denuncia a José M. Serrano, se concluyó que no se habían encontrado elementos que comprobaran la acusación, sin embargo, fue reubicado como medida precautoria sin dar más explicaciones.

Como podemos ver, parece que las resoluciones a la denuncia son un tanto injustas. A algunos se les castiga más que a otros. Creo que podemos considerar que probablemente hayan sido las “influencias”, los recomendados y los protegidos quienes no perdieron su empleo. Es importante, además, señalar que esto nos permite cuestionarnos la correspondencia entre el miedo expresado por el grupo en el gobierno, quienes insistieron en buscar, localizar y neutralizar a los Caballeros Colón y miembros de organizaciones católicas dentro de las oficinas de gobierno, y la dinámica burocrática basada en las diferentes lealtades personales, las cuales, parece, no necesariamente se fracturaron por denuncias de tipo político. Sin embargo, no podemos dejar de lado que, por lo menos en estos casos, pareció haber existido un real interés por esclarecer los asuntos. O por lo menos los documentos dejan esa sensación.

Consideraciones finales

Una hoja mecanografiada firmada por Anastasio Cueto y Ríos, quien se identificó como mecánico electricista y ex miembro de la CROM, y fechada el 19 de abril de 1927, llegó a la Secretaría de Gobernación. El destinatario era Adalberto Tejeda y el mensaje, lejos de las denuncias que vimos antes, era un reclamo para el gobierno mexicano. Anastasio afirmaba que estaba recién llegado de una “excursión” por los Estados Unidos en donde había encontrado el entusiasmo en los corazones de los mexicanos. Aseguró que el gobierno caía en la ignorancia, la cobardía y la estupidez, puesto que “la historia lo confirma, que el medio más eficaz para levantar una causa es la tiranía y la persecución; y aunque nuestra causa, que es la de Dios y su Iglesia, no necesita de esos medios, la estupidez de ustedes nos está ayudando espléndidamente, gracias, pues, majaderos.”¹¹

El autor de la misiva señalaba a la gente del gobierno como traidores, esto porque aseveraba que habían sido educados en la verdadera religión, la católica apostólica romana, y “aunque

¹⁰ AGN, DGIPS, caja 229, exp. 25, f. 13-14.

¹¹ AGN, DGIPS, Caja 228 exp. 34 fj 2

como imbéciles se rían, tarde o temprano tendrán que morir y caerán en las manos del Dios de Justicia, y dejarán para sus hijos la herencia de maldición y anatema”.¹²

Hacia el final, Anastasio pasa a una postura un tanto amenazante desde un posicionamiento muy religioso. Reta a los miembros del gobierno a seguir asesinando, deportando y humillando cobardemente a “gente inerme” ya que así “aumentarán las maldiciones para ustedes y sus hijos”. El supuesto ex miembro de la CROM termina sentenciando “Hasta otra, cobardes, traidores, apóstatas, ¡Malditos sean!”¹³

En este breve texto podemos encontrar la otra cara de las denuncias que vimos más arriba. Contiene, a manera de espejo, muchos de los estereotipos que desde la oposición católica se tenían del gobierno. Y nos ayuda también a postular unas cuantas ideas sobre el fenómeno de la denuncia política.

En las denuncias podemos ver que los autores se apropián, conocen y desarrollan el discurso anticlerical de manera autónoma. Es una perspectiva muy popular pero que demuestra la permeabilidad del mensaje gubernamental, esto sin importar que los denunciantes lo hayan hecho utilitaria o ideológicamente. En el ejemplo del electricista podemos cerciorarnos de que “del otro lado” del espectro político también comprendían las implicaciones del clericalismo y el anticlericalismo. Por tanto, podemos desechar la imagen de manipulación, ya sea gubernamental o del “alto Clero”. Por otro lado, es muy claro que los denunciantes conocen las jerarquías gubernamentales, saben a quién deben hacer llegar sus documentos y, aunque alguno diga que no pretende se castigue a los denunciados debieron saber muy bien las posibles consecuencias de nombrar enemigos a sus compañeros de trabajo, vecinos o familiares. Los mexicanos sabían que la Secretaría de Gobernación era el lugar por excelencia para comunicar su descontento y señalar a los potenciales enemigos del régimen.

Volver sobre las denuncias en contra de católicos no solamente permite ver la manera en que el gobierno mexicano intentó contener y reprimir a la oposición religiosa, sino que también nos acerca a la forma en que los denunciantes buscaban transmitir que, efectivamente, había una situación de peligro suscitada por la violación a las leyes anticlericales, independientemente de si la denuncia era cierta o respondía a los intereses de los denunciantes. En suma, es una manera de acercarnos a cómo miraban a los cristeros dentro de la misma vorágine del conflicto.

Las investigaciones fueron provocadas por los miedos de los grupos políticos en el poder gracias a la información recopilada por las autoridades, así como debido a los aportes de información que hizo la gente común a la autoridad. Lo anterior habla de una sociedad que, por medio de la vigilancia y la denuncia, buscó congraciarse con las autoridades. Con esta investigación espero aportar elementos para repensar el papel de los organismos de seguridad en la conformación del Estado posrevolucionario, con el fin de valorar el alcance de la ideología revolucionaria en el comportamiento delator y cómplice de la sociedad en la búsqueda de la estabilidad social.

¹² AGN, DGIPS, Caja 228 exp. 34 fj 2

¹³ AGN, DGIPS, Caja 228 exp. 34 fj 2

Bibliografía

AGN-DGIPS. Archivo General de la Nación, Dirección General de Investigaciones Políticas y Sociales.

Butler, Matthew (2013). *Devoción y disidencia. Religión popular, identidad política y rebelión cristera en Michoacán, 1927-1929*. México: El Colegio de Michoacán, Fideicomiso Felipe Teixidor y Montserrat Alfau de Teixidor.

Crespo, Sofía (2022). *Entre la filantropía y la práctica política. La Unión de Damas Católicas Mexicanas en la Ciudad de México, 1860-1932*. México: FES Acatlán.

Figes, Orlando (2017). *Los que susurran. La represión en la Rusia de Stalin*. Barcelona: Edhasa.

Fitzpatrick, Sheila (1996). Signals from Below: Soviet Letters of Denunciation of the 1930s *The Journal of Modern History*, 68, 4, 831-866.

Fitzpatrick, Sheila (2019). *La vida cotidiana durante el estalinismo*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Fitzpatrick, Sheila y Gellately, Robert (1996). Introduction to the Practices of Denunciation in Modern European History. *The Journal of Modern History*, 68, 4, 747-767.

Franco, Marina (2012). *Un enemigo para la Nación. Orden interno, violencia y "subversión", 1973-1976*. Buenos Aires: FCE.

Gellately, Robert (1996). Denunciations in Twentieth- Century Germany: Aspects of Self-Policing in the Third Reich and the German Democratic Republic. *The Journal of Modern History*, 68, 4, 931-967

Gellately, Robert (2004). *La Gestapo y la sociedad alemana. La política racial nazi (1933-1945)*. Barcelona: Paidós.

Gelletely, Robert (2002). *No solo Hitler: La Alemania nazi entre la coacción y el consenso*. Barcelona: Paidós.

Guerrero, Ariadna (2023). El activismo pro cristero frente a la jerarquía eclesiástica antes y después de los arreglos de 1929: un conflicto transnacional y monetario. En Laura Alarcón y María Gabriela Aguirre (coords.) *Iglesia católica y Estado mexicano en el siglo XX. Entre la tensión y el acuerdo* (pp. 97-130). Guadalajara: El Colegio de Jalisco.

Johnson, Eric (2002). *El terror nazi. La Gestapo, los judíos y el pueblo alemán*, Barcelona: Paidos.

Lvovich, Daniel (2017). Sospechar, delatar, incriminar: las denuncias contra el enemigo político en la última dictadura militar argentina. *Ayer*; 3; 107, 73-98.

Monterrubio, Gibrán (2024). *Enemigos de Estado: mujeres cristeras acusadas de atentar contra la seguridad nacional en Jalisco*. México: IIH-UNAM.

Schiff, Stacy (2023). *Las brujas. Sospecha, tradición e histeria en Salem, 1692*. México: FCE.

Valdez, César (2021). *Enemigos fueron todos: vigilancia y persecución política en el México posrevolucionario (1924-1946)*. México: INAH-Bonilla Artigas Editores.

Young, Julia (2015). *Mexican Exodus: emigrants, exiles and refugees of the Cristero War*. New York: Oxford University Press.

Zuckerman, Frederic (1996). *The Tsarist Secret Police in Russian Society, 1880-1917*, Hampshire: Palgrave.

Zuckerman, Frederic (2003). *The Tsarist Secret Police Abroad: Policing Europe in a Modernising World*. Hampshire: Palgrave.

Amnistías y rendiciones de cristeros en el conflicto religioso armado

Víctor Miguel Villanueva*

El conflicto religioso armado de México en 1926 a 1929 tuvo su momento más intenso, en cuanto a batallas entre el Ejército Federal y los cristeros en 1927. En julio de 1926, previo a la entrada en vigor de la Ley Calles¹ y la suspensión de culto², el presidente Plutarco Elías Calles y obispo Pascual Díaz Barreto habían intercambiado correspondencia en torno a una solución a las discrepancias entre el Estado y la Iglesia católica, pero fracasaron; en agosto de ese mismo año el mismo Díaz Barreto y Leopoldo Ruíz y Flores, arzobispo de Michoacán, acudieron al Castillo de Chapultepec para entrevistarse con el Presidente de la República; Calles no aceptó modificar las disposiciones constitucionales en materia religiosa. Un mes después, el Episcopado Mexicano solicitó a las Cámaras, de diputados y de senadores, modificar la Constitución Política, pero su petición fue rechazada. Así, agotadas todas las negociaciones, el camino de las armas fue la única posibilidad (Villanueva, 2023).

La confrontación bélica se intensificó desde las primeras horas de 1927. Los estados del centro y del occidente fueron los que tuvieron mayor actividad; nos referimos a Jalisco, Michoacán, Guanajuato, Zacatecas, Estado de México, principalmente. Al parecer el gobierno de Calles no valoró correctamente el tamaño de los alzados para defender su fe, su resistencia y su capacidad para armarse y hacer frente al Ejército Federal. Quizá por eso, muy pronto comenzó a otorgar amnistías a los cristeros y, también, algunos de ellos se rendieron tras esos primeros meses de lucha armada. De esto último hablaremos en la presente investigación.

En el Archivo Histórico de la Secretaría de la Defensa Nacional se encuentran varios documentos que narran cómo se dieron esas amnistías que ofrecía el Estado y también cómo se rendían algunos cristeros. Creemos que es un tema, aunque no desconocido, si ha sido poco abordado. Por lo tanto, a continuación, describiremos amnistías y rendiciones desde fuentes de primera mano con reportes de los generales, jefes de plaza, que estuvieron en los campos de batalla e informaban a sus superiores, día a día, el transcurrir del conflicto religioso armado. Se trata de la revisión de una veintena de documentos, la mayoría inéditos en la historiografía de la llamada Guerra Cristera.

Las amnistías a los cristeros

Fuera amnistía o rendición, quien la solicitaba o recibía se comprometía a entregar todas sus armas al jefe militar de la zona. Una vez que éste tomaba posesión del armamento, entregaba al cristiano un salvoconducto que le permitiera regresar a sus labores habituales previas al conflicto y que sus posesiones –tierras, principalmente– serían respetadas. Así funcionaba.

* Doctor en Ciencias Antropológicas por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Profesor y miembro del centro CLACSO de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). ORCID: 0009-0005-9074-0858.

¹ Era un conjunto de 26 disposiciones para radicalizar los artículos constitucionales en materia religiosa y entraría en vigor el 31 de julio de 1926.

² El Episcopado Mexicano, ante la promulgación de la Ley Calles anunció la suspensión de cultos en todo el país a partir del 31 de julio de 1926.

Los documentos aquí analizados, además, proporcionan el nombre completo del combatiente cristero y en algunos transcriben la razón de por qué se enrolaron en el conflicto y, según sus declaraciones, muchas veces fueron por engaños de ministros de culto.

Uno de los primeros casos de rendición y solicitud de amnistía es del cristero Florencio Navarro en el estado Jalisco el 10 de mayo de 1927³. El Jefe de Operaciones Militares del Estado de Jalisco, Jesús M. Ferreira, le escribió al Secretario de Guerra, Joaquín Amaro, sobre la rendición de Navarro⁴. Se trata de un telegrama escueto donde Ferreira le aseguró a Amaro que “manifiesta el cabecilla Florencio Navarro, con cien individuos más, que solicita amnistía”. En día después, Joaquín Amaro le respondió con otro telegrama dándole las siguientes indicaciones a Jesús Ferreira: “Puede usted decirle al teniente coronel Barreto que indique al cabecilla Navarro que, incondicionalmente, se acepta la rendición de él y su gente, entregando sus caballos y sus armas, y avisándome para enviarles su salvo conducta correspondiente”⁵.

Como podemos ver el Gobierno aceptaba inmediatamente las rendiciones, incluso “incondicionalmente” de los cristeros a cambio de la entrega de caballos y armas; luego de esto se les entregaba un salvoconducto para que regresaran a sus labores previas al conflicto religioso, sin ser molestados. Así funcionaba la amnistía ofrecida por el Estado callista.

El caso de Florencio Navarro vuelve a ser referido en los archivos militares el 22 de mayo de 1927. Ahora el general Ferreira le comentaba al secretario de Guerra y Marina cómo concluyó el proceso de amnistía al cristero, pero lo novedoso es que Navarro contó la forma en que eran manipulados por los dirigentes del movimiento cristero.⁶ Según el telegrama Florencio Navarro se arrojó a la resistencia armada “por persecuciones que sufrió de las autoridades civiles”; dijo que su grado en el Ejército Libertador era de Teniente Coronel y que fue otorgado por Anacleto González Flores⁷. El documento precisa que el armamento de Navarro estaba en pésimas condiciones y que el cristero aseguró que los dirigentes del movimiento les entregaban boletines con información falsa para que siguieran luchando, por ejemplo, cita el telegrama: “Hoy fue tomada la Ciudad de México por el glorioso Ejército Libertador. Huyendo herejes callistas totalmente desmoralizados”. Igualmente, Navarro afirmó que les hacen creer que llegará armamento de los Estados Unidos.

Por esas mismas fechas, mayo de 1927, hubo un gran alzamiento cristero en Los Altos, Jalisco, tanto que el Estado amenazó con realizar bombardeos con aviones en dicha región y

³ Desafortunadamente no existen trabajos o investigaciones sobre la vida de muchos de los cristeros, con algunas excepciones. Florencio Navarro aparece en varios reportes militares, pero sin datos sobre sus orígenes y su vida. Ese es un gran vacío en la historiografía del conflicto religioso armado.

⁴ AHSDN, Ferreira, J. M. (10 de mayo de 1927). [Telegrama del General de División Jesús M. Ferreira al Secretario de Guerra y Marina, desde La Barca, Jalisco] [Telegrama]. Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1927 Estado de Jalisco Tomo S/N exp. 131.

⁵ AHSDN, Secretaría de Guerra y Marina. (11 de mayo de 1927). [Telegrama del Secretario de Guerra y Marina al General de División Jesús Ferreira, desde la Ciudad de México] [Telegrama]. Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1927 Estado de Jalisco Tomo S/N exp. 133.

⁶ AHSDN, Ferreira, J. M. (22 de mayo de 1927). Amnistía de cristeros [Telegrama]. Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1927 Estado de Jalisco Tomo S/N exp. 237.

⁷ Anacleto González fue uno de los laicos con mayor protagonismo en el conflicto religioso armado en Jalisco, fundó la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) y miembro destacado de la Liga Nacional de la Defensa Religiosa. Fue fusilado por el propio Jesús M. Ferreira. Posteriormente fue beatificado en 2005 por Benedicto XVI.

le dio a la población un ultimátum para desalojar el lugar (Villanueva, 2024). Pero, también les ofreció una amnistía general. Joaquín Amaro hizo su ofrecimiento, con la aprobación del presidente Calles, a mediados de mayo; sin embargo, fue hasta el día 29 cuando encontramos un telegrama del secretario de Guerra y Marina al Jefe de Operaciones Militares en Jalisco sobre el procedimiento e incluso el plazo que tenían los cristeros para rendirse y recibir la amnistía.⁸

Amaro le informó a Ferreira que cada presidente municipal de Los Altos debe informar el número de individuos que “tomaron parte en la rebelión de los fanáticos”, desde luego “ubicar el nombre de los cabecillas”, así como “de qué lugar y por “ultimo informes de cuántos de estos andan todavía en rebeldía”. Por estas instrucciones podemos inferir que en la rebelión de Los Altos hubo cristeros y gente del lugar que se sumó para combatir al Ejército Federal. Lo anterior se confirma cuando Joaquín Amaro dice para qué saber lo anterior: “con este informe se podrán ordenar ordene de amnistía general”. Más adelante en el documento el secretario de Guerra le pide a los presidentes municipales de Los Altos que trabajen con los vecinos para que los involucrados en la rebelión “entreguen sus elementos de guerra como son: caballos, montura, armas y parque”; a cambio, el general Amaro se compromete a entregar “el documento (amnistía) que garantice sus personas e intereses” y que finalmente se les ordene “regresar a sus ranchos, hacienda o pueblos a ponerse al frente de sus intereses y sus trabajos acostumbrados”. El telegrama de Amaro al general Ferreira termina con el plazo para realizar todo lo anterior: del 25 al 31 de mayo de 1927.

No existen estadísticas para saber el número de rendiciones o amnistías se consiguieron, pero, al juzgar por los documentos encontrados en el Archivo Histórico de la Secretaría de la Defensa Nacional, tantos unos como otros continuaron durante los siguientes meses. Ahí mismo en Jalisco, Jesús Ferreira informó a Joaquín Amaro sobre otra rendición de un jefe cristero, en junio de 1927.⁹ El cabecilla Salvador Contreras se dirigía Tecalitlán para rendirse al coronel Daniel Barreto y que por lo tanto “solicitaba respectivos salvoconductos para que sean respetados sus intereses”. Lo cual, dice el telegrama, se le darían “al hacer entrega de todos los elementos (armas, caballos, monturas) que disponga”.

Al siguiente mes, en julio, seguían rindiéndose cristeros y aceptando la oferta gubernamental de entregar sus armamentos y sus caballos a cambio de salvoconductos que les permitieran retomar su vida previa al movimiento cristero. Jesús Ferreira informó a Joaquín Amaro que “Otros rebeldes están desertando, dejando solos a quienes los encabezan”¹⁰. La razón, a decir del Jefe de Operaciones Militares en Jalisco, es que a esos rebeldes les llegó la noticia “que el Supremo Gobierno concede amnistías”. Como ejemplo, Jesús Ferreira pone el caso de Gregorio Vázquez “y dos más que entregaron pistola y dos rifles”. El mismo documento relata que el general Izaguirre realizó una búsqueda en las madrigueras en la zona de la Laja

⁸ AHSDN, Secretaría de Guerra y Marina. (29 de mayo de 1927). [Telegrama del Secretario de Guerra y Marina al Jefe de operaciones militares Jesús M. Ferreira, desde la Ciudad de México] [Telegrama]. Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1927 Estado de Jalisco Tomo S/N exp. 298.

⁹ AHSDN, Ferreira, J. M. (28 de junio de 1927). [Telegrama del General de División Jesús M. Ferreira al Secretario de Guerra y Marina, desde Ciudad Guzmán, Jalisco] [Telegrama]. Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1927 Estado de Jalisco Tomo 35 exp. 124.

¹⁰ AHSDN, Ferreira, J. M. (2 de julio de 1927). [Telegrama del General de División Jesús M. Ferreira al Secretario de Guerra y Marina, desde Ocotlán, Jalisco] [Telegrama]. Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1927 Estado de Jalisco Tomo 35 exp. 153, 154 y 155.

y que está “completamente pacificada” debido a que “todos los rebeldes se han presentado a las autoridades deponiendo su actitud hostil”. Es decir, apegándose al programa de amnistía ofrecido por el gobierno de Plutarco Elías Calles. Pero, aun hay más: “En Chapala, se presentó el cabecilla Quirino Lozoya con varios vecinos armados, rindiéndose todos, y otros habitantes de Jilotlán, fueron a ofrecer rendición de Enrique Mendoza y gente que lo sigue”.

Una rendición diferente ocurrió en ese mismo julio de 1927.¹¹ En Tecalitlán el cabecilla Ramón Núñez se rindió al general Juan Izaguirre; sin embargo, la rendición se dio a partir de que dicho militar realizó una persecución por la zona y cuando los acorraló “se rendió incondicionalmente el cabecilla fanático”, además lo hizo con sus cien hombres, haciendo entrega de armas y municiones. Es decir, este grupo cristero no se apegó a la amnistía, sino que la solicitó una vez que ya había sido vencido por las fuerzas federales; aun así, se le “extendió salvoconducto”.

Entre junio y julio siguieron dándose rendiciones de cristeros y otorgamientos de amnistías por parte del Estado, como puede verse en el siguiente documento que vamos a analizar. Se trata de otro telegrama de Jesús Ferreira al general Joaquín Amaro fechado el 2 de julio de 1927 donde le da cuenta de reportes del general Maximino Ávila Camacho en cuanto a las amnistías.¹² Primeramente, el general Ávila Camacho le informa a su superior que seis cabecillas habían prometido aceptar la amnistía. Se trataba de Patricio Sánchez, Jesús Carrillo, El Chato Fermín, Gregorio Fernández, Basilio Mercado y Santiago Ornelas, que, sin embargo, “mandaron una comunicación exponiendo no hacerlo por indicaciones que en ese sentido hízoles (sic) cura Vega”¹³. Es decir, se perdió la amnistía de seis cabecillas cristeros por la intromisión de un ministro de culto que les solicitó no rendirse al Estado. El cura Vega era un miembro activo del Ejército Libertador; en abril de 1927 comandó y ordenó al ataque y el incendio de un tren con civiles dentro.

Sin embargo, regresando al documento, el mismo general Ávila Camacho informó a sus superiores que el cabecilla Anacleto Ornelas con seis rebeldes más “ha entregado sus armas y sus caballos”. Y, finalmente, refiere que el cabecilla Esteves, que ya se había rendido, fue a entregar “más armas de los hombres que lo seguían”. Sin duda el plan de amnistías funcionó.

¿Cómo fueron las rendiciones de los cristeros?

A continuación, vamos a reseñar otros documentos donde se pone en evidencia cómo era la rendición de los cristeros y, sobre todo, qué argumentaban sobre su inclusión al conflicto religioso armado. En la mayoría de los casos se trató de “un engaño” por los sacerdotes que, según sus palabras, eran convencidos para dejar sus actividades y pelear para salvar su fe. Para este apartado utilizaremos actas judiciales y telegramas que se encuentran en el Archivo Histórico de la Secretaría de la Defensa Nacional.

¹¹ AHSDN, Ferreira, J. M. (2 de julio de 1927). [Telegrama del General de División Jesús M. Ferreira al Secretario de Guerra y Marina, desde Guadalajara, Jalisco] [Telegrama]. Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1927 Estado de Jalisco Tomo 38 exp 5.

¹² AHSDN, Ferreira, J. M. (5 de julio de 1927). [Telegrama del General de División Jesús M. Ferreira al Secretario de Guerra y Marina, desde Ocotlán, Jalisco] [Telegrama]. Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1927 Estado de Jalisco Tomo 35 exp. 187 y 188.

¹³ El padre José Reyes Vega fue uno de los ministros de culto con mayor participación en el conflicto religioso.

Comencemos con la breve acta judicial levantada luego de la rendición del cristero Carlos Gutiérrez.¹⁴ De entrada, sorprenden dos cosas: una, que en abril de 1928 seguían las rendiciones y las amnistías; que en el estado de Guanajuato también hubo cristeros que se rindieron, hasta ahora sólo habíamos visto casos en Jalisco. Pues bien, Carlos Gutiérrez se rindió ante Lucio Gómez, Jefe de Sección en Manuel Doblado, Guanajuato, en específico en la Hacienda de La Playa de aquel municipio guanajuatense. Según el acta, Gutiérrez habría dicho que se rendía “confiando en la bondadosa facilidad que las autoridades militares daban a los que erróneamente habían abrazado una causa no legítima para hacerse de armas contra el Gobierno”. Entregó sus armas, hizo una protesta formal y solemne de dedicarse a sus trabajos anteriores “como la había hecho antes de ser engañado”. Aquí hay que resaltar que no menciona Carlos Gutiérrez quien “lo engañó” para meterse al conflicto religioso y pelear del lado de los cristeros.

Caso muy parecido es el de Prisciliano Botello quien el 17 de mayo de 1928 se rindió en Huizache, en Ciudad Manuel Doblado, Guanajuato.¹⁵ Botello, al igual que Gutiérrez, dijo que “confiado en la bondad del Supremo Gobierno de la Nación y las bondadosas proposiciones que se le hacen viene a deponer las armas”. Luego protestó no volver a tomar las armas y de prueba entregó “una carabina 30-30 y seis cartuchos del mismo calibre”. Aquí, por lo menos no está en el acta, Prisciliano Botello no culpó a nadie por su incorporación a la guerra.

Dos días después, en el mismo lugar, Ciudad Manuel Doblado de Guanajuato, Vicente Vázquez se presentó a rendirse¹⁶. Una vez más en el documento encontramos que el cristero aludía a que se presentaba a rendirse por “las facilidades” que otorgaban las autoridades. Igualmente protestó no volverse a levantar en armas y entregó sus elementos de guerra. Al final, manifestó su deseo de “decirse a sus anteriores labores en el campo como lo hacía antes de ser engañado en el puerto de Laurel del mismo distrito”.

No es difícil deducir que los cristeros que acudían a rendirse repetían ante el juez y los jefes militares lo mismo: que se rendían por las “facilidades” o “bondades” del Gobierno, esto con la intención de que el Estado pasara como promotor de la paz; asimismo juraban no volver a tomar las armas y las entregaban, que era requisito para recibir el salvoconducto. Y, tercero, que manifestaran que se entrometieron en el movimiento cristero por “engaños”; sin embargo, ninguno de los tres casos hasta ahora reseñados ha dicho quién o quiénes los engañaron. Pero, sí habrá casos en que lo hagan.

En cuanto a casos de cristeros que al rendirse en su declaración afirman que fueron engañados por ministros de culto o gente del clero, encontramos tres casos en Michoacán. El primero de ellos es de Eleuterio Aguilar.¹⁷ Dicho cristero se rindió en La Piedad; entregó su rifle y una dotación de doce cartuchos. Cuando se le preguntó el motivo por el cual se enroló al movimiento cristero afirmó que “fue engañado por elementos clericales al haberse lanzado a

¹⁴ AHSDN, Acta Judicial. (29 de abril de 1928). [Acta Judicial]. Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1928 Estado de Guanajuato Tomo 22 exp. 30.

¹⁵ AHSDN, Acta judicial de rendición de Procliliano Botello. (17 de mayo de 1928). [Acta Judicial]. Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1928 Estado de Guanajuato Tomo 22 exp. 101 y 102.

¹⁶ AHSDN, Acta judicial de rendición de Vicente Vázquez. (19 de mayo de 1928). [Acta Judicial]. Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1928 Estado de Guanajuato Tomo 22 exp. 107.

¹⁷ AHSDN, Acta de Eleuterio Aguilar (27 de junio de 1929). [Acta Judicial] Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1928 Estado de Michoacán Tomo 62 exp. 206.

la rebelión del mes de noviembre pasado”. Juró no volverse a levantar en armas y solicitó la amnistía para regresar al campo a trabajar “como siempre lo hacía”. El 15 de julio de 1928 se rindió Enrique Montaño.¹⁸ Montaño fue acompañado de dos diputados, Rodolfo Ramírez y Ezequiel Martínez Aguilar, se dijo ser vecino del rancho Los Fresnos del municipio de Churintzio. Estos dos últimos datos nos sugieren que se trataba de una persona con cierto reconocimiento social, quizá económico, y por eso si se hizo acompañar de dos diputados. Durante su rendición entregó un rifle y cartuchos; juró no volverse a rebelar contra “el Supremo Gobierno” y manifestó que “fue engañado por los rebeldes fanáticos al haberse lanzado a la rebelión”.

Cabe aclarar que el término “fanático” era utilizado en las fuentes militares para referirse a los cristeros en general. A los miembros del clero los llamaban “curas”, en el mayor de los casos, y “sacerdotes”, en las menos veces. Por lo tanto, en el último testimonio, cuando Enrique Montaño asegura que fue engañado por “fanáticos”, se está refiriendo a los cristeros laicos, no a ministros de culto. En cambio, cuando usan el término “clérigos” sí hacen mención de ministros de culto.

¿Por qué usaban en sus discursos de rendición el recurso de que fueron engañados por miembros del clero católico? Se puede deber a dos situaciones en particular. En primer lugar, a que lo decían de verdad, pues los clérigos impulsaron a fieles a tomar las armas y pelear contra el “gobierno masón y perseguidor”. Pero también se pudo tratar de una estrategia del cristiano para obtener la amnistía y el salvoconducto: es decir, si afirmaban que habían sido “engañados” por el enemigo, quizás obtuvieran el perdón; o incluso podría creerse que eran obligados a decir eso para beneficio del Estado. Por otro lado, las rendiciones en 1927 en Jalisco generadas por el grave conflicto de los Altos y el tren incendiado en La Barca que provocó la radicalización de las acciones del Ejército Federal, y las rendiciones en Guanajuato y Michoacán, en 1928, posiblemente a causa de la extensión del conflicto, estaban relacionadas con el cansancio de una guerra tan larga y de la búsqueda por evitar ser vencidos nuevamente por las huestes militares de Calles.

Rendiciones grupales

Caso singular es el de la rendición de Gerardo y Miguel Mojica en Silao, Guanajuato, en que ofrecen al general Maximino Ávila Camacho la rendición de ellos, sus seguidores y otros grupos más; pero, además, se trataba de personas con preponderancia social. Lo anterior lo sabemos a través de un telegrama que Ávila Camacho envió a la Secretaría de Guerra y Marina: primero, Gerardo y Miguel Mojica, “que comandan una partida rebelde”, ofrecen entregar todas sus armas y municiones, y ofrecen “una rendición incondicional junto con el grupo de personas a sus órdenes”. Piden garantías a cambio para reincorporarse a sus labores, e incluso ofrecen gestionar “la rendición de otras partidas” y, además, “devolver los tres mil pesos que se robaron de la Administración de Correos de San Francisco del Rincón”. El general Ávila Camacho al final de su telegrama le recalcó a Joaquín Amaro que esos

¹⁸ AHSDN, Domínguez, J. (15 de julio de 1928). Oficio de J. Domínguez desde La Piedad, Michoacán [Oficio]. Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1928 Estado de Michoacán Tomo 67 exp. 250.

cabecillas cristeros “son dueños de las haciendas Codornices y Los Sauces y por lo tanto son personas de significación de esos lugares”.¹⁹

En mayo de 1927 en Aguililla, Michoacán, se dio el caso de la rendición de los cristeros Pedro Cervantes y Estanislao Patiño. Es una situación singular porque se pueden observar dos cosas: había negociaciones entre cabecillas y militares y, además, se utilizaba un mediador. No era, como en ejemplos anteriores, en que un cristero se rendía directamente con un militar. Veamos pues qué sucedió con Cervantes y Patiño por medio de dos fuentes documentales. La primera es un telegrama del Jefe de Operaciones en Michoacán, Juan Domínguez, a su superior Joaquín Amaro, el 27 de mayo. Y un segundo documento, con el mismo emisor y receptor, pero tres días después.

En el primer telegrama el jefe militar del Michoacán informó que recibió un comunicado del cabecilla León Chávez “como contestación a la [comunicación] que le dirigí en días pasados”.²⁰ Es decir, había una negociación y, al parecer, Chávez y otros cristeros se iban a rendir al Gobierno “me asegura reconocer al Supremo Gobierno, tanto él como los anteriores citados, y estar desligados de los demás rebeldes fanáticos”. “Los anteriores citados” son Pedro Cervantes y Estanislao Patiño. Pero, además, el general Domínguez le aseguró al cristero León Chávez que dio “amplias instrucciones a los señores Matías Salas y Ruperto Palafox, quienes están intermediando en esta rendición, para que los convenzan de que no deben tener temores”.

Tres días después, se concretó la rendición de cuatro cabecillas y sus tropas. Juan Domínguez le escribió a Joaquín Amaro describiendo el hecho.²¹ Los intermediarios Matías Salas y Ruperto Palafox se presentaron en Aguililla, Michoacán, con la representación de los cabecillas Pedro Cervantes, León Chávez, Estanislao Patiño y Ramón Farías “rindiéndose incondicionalmente al Supremo Gobierno con treinta y dos hombres y ofreciendo espontáneamente hacer todo lo que esté de su parte por conseguir la completa sumisión”. Los intermediarios aseguraron al militar que lograrían los mismo con los que faltaban pues “son parientes o amigos” de los ahora rendidos. Pero no sólo eso, el mismo documento al final menciona que Pedro Cervantes fue autorizado a quedar armado y con diez hombres “con el compromiso de que, una vez conseguida la pacificación de la zona, entregue sus armas”. Es decir, no sólo había intermediarios, también en la negociación de rendición y la amnistía, había cristeros que, por su preponderancia en la zona conflictiva, ayudaban al Gobierno a pacificar a sus poblaciones.

Otro ejemplo de cooperación de excristeros con el Estado, no sólo con los militares, también con autoridades civiles, lo encontramos en agosto de 1928 en Tacámbaro, Michoacán. El general José Trinidad Rodríguez le escribió al nuevo Jefe de Operaciones Militares en Michoacán, el general Lázaro Cárdenas del Río y le explicó la rendición de cristeros al

¹⁹ AHSDN, Ávila Camacho, M. (s.f.). [Telegrama del General Maximino Ávila Camacho al Secretario de Guerra y Marina, Joaquín Amaro, desde Silao, Guanajuato] [Telegrama]. Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1927 Estado de Guanajuato Tomo 20 exp. 26.

²⁰ AHSDN, Domínguez, J. (27 de mayo de 1928). [Telegrama del Jefe de Operaciones Militares en Michoacán Juan Domínguez al Secretario de Guerra y Marina Joaquín Amaro, desde Aguililla, Michoacán] [Telegrama]. Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1928 Estado de Michoacán Tomo 61 exp. 100.

²¹ AHSDN, Domínguez, J. (30 de mayo de 1928). [Telegrama del Jefe de Operaciones Militares en Michoacán Juan Domínguez al Secretario de Guerra y Marina Joaquín Amaro, desde Aguililla, Michoacán] [Telegrama]. Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1928 Estado de Michoacán Tomo 61 exp. 178.

presidente municipal de Tacámbaro.²² Se rendieron aquel día Venancio Acosta, Atilano García, Vicente Gaona y Mariano Contreras. Pero, además, esto es lo curioso del caso, José Trinidad Rodríguez agrega que capturó a Odilón Mandujano, y que “hoy se presentaría con el C. Presidente Municipal, con todos los elementos que lo acompañan, con el objeto de rendirse incondicionalmente al Supremo Gobierno”. Mandujano, fue aprehendido con los cuatro cristeros mencionados arriba, pero, fue soltado para que fuera por más cristeros y regresara para rendirse con ellos. Es decir, en algunos casos como este, los cristeros capturados no eran sometidos y encarcelados, sino que se les ofrecía la amnistía. No había castigo por sus acciones subversivas, sino salvoconductos para que se pacificara la región. No sabemos si esta práctica era común y de manera general, pero sin duda, cambia la percepción que se tenía del quehacer del Ejército Federal al capturar a cristeros.

Este episodio no terminó ahí. Odilón Mandujano no cumplió su palabra y al parecer pasó de amnistiado a prisionero, pues no regresó a rendirse acompañado de otros rebeldes. Lo anterior lo sabemos por otro telegrama, en esta ocasión del general del Estado Mayor, Jesús de la Garza, al jefe de columna en Tacámbaro, Gilberto Septién, donde reproduce un mensaje del presidente municipal de Tacámbaro.²³ El documento relata que el general Trinidad Rodríguez salió en busca de los ocho individuos que ofrecieron rendirse en un punto denominado Cerro del Puerto, ahí se encontró con el cabecilla de apellido Nieto, el militar le propuso la amnistía, pero el cristero “manifestó le fuera concedido un plazo de tres días para resolver”. Nieto deseaba reunirse con sus compañeros y tomar una decisión conjunta. Pero, además, el cristero solicitó al general Rodríguez dos cosas más: “se suspenda la persecución contra ellos por ese tiempo, así como garantías para el prisionero Odilón Mandujano”. Desafortunadamente, no sabemos por qué se cambió la situación de Mandujano; pero podemos deducir, por lo que contienen los dos telegramas descritos, que sí regresó, pero sin los demás cristeros que había prometido se rendirían. Por lo tanto, fue puesto preso y el general Trinidad Rodríguez tuvo que salir a buscarlos; uno de ellos era Nieto que pidió un plazo mayor, de tres días, y garantías para Mandujano. Una vez más vemos que el Ejército Federal también actuaba sin violencia para pacificar a los cristeros y al país.

Comentario final

En la historiografía tradicional del conflicto religioso armado en México el gobierno del general Plutarco Elías Calles ha sido presentando como un anticlerical, represor y perseguidor. Sin embargo, a cien años de la denominada Guerra Cristera es justo que la historia muestre otros matices, otros aspectos, que ayuden a equilibrar el juicio histórico al conflicto entre Iglesia católica y Estado mexicano de 1926 a 1929. Ese fue nuestro objetivo en el presente artículo.

Por ejemplo, Alicia Olivera Sedano en su libro *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929* propaga la idea del presidente Plutarco Elías Calles como un feroz y despiadado perseguidor de la Iglesia católica (Olivera Sedano; 1987). La historiadora afirmó: “la actitud

²² AHSDN, Rodríguez, J. T. (28 de agosto de 1928). [Telegrama del General José Trinidad Rodríguez al Jefe de Operaciones Militares de Michoacán Lázaro Cárdenas, desde Tacámbaro, Michoacán] [Telegrama]. Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1928 Estado de Michoacán Tomo 69 exp. 82.

²³ AHSDN, Garza, J. de la. (30 de agosto de 1928). [Telegrama del General del Estado Mayor Jesús de la Garza al Jefe de Columna Gilberto Septién, desde Tacámbaro, Michoacán] [Telegrama]. Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1928 Estado de Michoacán Tomo 69 exp. 107.

y la política del presidente Calles y su gobierno dejaron mucho que desear. Puede decirse que en esta lucha entre la jerarquía eclesiástica y el gobierno no sólo se intentó limitar la actividad clerical, sino que efectivamente se llegó a veces a perseguirla y pareció en ocasiones como si se tratara de eliminarla". Por su parte, Jean Meyer en el tomo 1 de su monumental obra *La Cristiada* al referirse al Ejército Federal lo describe así: "el ejército mexicano es consustancial con el gobierno, no es sino su instrumento y lo compone en parte; en el conflicto religioso fue su brazo, y consideraba a la Iglesia como su adversaria personal. Agente activo del anticlericalismo y de la lucha antirreligiosa, hizo su propia guerra, su guerra religiosa" (Meyer, 2012). De esta manera, pareciera que buscaba hacer pasar al ejército mexicano como "enemigo" del pueblo mexicano, aunque en realidad se trataba de un grupo alzado en armas.

Pero, no se trata de minimizar, ignorar u obviar las atrocidades del Ejército Federal en contra de los cristeros, sino, como ya decíamos, balancear el conocimiento de aquel episodio histórico. Así, luego de una revisión al Archivo Histórico de la Defensa Nacional, en el Fondo Operaciones Militares, encontramos documentos que ejemplifican cómo se dio la amnistía otorgada por el gobierno de Calles y las rendiciones de los cristeros. No todo fue blanco y negro en la Guerra Cristera. El Estado ofreció salvoconductos, cesar la persecución y el hostigamiento si los cristeros entregaban las armas y juraban no volverse a involucrar en la rebelión. Como vimos, algunos cabecillas fueron a entregar sus armas, a solicitar su amnistía; otros más, utilizaron intermediarios para rendirse; unas rendiciones fueron individuales y otras colectivas. Pero, no podemos dejar de resaltarlo: amnistías y rendiciones se hicieron en paz, sin violencia, sin coacción y, todo esto, muestra otra cara y otro accionar del presidente Plutarco Elías Calles. Lo cual, definitivamente, nivela la historiografía del conflicto religioso armado.

Bibliografía

AHSDN. Archivo Histórico de la Secretaría de la Defensa Nacional (SEDENA).

Meyer, Jean (2012). *La Cristiada: Vol. 1. La guerra de los cristeros* (26a. ed.). México: Siglo XXI Editores.

Olivera Sedano, Alicia (1987). *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929*. México: SEP.

Romero de Solís, José Miguel (2008). *El aguijón del Espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1982-1992)*. México: IMDOSOC.

Villanueva, Víctor Miguel (2022). *Plutarco Elías Calles y la jerarquía eclesial: Los intentos de paz en la Guerra Cristera, 1926-1928*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México; Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Villanueva, Víctor Miguel (2021). El otro lado de las balas. *Cuicuilco: Revista de Ciencias Antropológicas*, 28 (80), 150-175.