

La Virgen de Guadalupe en Madrid. La movilización de los católicos españoles contra las políticas anticlericales de Plutarco Elías Calles*

The Virgin of Guadalupe in Madrid.
The mobilization of spanish catholics against
the anticlerical policies of Plutarco Elías Calles

Julio de la Cueva Merino

Universidad de Castilla - La Mancha

julio.cueva@uclm.es

Resumen

El propósito de este artículo es dar cuenta de cómo reaccionaron los católicos españoles ante la situación de los católicos mexicanos, en un contexto internacional de movilización frente a las políticas anticlericales del presidente Plutarco Elías Calles y de solidaridad con la Iglesia mexicana. El impacto en España, como en otros puntos, de las noticias sobre esta segunda oleada de anticlericalismo revolucionario mexicano fue grande. Además, la movilización que generaron y el discurso que se fue elaborando contribuyeron a moldear, o al menos reforzar, determinados rasgos presentes en la cultura política y religiosa del catolicismo español. Los católicos españoles se miraron en el espejo mexicano e incorporaron la “persecución” y el “martirio” de sus hermanos de ultramar a su propio imaginario y a las luchas que habían librado –y habrían de librar– en España.

Palabras clave: movilización católica, anticlericalismo, catolicismo transnacional, Revolución Mexicana, dictadura de Primo de Rivera.

Summary

The purpose of this article is to explore the reactions of Spanish Catholics vis-à-vis the situation of Mexican Catholics, within an international context of mobilization against Mexican President Plutarco Elías Calles's anticlerical policies and in solidarity with the Mexican Catholic Church. In Spain, as elsewhere, the impact of news about this second wave of Mexican revolutionary anticlericalism was significant. Furthermore, the mobilization brought about by it and the discourse constructed on it helped to shape, or at least to reinforce, some features already present in the religious and political culture of Spanish Catholicism. Spanish Catholics could see their reflection on the Mexican mirror and were able to incorporate the “persecution” and “martyrdom” of their overseas brethren into their own imaginary and into the struggles they have already fought – and were going to fight very soon – in Spain

Key words: Catholic mobilization, anticlericalism, transnational Catholicism, Mexican Revolution, Primo de Rivera's dictatorship

* Este trabajo ha sido financiado con fondos del proyecto de investigación HAR2011-29383-C02-01, dotados por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

El día 12 de diciembre de 1926 el rey Alfonso XIII se encontraba en la localidad española de Guadalupe (provincia de Cáceres) para postrarse ante la Virgen homónima, patrona de Extremadura. No había nada extraordinario en el gesto, pues el monarca, como Rey Católico¹, rendía homenaje a una advocación mariana firmemente enraizada en la tradición religiosa española. Más singular, sin embargo, era lo que acontecía en Madrid en aquella misma fecha. Ese domingo, en cifras aportadas por el diario católico *El Debate*, dos mil hombres tomaban la comunión en el curso de una misa celebrada en la catedral capitalina. Sin embargo, la Virgen de Guadalupe a la que honraban en la celebración eucarística no era la imagen reverenciada en el santuario extremeño, sino la venerada al pie del cerro de Tepeyac, y la comunión general se aplicaba “por nuestros hermanos los católicos de Méjico”².

Este artículo se propone analizar cómo se comportaron los católicos españoles ante la situación de sus hermanos mexicanos, en un contexto internacional de airada reacción católica frente a las políticas anticlericales del presidente Plutarco Elías Calles y de solidaridad con la Iglesia mexicana (Meyer, ed., 2010), una reacción que se inscribe, a su vez, en un contexto, asimismo internacional, de renovada Kulturkampf entre católicos y secularistas (Weir, 2015). La hipótesis de partida es que el impacto en España de las noticias sobre esta segunda oleada de anticlericalismo revolucionario mexicano³ fue grande y que la movilización que generó y el discurso que se fue elaborando contribuyeron a moldear, o al menos reforzar, determinados rasgos presentes en la cultura política y religiosa del catolicismo español. Los católicos españoles se miraron en el espejo mexicano⁴ e incorporaron la “persecución” y el “martirio” de sus hermanos de ultramar a su propio imaginario y a las luchas que habían librado –y habrían de librar– en España. Este artículo se debe entender como una aproximación inicial por parte de su autor a una cuestión insuficientemente atendida por la historiografía española, pese a la existencia de algunos –excelentes– estudios pioneros (Delgado Larios, 1993: 203-276; Arias, 2010).

¹ Alfonso XIII como “Rey Católico”, en De la Cueva Merino (2003).

² *El Debate*, 14 de diciembre de 1926.

³ Las oleadas en Bantjes (2007).

⁴ La metáfora del espejo en Arias (2010).

Los contextos mexicano y español: laicismo y cristiandad

Para comprender el impacto entre los católicos españoles de los acontecimientos mexicanos, probablemente sea necesario recordar sucintamente el desarrollo de estos. También se hará preciso referirse al contexto español de su recepción en los años veinte.

En México, la Revolución iniciada en 1910 había adquirido en unos pocos años un tono marcadamente anticlerical, cuyas últimas consecuencias se harían patentes en el período postrevolucionario. Sin embargo, ni la historia de los conflictos entre la Iglesia y el Estado había empezado con la Revolución –recuérdense la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma– ni la Revolución se vio guiada por una particular motivación anticlerical en sus inicios⁵. Ciertamente, buena parte de los revolucionarios respondían a una ideología que Alan Knight (1990) calificó en su momento de “desarrollista”, y que bien pudiéramos identificar, simplemente, como “progresista”. Para ellos la Iglesia católica y su influencia sobre la población constituirían uno de los principales obstáculos para el desarrollo de México. En cualquier caso, nada excesivamente distinto de la tradición anticlerical de Europa y del resto de América Latina.

Sería a partir de 1913, y en conexión con el apoyo prestado por el Partido Católico Nacional al usurpador Victoriano Huerta, cuando los constitucionalistas, oponentes de este, comenzaran a hacer gala de un anticlericalismo hasta entonces no demasiado evidente. Este anticlericalismo se plasmó en la Constitución de 1917, caracterizada por un laicismo radical, muy hostil a la Iglesia católica. Sería excesivamente simplista señalar que bajo las presidencias de Venustiano Carranza y Álvaro Obregón las disposiciones constitucionales en materia religiosa no se desarrollaron en absoluto y que no se planteó ningún conflicto entre la Iglesia y el Estado –o los estados federados–; pero, en cualquier caso, fue la llegada de Plutarco Elías Calles al poder en diciembre de 1924 el hecho decisivo que puso en marcha diversas medidas destinadas a desarrollar los artículos laicistas de la Constitución y aun otras

⁵ Síntesis del anticlericalismo mexicano en De la Fuente Monge (1997) y Mutolo (2013). Véase también Savarino y Mutolo (coords.) (2008). La bibliografía sobre el anticlericalismo revolucionario es creciente y un listado de la misma, irreproducible por su extensión. Pueden servir de orientación de las líneas generales de interpretación Bantjes (2007) y (2009) y Fallaw (2009). Por mi parte he intentado una síntesis interpretativa y comparativa con otros casos en De la Cueva Merino (2016).

acciones, como la creación, en 1925, de una Iglesia católica apostólica mexicana, cismática de la romana.

Las medidas más contundentes se tomarían, empero, a lo largo de 1926. En febrero, la presidencia de la República emitió instrucciones para que las autoridades cumplieren íntegramente los artículos laicistas de la Constitución. Como consecuencia, se procedió en muchos puntos de México a la expulsión de religiosos extranjeros, la excomunión de religiosas y el cierre y confiscación de templos, conventos, escuelas y establecimientos de beneficencia, así como a la regulación muy restrictiva del número de ministros católicos. Sin embargo, estas medidas fueron aplicadas de manera desigual por parte de los diversos estados mexicanos. Fue probablemente esa timidez de ciertas autoridades la que llevó al presidente Calles a promover en el mes de junio una reforma del Código Penal que criminalizaba el incumplimiento de las disposiciones anti eclesiásticas de la Constitución. Tal reforma fue conocida como la Ley Calles y proporcionó un nuevo impulso a lo que ya se consideraba en medios católicos mexicanos e internacionales como una “persecución religiosa”. Además del episcopado, el clero y las congregaciones religiosas, numerosas organizaciones de seglares mexicanos organizaron la resistencia contra las políticas anticlericales: la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, la Unidad Popular (en Jalisco), la Unión de Católicos Mexicanos... Las acciones de resistencia fueron, primero, de índole pacífica: el boicot al comercio y espectáculos, la convocatoria de los obispos mexicanos a la suspensión de cultos. Sin embargo, a lo largo de aquel año de 1926 también comenzarían a producirse los primeros choques violentos entre activistas católicos y fuerzas de seguridad y las primeras muertes de militantes católicos. Caían así los que inmediatamente iban a ser considerados “mártires”, mientras una parte importante del clero se refugiaba en la clandestinidad o tomaba el camino del exilio.

A partir de septiembre se iniciarían escaramuzas armadas y desde enero de 1927 la guerra era ya abierta⁶. De un lado, luchaba el ejército federal; del otro, los que pronto se denominarán “cristeros”, por su grito de guerra, “¡Viva Cristo Rey!”, un motivo del que habían hecho su santo y seña los católicos mexicanos

⁶ La obra de referencia para los acontecimientos de 1926 y, desde luego, la inmediatamente posterior guerra cristera sigue siendo Meyer (1973-1974). Para una valoración del trabajo de Meyer y del conjunto de la historiografía sobre los cristeros, López (2011).

desde años atrás, antes incluso de que este culto fuese oficializado por el papa Pío XI en 1925. En noviembre de 1928 Calles concluía su mandato como presidente de la República, aunque seguiría proyectando su larga sombra sobre el poder hasta 1924, en el período de la historia de México conocido como el Maximato. La contienda cristera, por su parte, se prolongaría hasta junio de 1929, cuando se alcanzasen unos inestables “arreglos” entre Iglesia y Estado. Sin embargo, sería precisa aún una década para que el enfrentamiento entre Revolución e Iglesia pudiera darse por concluido.

Mientras en México se producía un conflicto entre Iglesia y Estado de dimensiones colosales, en España ambas instancias vivían años de concordia y mutuo entendimiento. Tras las turbulencias de la revolución liberal y tras el breve paréntesis republicano de 1873-1874, en 1875 se había restablecido la monarquía y repuesto a la Casa de Borbón en el trono. Se inauguraba así el largo período conocido con el nombre de Restauración y que permitió a la Iglesia católica española proceder a su propia restauración, después de haber asistido a la demolición de las estructuras que habían sostenido su poder en el Antiguo Régimen. Para ello contó con la tranquilidad que le proporcionaba el trato de favor, y hasta de privilegio, que le otorgaron los sucesivos gobiernos. En este contexto favorable, aumentaron notablemente los medios económicos a disposición de la institución eclesiástica; se abrieron y reformaron seminarios; se volvieron a instalar las suprimidas congregaciones religiosas, el número de cuyos efectivos se incrementó de manera espectacular; se convirtió en imprescindible la presencia eclesiástica en los campos de la enseñanza y la beneficencia; se promovió la creación de asociaciones seglares; se dieron los primeros pasos de la acción católica en el terreno social; se impulsó la prensa confesional; se multiplicaron las demostraciones públicas de piedad.

La paz religiosa se quebraría parcialmente en torno a 1900 y la primera década del siglo XX sería de agitación anticlerical en las calles y en el parlamento. En ese clima de resurrección del anticlericalismo, los católicos se sintieron obligados a movilizarse en contra de las medidas moderadamente secularizadoras impulsadas por los gobiernos liberales de la época. Poco duraron aquellas manifestaciones conflictivas: la segunda década de la centuria contemplaría la gradual extinción del impulso laicizador. De aquel primer combate del siglo entre clericales y anticlericales salieron victoriosos los primeros. Símbolo poderoso de ese triunfo fue el gesto del rey Alfonso XIII en 1919, al consagrar la nación

al Sagrado Corazón de Jesús ante el colosal monumento erigido en el centro geográfico de España⁷.

Cuatro años más tarde, en 1923, daba inicio la dictadura del general Miguel Primo de Rivera, cuya duración se extendería hasta enero de 1930 y proporciona el contexto político principal en que se enmarcan los sucesos que se relatan en estas páginas. Durante este período, las relaciones entre la esfera civil y la eclesiástica fueron de gran cordialidad. Los ideólogos de la dictadura, el propio dictador y el mismísimo rey proclamaban la indisoluble unión de religión y patria, y la Iglesia saludaba con regocijo la perspectiva del establecimiento de un régimen de cristiandad en España. De hecho, la Iglesia y sus organizaciones colaboraron activamente en la institucionalización del régimen primorriverista como Estado de corte católico y autoritario. Aparentemente, los únicos choques de cierta importancia de la dictadura con la jerarquía eclesiástica se dieron con el episcopado y clero catalán y se derivaron de la profunda antipatía que el dictador profesaba hacia cualquier expresión de regionalismo. Sin embargo, no fue esta la única ocasión para que se manifestasen las desavenencias entre la dictadura y los católicos que en principio la apoyaban. El lugar otorgado dentro del régimen al catolicismo social fue otra de tales ocasiones, ya al final del período dictatorial. El conflicto, si se quiere menor, en torno a la cuestión mexicana, proporcionó también una ocasión de desencuentro. En realidad, como ha recordado Alejandro Quiroga (2013), el de Primo de Rivera no fue exactamente un régimen “clerical”, sino un régimen que intentó instrumentalizar el catolicismo al servicio de su proyecto de Estado y de nación⁸. Como quiera que sea, las ilusiones de restauración católica habrían de diluirse definitivamente en los años treinta tras la proclamación de la Segunda República en abril de 1931 y la promulgación de una nueva constitución en diciembre de aquel año, la cual incluía diversas provisiones para la absoluta laicización del Estado y la enseñanza, así como la disolución de los jesuitas. Entonces, los católicos españoles volverían a acordarse de los mexicanos⁹, pensando en evitar, si ello fuera posible, “que

⁷ Para la Restauración, la síntesis de referencia es Callahan (2002). Véanse también los trabajos recogidos en De la Cueva y Montero (eds.) (2007).

⁸ Véase también Adagio (2004).

⁹ Sobre la cuestión religiosa en la República y la guerra civil, la bibliografía es inmensa. Un estado de la cuestión reciente en Rodríguez Lago (2013).

España sea como Méjico, como Rusia”¹⁰ y, si no lo fuera, para identificarse con su persecución.

Un conflicto transnacional

El conflicto religioso en México y la “persecución” de los católicos de este país despertaron una oleada de solidaridad internacional en el mundo católico sin parangón reciente (Meyer, 2008; Meyer, ed., 2010). Además, aunque el impacto fuera ciertamente global, la impresión causada por los acontecimientos mexicanos revistió especiales características –por razones evidentes de proximidad histórica, lingüística y cultural– en el ámbito hispanoamericano, contribuyendo a profundizar en los lazos entre las iglesias católicas de América Latina, de estas con la española, y de todas ellas con Roma¹¹. Como quiera que fuese, en toda Europa y América se sucedieron continuos y abundantes actos religiosos, manifestaciones, mítines, recogidas de firmas y otras acciones en apoyo de los católicos de México. Además, los obispos de todo el mundo hicieron constar su protesta, individual o colectivamente, contra las políticas anticlericales del gobierno mexicano. El propio papa Pío XI dedicó hasta tres cartas encíclicas a la cuestión religiosa mexicana.

Sin embargo, la difusión de lo que un libro apologético de 1928 llamaba en su título “la verdad sobre México” hubo de enfrentarse a ciertas dificultades, según denunciaron esta y otras obras publicadas en la época (Sanz Cerrada, 1926; Anónimo, 1927; Marín Negueruela, 1928). Tales dificultades se deberían a la propia censura impuesta por el gobierno mexicano y a la labor de filtrado y desmentido de las autoridades consulares mexicanas en el extranjero, pero también a la apuesta de otros gobiernos por no perjudicar sus relaciones diplomáticas y comerciales con México. Aun así, las noticias de la persecución de que eran víctimas los católicos mexicanos, primero, y la resistencia armada de una parte de ellos, luego, encontraron un amplio eco en el mundo católico. (Si bien, ciertamente, fue más difundida la primera que la segunda, o al menos se puso mayor énfasis en aquella).

Los cauces que encontró la difusión del drama mexicano fueron diversos y son muy indicativos del carácter transnacional y reticular de la Iglesia cató-

¹⁰ *El Debate*, 9 de febrero de 1936.

¹¹ En este sentido y para el caso argentino, véase Lida (2010).

lica. En primer lugar, es necesario considerar el papel de la Santa Sede como centro neurálgico del catolicismo universal, donde se recibían y desde donde se difundían informaciones. No se trataba tan solo de la célebre diplomacia vaticana, sino del continuo paso por Roma de eclesiásticos de todo el mundo, incluidos los obispos mexicanos salidos del país. Es significativo, por ejemplo, que tanto el arzobispo de Oviedo como el de Tarragona, se animasen a publicar sendas pastorales sobre la persecución de los católicos en México tras haber efectuado su visita *ad limina*, impresionados por los relatos escuchados en la Ciudad Eterna¹². Y sobre todo, y aunque no constituyera la única intervención del papa Pío XI, sería esencial para llamar solemnemente la atención de los católicos de todo el mundo sobre los acontecimientos mexicanos la publicación y difusión de la encíclica *Iniquis Afflictisque* de 1926¹³.

Junto a este canal “vertical” de circulación de la información sobre México, se establecieron otros, sumamente efectivos, de carácter “horizontal”. Entre ellos, habría que apuntar la relación directa entre episcopados, a la que volveremos para el caso español, las relaciones en el seno de las congregaciones religiosas y las relaciones entre seglares católicos a través de los movimientos de acción católica, sobre todo los movimientos de jóvenes católicos. Especialmente importante fue la red de contactos internacionales de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana. Y, dentro de ellos, particularmente significativa fue la intensa relación entre esta organización juvenil mexicana y su homónima belga –magníficamente estudiada por Laura O’Dogherty (2010)–, la cual, a su vez, sirvió de puente para animar la acción de protesta de otras juventudes europeas.

Por último, como no podía ser menos, la prensa, preferentemente la católica, cumplió también un papel de primera magnitud en la circulación y estilización de cuanto ocurría en México. La prensa y agencias estadounidenses, así como las casas editoriales de ese país, hicieron con frecuencia de puente entre Europa y México para la difusión de noticias sobre el conflicto¹⁴.

¹² *El Debate*, 5 de julio de 1927; Cano (2009): 289-291.

¹³ Que tuvo su continuidad, en la década de los treinta, en las encíclicas *Acerba Animi* “sobre la persecución de la Iglesia de México” (1932) y *Firmissimam Constantiam* “sobre la situación religiosa en México” (1937).

¹⁴ En el caso español, la información de *El Debate*, por ejemplo, procedía con frecuencia de su corresponsal en Estados Unidos, Manuel Graña (Delgado Larios, 1993: 211). Siguiendo con el caso español, algunos de los libros que se distribuyeron estaban editados en Estados Unidos, como Sanz-Cerrada (2006), o De la Rioja (1935).

La recepción del conflicto entre los católicos españoles: circulación de la información

La recepción de cuanto acontecía en México tampoco estuvo exenta de dificultades en España. Las razones eran muy parecidas a las que impidieron la llegada de noticias puntuales en todo el mundo, aunque –según argüían los publicistas católicos– el caso español sería especialmente sangrante, pues, en un sentido general, se podía considerar que cabía a España una responsabilidad mayor en la protección del catolicismo en México, en tanto en cuanto había sido la evangelizadora de la Nueva España; en un sentido más concreto, debería pesar en el ánimo de sus compatriotas el hecho de que los eclesiásticos españoles se encontraran entre los más afectados por las órdenes de expulsión de religiosos extranjeros. Por eso sería más vergonzoso, según quienes lo denunciaban, que a la censura impuesta por el gobierno de Calles se uniese la indiferencia de la colonia española y de la legación de España en México¹⁵.

Ciertamente, ni la una ni la otra hicieron pública su protesta por lo que estaba aconteciendo, pero la pasividad aparente de tanto los “gachupines” como las autoridades diplomáticas españolas no venía motivada por la indiferencia, sino por el temor. En el caso de los primeros, el miedo a que se vieran perjudicados sus intereses económicos o comerciales, los indujo bien a callar bien a transmitir noticias –que incluso se publicarían en la prensa española– de manera anónima o bajo seudónimo (De Hoyos Puente, 2013). En el caso de las segundas, la documentación conservada de la legación española ante la República mexicana acredita de manera indubitable la preocupación de los ministros plenipotenciarios españoles –del marqués de Berna, primero, y de su sucesor, el marqués de Rialp, después– por las posibles repercusiones de la legislación mexicana en materia religiosa y por las actuaciones anticlericales de las autoridades mexicanas; también atestigua su solicitud por intentar paliar, en la medida de lo posible, los efectos de estas sobre los súbditos españoles de condición clerical¹⁶.

¹⁵ Sanz Cerrada (1926); C. Eguía, “Consuelos y penas de Méjico”, *Razón y Fe*, 75/304, 25 de junio de 1926, pp. 553-554.

¹⁶ Archivo de la Legación de España en México (ALEM), legajos 487, 488 y 501 (Archivo General de la Administración [AGA], cajas 54.18207, 54.18208 y 54.18221). Estos tres voluminosos legajos, de 1926 y 1927, se dedican exclusivamente a la “cuestión religiosa”. Además existe documentación dispersa sobre la materia en otros legajos correspondientes a esos años. Las relaciones diplomáticas entre España y México en Meyer (2001). Su análisis del lugar del conflicto religioso en estas coincide básicamente con el aquí desarrollado.

Así, en sus despachos al ministro de Estado, el marqués de Berna –ministro de España entre mediados de 1924 y finales de 1926– informaba prolijamente sobre la cuestión religiosa en Méjico y calificaba muy duramente las actuaciones del gobierno mexicano, no escatimando ásperos epítetos contra las políticas y aún contra las propias personas de las autoridades mexicanas: hablaba abierta y repetidamente de “persecución religiosa”, “odio contra todo lo que es religión y supone orden y civilización”, “propósito de acabar con todo lo que es religión en este país”, “exterminio religioso”, “campana antirreligiosa”, etcétera¹⁷. La franca dureza con que se expresaba el diplomático en sus informes contrastaba, sin embargo, con la exquisita circunspección con que se manifestaba ante los gobernantes mexicanos y que le valió tal aluvión de críticas por parte de religiosos españoles –que la entendieron como desinterés por su suerte– que el propio ministerio de Estado hubo de salir en defensa de la actuación de su representante¹⁸. De hecho, el ministro español en México abogó siempre ante sus superiores por mantener una línea de extrema prudencia, aliviando la situación de sus compatriotas con una discreta mediación en situaciones concretas –como así lo hizo– y no efectuando declaraciones que pudieran entenderse como injerencia indebida en la política interior mexicana. La razón la expresaba en un cablegrama: “respecto protesta o reclamación [...] no considero prudente formularla aisladamente porque llamaría sobre nosotros odio este Gobierno con gran riesgo para todos nuestros intereses en la República y hasta para nuestras mismas relaciones oficiales”¹⁹. En cuanto al “odio” de que podían ser susceptibles los españoles residentes en México, estos ya habían sentido en sus carnes la violenta hispanofobia manifestada en el curso de la Revolución (Meyer, 2001: 168-178), cuya memoria estaba, naturalmente, muy fresca. En cuanto a los intereses sobre los que se cernía amenaza, y aunque no quede constancia en la documentación, es posible que el diplomático estuviese pensando –entre otros– en las reparaciones por daños causados a nacionales españoles precisamente por la Revolución y que se habían de dilucidar en la Comisión Mixta Hispano Mexicana de Reclamaciones, organismo bilateral creado el año ante-

¹⁷ Despachos (minutas) números 54 (6-4-1926), 98 (12-6-1926), 112 (13-7-1926), 121 (6-8-1926) del Ministro de España al Ministerio de Estado, ALEM, leg. 488 (AGA, caja 54.18208).

¹⁸ Reales órdenes del Ministerio de Estado al Ministro de España números 47 (4-5-1926) y 82 (9-7-1926), ALEM, leg. 488 (AGA, caja 54.18208).

¹⁹ Cablegrama número 47 (14-8-1926) del Ministro de España al Ministro de Estado, ALEM, leg. 499 (AGA, caja 54.18219).

rior y que comenzaría a funcionar a principios de 1927 (Meyer, 2001: 228-232; Pérez Acevedo, 2011).

En ese contexto –y después de que el gobierno español prohibiese una manifestación de apoyo a las políticas anticlericales mexicanas ante la legación de México en Madrid–, la única declaración oficial respecto a la cuestión religiosa mexicana, la hubo de hacer, y midiendo mucho las palabras, el propio dictador Miguel Primo de Rivera el 21 de enero de 1927:

“Los sucesos de México, por lo que representan de dolor para la Iglesia católica, no pueden ser indiferentes al Gobierno y la nación española. Pero, por otra parte, el respeto a la independencia y soberanía de las naciones para gobernarse y los lazos de amistad e interés que a Méjico nos unen impiden toda gestión que no sea cordial y prudentísima, y encaminada a expresar el deseo de que los españoles eclesiásticos, como los seglares, encuentren en la hospitalidad y civilidad de Méjico las debidas garantías”²⁰.

Más allá de la prudencia exigible en las relaciones diplomáticas entre dos Estados soberanos, llegó a darse la paradoja de que el gobierno de una dictadura, la de Primo de Rivera, que –como se ha visto– presumía de filial fidelidad a la Iglesia católica, censurase las informaciones y pusiera trabas a las denuncias que los católicos españoles hacían de la persecución que sufrían sus hermanos mexicanos (Arias, 2010). De nuevo, se trataba de cuidar de no enojar a las autoridades mexicanas y el empleo de la censura en España como instrumento de diplomacia lo reconocía el propio ministro de Estado José María Yanguas Messía al marqués de Rialp, sucesor de Berna al frente de la legación española en México: “Gobierno S.M. ha manifestado reiteradas veces en el ejercicio de la censura de prensa y actos públicos su espíritu amistoso para Méjico y su respeto a la Soberanía mejicana”²¹. El ejemplo más claro de esa “censura de actos públicos”, a la que –junto a la de prensa– hacía mención el telegrama se verá en el obstruccionismo gubernamental de la campaña de solidaridad con los católicos mexicanos que desarrolló la Juventud Católica española entre noviembre y diciembre de 1926.

²⁰ ABC, 1 de febrero de 1927. Véase también ALEM, leg. 502 (AGA, caja 54.18222).

²¹ Cablegrama (21-1-1927) del Ministro de Estado al Ministro de España, ALEM, leg. 502 (AGA, caja 54.18222).

Las dificultades no implicaron, ni mucho menos, la absoluta falta de información, pues las políticas anticlericales de Calles y la angustiosa situación de los católicos mexicanos como consecuencia de estas hallaron su reflejo en la prensa generalista española, sobre todo en aquella de carácter abiertamente confesional, como los diarios *El Debate* –vinculado a la Asociación Nacional de Jóvenes Propagandistas y, a través de ella, a la Acción Católica– y *El Siglo Futuro* –periódico integrista de gran difusión entre el clero–, o en diarios conservadores como *ABC*²². En el caso de *El Siglo Futuro* es de destacar la infatigable tarea de divulgación protagonizada en sus páginas por Antonio Sanz Cerrada, sacerdote español que había sido párroco del barrio de Mixcoac, en el Distrito Federal. Sanz Cerrada salió de México para los Estados Unidos y luego se instaló en España, aunque sin perder nunca sus contactos con la Asociación Católica de la Juventud Mexicana y la Liga. No solo la prensa generalista procuró noticias sobre todo cuanto tenía que ver con México; asimismo, se preocuparon vivamente por dar información sobre la “persecución” de los católicos mexicanos medios vinculados a las congregaciones religiosas, como la revista quincenal jesuita *Razón y Fe*, la cual, desde abril de 1926, no dejó de mantener a sus lectores puntualmente informados de lo que acontecía en México²³. Por otro lado, circularon en España, junto a los libros publicados en español en los Estados Unidos a los que ya se ha hecho referencia, otros que, desde el mismo año de 1926, se editaron en suelo español²⁴.

Las intervenciones de la jerarquía también debieron causar profundo impacto entre los fieles. Indudablemente, la tuvieron las encíclicas papales, reproducidas por toda la prensa católica. Pero tanta o más conmoción debieron provocar las cartas pastorales escritas por algunos obispos al efecto (recordemos que en aquel tiempo los curas párrocos debían dar lectura de estas cartas en la misa dominical)²⁵. Además, los prelados españoles se manifestaron colectivamente a través de la conferencia de metropolitanos, al menos en dos ocasiones.

²² Son los periódicos objeto de análisis por parte de los dos trabajos publicados sobre el tema: Delgado Larios (1993): 206-249, y Arias (2010).

²³ He tenido ocasión de consultar los ejemplares de *Razón y Fe* para 1926 y 1927.

²⁴ He podido consultar en la Biblioteca Nacional de España, aunque me consta no son los únicos: Gram (1926); Guzmán (1926); Anónimo (1926); Marín Negueruela (1928). Además, el libro ya citado de Sanz Cerrada (1926), aunque editado en Los Ángeles, iba expresamente dirigido al público español.

²⁵ Véanse los dos ejemplos citados en nota 11. Un escrutinio sistemático de los boletines eclesiásticos diocesanos probablemente revelará más ejemplos.

En mayo de 1926 publicaron una carta “a los preladados y fieles de Méjico” en la que se declaraban “impresionados [...] ante la persecución odiosa levantada contra la Iglesia de Jesucristo” y trasmitían su solidaridad a los católicos “de esa nación de tan arraigado abolengó cristiano”. Unos meses más tarde, en noviembre, esa misma conferencia acordaba, a petición del episcopado mexicano, acoger a seminaristas de esta nacionalidad en seminarios españoles²⁶. Hasta 140 de ellos se distribuyeron por diversas de estas instituciones en toda España²⁷. Incluso se planeó construir un seminario mexicano en España y llegó a haber una cesión de terrenos cerca de la localidad asturiana de Gijón a tal efecto²⁸.

Indudablemente, estos seminaristas pudieron transmitir de primera mano su experiencia, pero no fueron los únicos. También lo debieron de hacer los sacerdotes y religiosos españoles expulsados por el gobierno de Calles y que regresaban y se integraban en sus comunidades o se incardinaban en las diócesis. Lo que narraron en concreto a sus compañeros clérigos o religiosos y religiosas es más difícil de rastrear, pero algunos de ellos concedieron entrevistas o pronunciaron conferencias en los locales de asociaciones católicas, en las que relataban la traumática experiencia mexicana²⁹. Más aún, las voces de los religiosos perseguidos en México llegaban directamente al gobierno, a través del ministerio de Estado –como ya hemos visto–, y alcanzaban hasta el mismísimo Palacio Real; en el último caso, según testimoniaba una carta personal, “los superiores de cada comunidad acuden a diario pidiendo protección y poniendo el grito no en el aire sino en Palacio”³⁰.

No sólo quienes se quedaban en España o permanecían una temporada larga en la península daban testimonio directo de las calamidades sufridas en México; también quienes se hallaban tan solo de paso podían hacerlo. Era el caso frecuente de los obispos mexicanos que recalaban en España en ruta hacia Roma

²⁶ “Carta de Metropolitanos españoles a preladados y fieles de Méjico” (mayo 1926), en Iribarren (1974): 124-125; “Acta de la Conferencia de Metropolitanos españoles celebrada los días 28-30 de abril de 1926” y “Acta de la Conferencia de Metropolitanos españoles celebrada los días 21-23 de noviembre de 1926”, en Cárcel Ortí (1994): 222, 231.

²⁷ *El Debate*, 7 de marzo de 1928. También, Manuel González, *Un sueño pastoral*, Málaga, El Granito de Arena, 1935, pp. 235-238.

²⁸ *El Debate*, 9 de julio de 1927.

²⁹ *El Debate*, 7 de diciembre de 1926; 18 de diciembre de 1926; 8 de marzo de 1927; *El Siglo Futuro*, 3 de septiembre de 1926.

³⁰ Carta del Mayordomo Mayor de S.M. al Marqués de Berna (11-5-1926), ALEM, leg. 488 (AGA, caja 54.18208).

u otras capitales europeas. Así, por ejemplo, los obispos de León, Durango y Tehuantepec hicieron escala en Santander en octubre de 1926, teniendo ocasión de departir con la prensa y, luego, con el ordinario local en su palacio episcopal³¹. A veces, el encuentro de los prelados españoles con la realidad de los católicos mexicanos se producía en un tercer país. Ya se ha aludido al caso de tales encuentros en Roma. Otra ocasión notable para la aproximación personal fue el Congreso Eucarístico Internacional celebrado en Chicago en junio de 1926. De allí volvió vivísimamente impresionado el arzobispo de Toledo, primado de España, cardenal Enrique Reig y Casanova. Lo confesaba en un documento en el que proponía, siguiendo por otro lado una recomendación pontificia, la jornada del 1 de agosto para que en toda la diócesis de Toledo se orase durante la misa dominical por México y, muy particularmente, en el Santuario español de Nuestra Señora de Guadalupe, “que con el mismo título es invocada en todo Méjico”³².

La recepción del conflicto entre los católicos españoles: movilización

Oraciones, misas y otro tipo de actos litúrgicos fueron las primeras formas de expresión de solidaridad de los católicos españoles hacia sus hermanos mexicanos. En Madrid, las mujeres de Acción Católica celebraban una misa en la capilla guadalupana de la iglesia de San Jerónimo el Real el 14 de abril de 1926, y un mes más tarde la Congregación de Nuestra Señora de Guadalupe de Méjico –integrada por señoras mexicanas residentes en la capital de España– convocaba un triduo “para que cese la terrible persecución religiosa”, o, sin salir de la capital, en el mes de julio la Pontificia y Real Asociación Católica de Represión de la Blasfemia invitaba a una misa de comunión general en el céntrico Oratorio del Caballero de Gracia. Asimismo, en Madrid, como hemos visto en Toledo y probablemente sucedió en el resto de España, las misas del domingo 1 de agosto se aplicaron con la misma intención³³.

Mientras se reproducían las plegarias, se demoraba otro tipo de movilizaciones, que recurriesen al repertorio de protesta moderno para demostrar de manera más clara y unánime la reprobación de los católicos españoles de las políticas anticlericales mexicanas. Ya en mayo, desde el órgano de la

³¹ *El Siglo Futuro*, 8 de octubre de 1926.

³² *El Siglo Futuro*, 23 de julio de 1926.

³³ *El Siglo Futuro*, 10 de abril, 8 de mayo, 17 de julio y 7 de agosto de 1926.

Compañía de Jesús, *Razón y Fe*, al hacerse eco de las manifestaciones en defensa de los católicos mexicanos en diversos puntos de Europa, se animaba a los españoles a “no quedarnos atrás”, “a ser los primeros en la protesta”, por razones de “sangre e historia”, al “atentar la tiranía a la gloria más legítima que en América nos queda, la religión de Cristo por nosotros allí establecida”³⁴. Trascurrirían más de cinco meses desde el llamamiento de la revista jesuítica hasta que diera comienzo una campaña en tal sentido.

Según Chiaki Watanabe (2003: 139-143)³⁵, esta iniciativa fue preparada por el Secretariado Nacional de la Juventud Católica a iniciativa del Círculo de Madrid de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas (ACNP), una organización laica fundada en 1909, llamada a protagonizar al menos medio siglo de historia del catolicismo español. De hecho, sería Ángel Herrera, presidente de la ACNP y director de *El Debate*, y Luis Campos Górriz, secretario de la Juventud Católica, quienes lanzaron la esperada campaña de alcance nacional. Aunque Watanabe sitúe su primer episodio en Valencia, lo cierto es que el propio *Debate* daba noticia de la celebración de un “acto de simpatía a [sic] los católicos mejicanos”, en el marco de la “campaña española por los católicos de Méjico”, el día 25 de octubre en Zaragoza, organizado por la Juventud Católica parroquial de San Felipe y Santiago³⁶. Al mes siguiente, tuvo lugar el acto programado en Valencia, a cuya preparación *El Debate* decidió dar publicidad con más de veinte días de anticipación. Sin embargo, según nos relata Watanabe, la celebración del mitin no estuvo exenta de dificultades: los organizadores debieron dar al gobernador civil de Valencia su palabra de honor de que no se atacaría personalmente al presidente Calles y la censura impidió la publicación de una nota, posterior a la reseñada, anunciando la asamblea. Finalmente, el “mitin de adhesión” se celebró el 28 de noviembre en el Teatro Eslava de la ciudad levantina, concluyéndose entre vivas a Cristo Rey³⁷.

Las dificultades del mitin de Valencia anticipaban las aún mayores que se iba a encontrar el acto previsto en Madrid. Aquí, como allí, se deseaba convocar un mitin en un teatro. Sin embargo, fue imposible obtener el permiso gu-

³⁴ C. Bayle, “Más sobre Méjico”, *Razón y Fe*, 75/302, 25 de mayo de 1926, p. 328.

³⁵ He completado el relato de Watanabe con referencias de prensa propias.

³⁶ *El Debate*, 24 y 26 de octubre de 1926.

³⁷ *El Debate*, 6 y 29 de noviembre de 1926.

bernativo³⁸. En su lugar, se decidió programar una gran misa en la catedral de Madrid para el día 12 de diciembre, festividad de la Virgen de Guadalupe. Pese a la pretendida inocencia de la fórmula elegida para demostrar el apoyo de los católicos españoles a los mexicanos, la propaganda de esta función litúrgica también hubo de enfrentarse al celo censor del gobierno de la dictadura. Finalmente pudo celebrarse la “misa de comunión general para caballeros y jóvenes” en la fecha señalada, con una nutrida asistencia. Simultáneamente, las mujeres de Acción Católica se unían a las congregantes de Nuestra Señora de Guadalupe en San Jerónimo el Real para impetrar la protección de la patrona de México³⁹. Otras ciudades españolas acogieron actos similares: Santander, Oviedo, Zaragoza, Valencia, Málaga, Ciudad Real, San Sebastián. Fue, además, la ocasión para la creación y animación de centros de la Acción Católica y de la Juventud Católica en algunas de ellas.

El orador sagrado de la celebración madrileña había concluido su prédica deseando “que el día de hoy sea el comienzo de una gran campaña en favor de nuestros hermanos católicos de México.” De hecho, en los meses siguientes tendrían lugar misas y mítines en ciudades como Huesca, Vitoria o Málaga. Y de nuevo los organizadores hubieron de sortear las continuas trabas impuestas por las autoridades civiles. Finalmente, el 13 de febrero de 1927, un “gran mitin de afirmación de la Juventud Católica” tuvo de nuevo muy presente a “los hermanos de Méjico que sufren”, en palabras de José María Gil Robles, futuro máximo dirigente de la Confederación Española de Derechas Autónomas (CEDA) durante la República, recuerdo que fue recompensado con “ensordecidora ovación”. El mitin se cerraría entre “vivas a Cristo Rey, a España, a la Juventud Católica, a los católicos mejicanos”⁴⁰.

Quizá fuera por los obstáculos con que el gobierno español se empeñó en dificultar las acciones de protesta de los católicos españoles, quizá fuera por el estado todavía embrionario de la Acción Católica en España, lo cierto es que, a partir de ese momento, la movilización en favor de la Iglesia de México perdió impulso. No en la prensa, donde siguió estando muy presente, sino en la calle. De todas maneras, la solidaridad –incluso identificación– de los católicos es-

³⁸ Sigo de nuevo el relato de Watanabe (2003):143-144, completándolo con referencias de prensa propias.

³⁹ *El Debate*, 14 de diciembre de 1926.

⁴⁰ *El Debate*, 11 y 28 de enero y 15 de febrero de 1927. Los obstáculos puestos por el gobierno, en Watanabe (2003): 145-146.

pañoles con los mexicanos había alcanzado cotas muy altas, como veremos en el apartado siguiente. El sufrimiento y resistencia de la Iglesia mexicana proporcionaba un ejemplo sobre el que modelar la militancia de los católicos españoles, sobre todo de esa Acción Católica Española que precisamente el 31 de octubre de 1926 se dotaba de sus primeros estatutos, los llamados “Principios y bases para la reorganización de la Acción Católica”, promulgados por el cardenal Reig y Casanova de acuerdo a las nuevas directrices de Pío XI (Montero, 1993: 56). Por ello, no es de extrañar que, cuando dos años más tarde el nuevo arzobispo primado de Toledo, Pedro Segura, director a su vez de la Acción Católica de España, escogiese una patrona para esta, se decantase por Nuestra Señora de Guadalupe. Tanto en el anuncio de su elección, como en el acto de proclamación –que lo fue a la vez de coronación canónica, en presencia del rey Alfonso XIII, de la imagen conservada en el santuario extremeño–, hubo palabras para referirse a la homónima Virgen mexicana y a la “sangre de los mártires” derramada en aquella nación⁴¹.

La recepción del conflicto entre los católicos españoles: el espejo mexicano

Las políticas anticlericales del presidente Calles, interpretadas muy pronto en clave de “persecución religiosa”, no solo fueron conocidas por los católicos españoles, ni tan siquiera fueron solo el objeto de su protesta. Los padecimientos de los mexicanos se sintieron de alguna manera como propios y muy pronto se incorporaron al imaginario del catolicismo patrio. No se trataba tanto de que se introdujesen temas excesivamente nuevos a partir de la experiencia transatlántica como de que se reconocían en el espejo mexicano elementos ya presentes en la cultura política del catolicismo español⁴². El potencial identitario y movilizador de esos elementos, a través de su reconocimiento en un país “hermano” –geográficamente lejano, pero con el que se compartían estrechos lazos históricos, lingüísticos, culturales y religiosos–, saldría reforzado y consolidado. Quisiera ahora identificar algunos de tales temas, sin ánimo de agotarlos.

En primer lugar, hallamos de inmediato la añeja cuestión del miedo a la revolución. Y, evidentemente, la Revolución Mexicana con su corolario de persecución anticlerical respondía al modelo de movimiento revolucionario más

⁴¹ *El Debate*, 10 de marzo y 13 de octubre de 1928.

⁴² Algunos de estos temas identificados en De la Cueva Merino (1999).

temible. Lo que ya no estaba tan claro era el tipo de revolución que, en este caso, se tenía delante. Evidentemente, la identificación de cuál era la revolución que había de temerse en cada momento por parte de la Iglesia había ido variando a lo largo del tiempo, y aunque en el origen se situase la revolución liberal, a ella se habían ido añadiendo otras amenazas revolucionarias, fundamentalmente la socialista, una amenaza que se había hecho realidad palpable después de la revolución bolchevique. En la interpretación que se realizaba de la Revolución Mexicana y de la “persecución religiosa” lanzada por esta se superponían diversas lecturas: así, era posible hallarse ante una revolución “jacobina”, heredera directa de la francesa; o, con más frecuencia, ante una revolución “socialista” o “comunista” o “bolchevique”, que pretendía imitar los modos de la Revolución Rusa; o incluso ante ambas cosas al tiempo⁴³. La participación de judíos y masones en la obra revolucionaria y descristianizadora de México no podía faltar en las denuncias, siendo ambos, como eran, temas habituales de la literatura eclesiástica contrarrevolucionaria. De “un paso más en el camino emprendido por los judíos, enemigos irreconciliables de la Iglesia católica, en Rusia” calificaba el jesuita padre Torres, predicador de la misa madrileña del 12 de diciembre de 1926, a la persecución mexicana⁴⁴. Las referencias a la inspiración masónica de las políticas de Calles fueron innumerables⁴⁵.

En paralelo a la clásica temática contrarrevolucionaria, y en frecuente confluencia con ella –como cuando se hablaba de la “barbarie bolchevique-protestante” o del sectarismo “protestante-masónico” o de que “los perseguidores obra[ba]n impulsados por su envidia protestante, su sangre turca [sic], su odio masónico y su veneno bolchevique”⁴⁶– se encontraba la denuncia del interés protestante por descatolizar México y así extender su influencia al país. La persecución de los católicos estaría pues, inspirada por el protestantismo y, más concretamente, por las iglesias protestantes estadounidenses. Más aún, no solo las Iglesias protestantes, sino el conjunto de los Estados Unidos serían responsables de la situación, bien porque la alentaban, bien porque la permitían, en

⁴³ Sanz Cerrada (1926); De la Rioja (1935); C. Bayle, “¿Qué pasa en Méjico? Segundo cuadro”, *Razón y Fe*, 75/299, 10 de abril de 1926.

⁴⁴ *El Debate*, 14 de diciembre de 1926.

⁴⁵ Por ejemplo, *El Siglo Futuro*, 28 de julio y 5 y 24 de agosto de 1926.

⁴⁶ Fabio, “La libertad liberal en México”, *El Siglo Futuro*, 18 de junio de 1926; Narciso Noguer, “Noticias generales”, *Razón y Fe*, 76/307, 10 de septiembre de 1926; la última frase, de un orador en el mitin de Huesca de 9 de enero de 1927, en *El Debate*, 11 de enero de 1927.

la esperanza de obtener réditos materiales del desorden de México. De hecho, el deseo del “imperialismo norteamericano” –así, literalmente, lo identificaba Luis Guzmán en *El Debate*– de destruir el catolicismo en su país vecino tendría que ver con el hecho de que, una vez eliminado este, quedaría asimismo desarraigado un país, cuya esencia nacional y su fuerza residía en sus raíces hispanas y su catolicismo⁴⁷. La antipatía de los conservadores españoles hacia los Estados Unidos, cultivada desde el siglo XIX y recrecida tras la pérdida de las últimas colonias en 1898 (Fernández de Miguel, 2012), resumaba en buena parte de la literatura católica sobre México y enlazaba con las preocupaciones sobre la amenaza “yanqui” que compartían otros contemporáneos –conservadores o no– a ambos lados del Atlántico y encontró su mejor expresión en el mito de la lucha de Ariel contra Calibán (Marcilhacy, 2010: 144-152). Y así, con ecos entre noventayochistas y “arielistas”, se contraponía la voracidad capitalista de los Estados Unidos con la generosidad y humanitarismo de la colonización y evangelización española de América. El viejo nacionalcatolicismo español se revestía de hispanoamericanismo –de hecho, este ya estaba presente en la obra del gran definidor de aquel, Marcelino Menéndez Pelayo– y se preparaba el pronto triunfo del concepto de Hispanidad, que vinculaba directamente la existencia de una comunidad de pueblos hispanos con la religión (Sepúlveda, 2005: 99-175; Marcilhacy, 2010: 92-102). De momento, se insistía en que, entre los múltiples lazos que unían a España con América, el catolicismo resultaba esencial y se recordaba que en la cultura hispana, tanto en española como ultramarina, la religión católica constituía el principal –si no único– valladar frente a la revolución.

La recepción de lo que acontecía en México reavivaría, en fin, la dimensión martirial del catolicismo español. “Persecución” y “martirio” eran las dos categorías fundamentales desde las que se interpretaban los acontecimientos mexicanos. Desde muy pronto, y a pesar de las dificultades a las que hemos aludido, se difundieron las noticias de los padecimientos de los católicos mexicanos y de la muerte martirial de muchos de ellos. Desde noviembre de 1926, al menos, se hablaba de los “mártires de la persecución” y a partir

⁴⁷ [Eugenio Vegas Latapié], “Prólogo” a Gram (1936): XIII; De la Rioja (1935): 43; “El R.P. Nistal en Madrid”, *El Siglo Futuro*, 8 de septiembre de 1926; Luis Guzmán, “Apuntes sobre Méjico. El nacionalismo de Calles”, *El Debate*, 2 de diciembre de 1927, y “Apuntes sobre México. A merced del capitalismo de los Estados Unidos”, *El Debate*, 3 de diciembre de 1927;

de ese momento la referencia a los “mártires” mexicanos sería continua⁴⁸. “Mártir” es, naturalmente, el que sufre y muere por la fe; pero es, asimismo, el testigo de esta. Por esa razón, el ejemplo mexicano daría motivos a los católicos españoles para salir de su complacencia, abonada por su privilegiada posición en la dictadura primorriverista, y a prepararse y organizarse de cara a cualquier eventualidad. “La persecución mejicana es para nosotros un aviso providencial”, señalaba Manuel Simó, uno de los oradores del mitin de Valencia, en una vibrante alocución en la que mostraba su admiración por que en México no se hubiera extinguido aún “la raza de los mártires”. “Nuestra tranquilidad de hoy es un paréntesis, pero no hay que confiar ni entumecer los miembros, que tarde o temprano hemos de necesitar para la lucha”, añadía, para concluir: “es preciso que vivamos organizados”⁴⁹. Y, ciertamente, la movilización en solidaridad con los católicos mexicanos brindó una oportunidad para la organización, a través de la protesta, de la incipiente Acción Católica española.

Por último, los mexicanos que confesaban su fe con su padecimiento, su resistencia y su lucha –hasta incluso dar su vida– ofrecerían a los católicos españoles un nuevo y potente símbolo religioso con el que identificarse. No se trataba de la Virgen de Guadalupe, que da título a estas páginas, sino Cristo Rey. La devoción a la Virgen mexicana carecería de la fuerza combativa del culto a la realeza de Cristo. Las noticias de los “mártires” mexicanos que caían con un viva a Cristo Rey en los labios abundaban en la prensa católica española⁵⁰, y hemos visto cómo esos vivas se reproducían, como un guiño solidario, en los actos de simpatía hacia México. El éxito del culto a Cristo Rey en España debió probablemente más a la impresión causada por el testimonio de la lucha los católicos mexicanos que a la institución de su festividad por parte del papa Pío XI a través de la encíclica *Quas primas* en 1925. Por otro lado, la nueva devoción entroncaba perfectamente con la tan arraigada, y de tanta solera contrarrevolucionaria, del Sagrada Corazón de Jesús, a la cual contribuiría a vivificar (Cano, 2009; Ragner, 2010).

⁴⁸ Primera referencia a ejecuciones, en *El Siglo Futuro*, 11 de agosto de 1926. Primera referencia a “mártires”, en *El Siglo Futuro*, 10 de noviembre de 1926.

⁴⁹ *El Debate*, 29 de noviembre de 1926.

⁵⁰ Por citar algunos ejemplos, ya en el contexto de la guerra cristera, de *Razón y Fe*: 79/317, 10 de febrero de 1927; 79/321, 10 de abril de 1927; 79/324, 25 de mayo de 1927.

Un epílogo mirando hacia los años treinta

El propósito de este artículo era evaluar el impacto de la segunda oleada de anticlericalismo revolucionario mexicano sobre los católicos españoles a través de la movilización de estos y de la (re)incorporación a su imaginario de motivos inspirados por la resistencia de sus hermanos mexicanos a las políticas callistas. Deliberadamente se han restringido las referencias del texto a los años de la presidencia de Calles. Sin embargo, la tentación de extender las reflexiones en estos párrafos finales hasta el tiempo de la Segunda República española es fuerte. Y es que durante la República –como ya se ha adelantado– el ejemplo mexicano, ahora además reactualizado, estuvo muy presente para los católicos españoles, pues la tercera oleada de anticlericalismo revolucionario mexicano coincidiría con las radicales medidas laicizadoras adoptadas por los gobernantes y legisladores españoles y con la casi continua presencia de una acción colectiva anticlerical de carácter frecuentemente violento, la cual culminaría con el asesinato de al menos 6733 miembros del clero católico en la retaguardia republicana una vez comenzada la guerra civil⁵¹.

En los años treinta, la percepción de lo acontecido en México desde la década anterior –recordada, actualizada e incorporada al imaginario propio– proporcionó todavía a los católicos de España un marco de referencia desde el que interpretar las complicadas y en buena medida inopinadas circunstancias sobrevenidas a partir de la proclamación de la República y con el inicio de la guerra civil. A riesgo de simplificar, podría decirse que, en aquellos años, los católicos españoles pudieron sentirse inspirados por dos actitudes que habían contemplado en los mexicanos: su capacidad para la resistencia y disposición al martirio.

Con la capacidad para la resistencia hago referencia, naturalmente, al despliegue de organización de que muchos hicieron muestra para enfrentarse con medios pacíficos a la legislación secularizadora republicana e intentar revertirla o, al menos paliarla en sus efectos. Pero también me refiero a la reivindicación por otros de la legitimidad de la fuerza de las armas, que habían visto empleada en la guerra cristera, como medio lícito para poner término a una situación que conceptuaban injusta. Sirva un ejemplo: en los primeros meses de 1936 se publicaba en España la novela de Jorge Gram –seudónimo del cura cristero

⁵¹ La cifra, en Martín Rubio (2001).

David G. Ramírez– titulada *Héctor o los mártires del siglo XX*. La novela llevaba un prólogo sin firma, el cual, tras exaltar el combate de los cristeros mexicanos y denostar a quienes preferían –en México como en España– una estrategia más pacífica, concluía:

“El libro, al que las precedentes consideraciones sirven de prólogo, no es, como a primera vista parece, una ingenua novela mejor o peor escrita y más o menos inspirada. (...). La doctrina defendida a lo largo de sus páginas es la misma que sostiene en *El Derecho a la Rebelión* el magistral de la Catedral de Salamanca, Sr. Castro Albarrán. Puede decirse de *HÉCTOR* que es la forma novelada de *El Derecho a la Rebelión*”⁵².

El autor del prólogo, como luego revelaría él mismo, era el monárquico Alfonsino Eugenio Vegas Latapié, quien tras la guerra declararía: “Mi pensamiento al escribir esas páginas era predicar el alzamiento en armas contra los enemigos de Dios y de España”⁵³.

Por la otra actitud, la disposición al martirio, entiendo la asunción por parte de muchos miembros del clero español y de la Acción Católica y otras asociaciones laicales de la posibilidad o incluso certeza de un destino fatal como consecuencia de unas circunstancias que muy pronto –desde el mismo año 1931 incluso– se definieron, como en México, de “persecución religiosa”. Llegado el momento supremo, un sinnúmero de estos “mártires” españoles modelarían su propia muerte según el ejemplo aprendido e interiorizado de los “mártires” mexicanos, vitoreando a Cristo Rey en el instante de morir. Un solo ejemplo puede ser ilustrativo. El día 24 de julio de 1936 tres carmelitas descalzas morían asesinadas en Guadalajara. Cuando les llegó la hora, sabían bien cómo debían morir. Debían entregar la vida con Cristo Rey en los labios. No se trataba de una improvisación repentina, inspirada por el inminente y trágico destino. Las religiosas habían imaginado muchas veces, de hecho, cómo había de morir un mártir, tal y como nos lo relata de una de ellas su hagiógrafa:

⁵² “Prólogo” a Gram (1936). *El derecho a la rebelión*, famosa obra del eclesiástico Aniceto Castro Albarrán (1934), justificaba teológicamente el alzamiento en armas contra una autoridad ilegítima, en clara alusión a la República.

⁵³ Eugenio Vegas Latapié, *Escritos políticos*, Madrid, Cultura Española (1940: 14) citado en Arias (2010).

“La hermana Teresa, tan entusiasta de todo lo grande y heroico, enviaba el temple de los mártires de México. En los recreos extraordinarios en que las jóvenes –imitando lo que era ya costumbre de san Juan de la Cruz– representan esos encuentros de los héroes del cristianismo con sus perseguidores, le gustaba asumir el papel de mártir y morir al grito de ¡Viva Cristo Rey!” (Arteaga, 1985: 102)

En el período de entreguerras, las vicisitudes de los católicos mexicanos, que sufrían los efectos de las políticas anticlericales del presidente Calles, impactaron profundamente en la conciencia de los católicos de todo el mundo y, muy particularmente, en los católicos del ámbito latinoamericano, entre quienes contribuyeron a estrechar lazos de solidaridad. También en España las luchas y resistencias de los católicos de México causaron profunda impresión entre los integrantes del movimiento católico que se reorganizaba en aquellos momentos en forma de Acción Católica. Pese a las dificultades impuestas a la circulación de la información y a la protesta por parte de las autoridades de la confesional dictadura de Primo de Rivera, los católicos españoles conocieron los padecimientos de sus hermanos mexicanos, les mostraron su solidaridad y, sobre todo, hallaron en ellos un espejo en el que reconocerse. Ciertamente, en un contexto tan favorable al catolicismo como el de los años veinte en España, tal movilización no parecía tener mayor trascendencia, aunque ayudara a consolidar el movimiento católico. Sin embargo, y sin ellos –por supuesto– siquiera poder imaginarlo, estaba preparando a los católicos para enfrentarse en los años treinta a una situación análoga a la mexicana.

Fuentes y bibliografía

Fuentes Inéditas

Archivo de la Legación de España en México (ALEM)
Archivo General de la Administración (AGA)

Publicaciones Periódicas

ABC (1 de febrero de 1927)

El Debate (24 de octubre, 26 de octubre, 6 de noviembre, 29 de noviembre, 7 de diciembre, 29 de noviembre, 14 de diciembre, 18 de diciembre de 1926. 11 de enero, 28 de enero, 15 de febrero, 8 de marzo, 5 de julio, 9 de julio de 1927. 7 de marzo, 10 de marzo, 13 de octubre de 1928).

El Siglo Futuro (10 de abril, 8 de mayo, 17 de julio, 23 de julio, 7 de agosto, 3 de septiembre, 8 de octubre de 1926)

Razón y Fe

Bibliografía

ADAGIO, Carmelo (2004) *Chiesa e nazione in Spagna. La dittatura di Primo de Rivera (1923-1930)* Milán, Unicopli.

ARIAS, Ángel (2010) “Espejos enfrentados: el conflicto religioso en México bajo la mirada de la prensa madrileña”, en Jean Meyer, ed., *Las naciones frente al conflicto religioso en México (1926-1929)*, México D.F., Tusquets-CIDE, pp. 289-320.

ARTEAGA, Cristina de la Cruz (1985) *El Carmelo de San José de Guadalajara y sus tres azucenas*, Madrid, Editorial de Espiritualidad.

ANÓNIMO (2007) *La persecución religiosa en Méjico (escenas de sangre y de heroísmo)*, Barcelona, Imprenta de E. Subirana.

BANTJES, Adrian A. (2007) “The Regional Dynamics of Anticlericalism and Defanaticization in Revolutionary Mexico”, en Matthew Butler (ed.), *Faith and Impiety in Revolutionary Mexico*, Nueva York, Palgrave Macmillan, pp. 111-130.

___ (2009) “Mexican Revolutionary Anticlericalism: Concepts and Typologies”, *The Americas*, 65, pp. 467-480.

CALLAHAN, William (2002) *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, Barcelona, Crítica.

CANO, Luis (2009) *Reinaré en España: la mentalidad católica a la llegada de la Segunda República*, Madrid, Encuentro.

CÁRCEL ORTÍ, Vicente (1994) *Actas de las conferencias de metropolitanos españoles (1921-1965)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

CASTRO ALBARRÁN, Aniceto (1934) *El derecho a la rebeldía*, Madrid, Gráfica Universal.

DE HOYOS PUENTE, Jorge (2013) “Catolicismo, laicismo y nación de las Españas en México: gachupines frente a refugiados”, en M. Suárez Corti-

- na, E. Trejo y A. Cano Andaluz (eds.), *Cuestión religiosa, España y México en la época liberal*, Santander, Universidad Cantabria, pp. 393-428.
- DE LA CUEVA MERINO, Julio (1999) "Cultura y movilización en el movimiento católico de la Restauración (1899-1913)", en Manuel Suárez Cortina (ed.), *La cultura española en la Restauración*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, pp. 169-192.
- ___ (2003) "El rey católico", en Javier Moreno Luzón (ed.), *Alfonso XIII. Un político en el trono*, Madrid, Marcial Pons, pp. 277-306.
- ___ (2016) "Revolución, guerra y violencia contra la religión en el mundo de entreguerras", en Fernando del Rey y Manuel Álvarez Tardío (eds.), *Políticas del odio. Violencia y crisis de las democracias en el mundo de entreguerras*, Madrid, Tecnos (en prensa).
- DE LA CUEVA MERINO, Julio y MONTERO GARCÍA, Feliciano (eds.) (2007) *La secularización conflictiva: España, 1898-1931*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- DE LA FUENTE MONGE, Gregorio (1997) "Clericalismo y anticlericalismo en México, 1810-1938". *Ayer*, 27, pp. 39-65.
- DE LA RIOJA, Juan (1935) *México Mártir*, El Paso, Revista Católica.
- DELGADO LARIOS, Almudena (1993) *La revolución mexicana en la España de Alfonso XIII (1910-1931)*, Valladolid, Junta de Castilla y León.
- FALLAW, Ben (2009) "Varieties of Mexican Revolutionary Anticlericalism: Radicalism, Iconoclasm, and Otherwise, 1914-1935". *The Americas*, 65, pp. 481-509.
- FERNÁNDEZ DE MIGUEL, Daniel (2012) *El enemigo yanqui. Las raíces conservadoras del antiamericanismo español*, Zaragoza, Genuève.
- GRAM, Jorge (1926) *La cuestión de México: una ley inhumana y un pueblo víctima*, Barcelona, Isart Durán.
- ___ (1936) *Héctor o Los mártires del siglo XX (novela histórica de ambiente mejicano)*, Madrid, Gráfica Universal.
- GUZMÁN, Octavio (1926) *La cuestión religiosa en México: informaciones y comentarios*, Barcelona, Gráfica S. Esmandía.
- IRIBARREN, Jesús (1974) *Documentos colectivos del Episcopado español, 1870-1974*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- KNIGHT, Alan (1990) "Revolutionary Project, Recalcitrant People: Mexico, 1910-1940", en J. E. Rodríguez (ed.), *The Revolutionary Process in Mexico*.

- Essays on Political and Social Change, 1880-1940*, Los Ángeles, University of California Press, pp. 227-264.
- LIDA, Miranda (2010) “La cuestión mexicana en el catolicismo argentino de la década de 1920”, en Jean Meyer (ed.), *Las naciones frente al conflicto religioso en México (1926-1929)*, México, Tusquets-CIDE, pp. 247-263.
- LÓPEZ, Damián (2011) “La guerra cristera (México, 1926-1929). Una aproximación historiográfica”, *Historiografías*, 1, pp. 35-52.
- MARCILHACY, David (2010) *Raza hispana. Hispanoamericanismo e imaginario nacional en la España de la Restauración*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- MARÍN NEGUERUELA, Nicolás (1928) *La verdad sobre Méjico o antecedentes históricos, origen, desarrollo y vicisitudes de la persecución religiosa en Méjico*, Barcelona, Casals.
- MARTÍN RUBIO, Ángel David (2001) “La persecución religiosa en España. Una aportación sobre las cifras”, *Hispania Sacra*, 53, pp. 63-89.
- MEYER, Jean (1973-1974) *La Cristiada*, México, Siglo XXI, 3 vols.
- ___ (2008) *La cruzada por México. Los católicos de los Estados Unidos y la cuestión religiosa en México*, México D.F., Tusquets.
- ___ (ed.). (2010) *Las naciones frente al conflicto religioso en México (1926-1929)*, México D.F., Tusquets-CIDE.
- MEYER, Lorenzo (2001) *El cactus y el olivo. Las relaciones entre México y España en el siglo XX*, México, D.F.: Océano.
- MONTERO, Feliciano (1993) *El Movimiento Católico en España*, Madrid, Eudema.
- MUTOLO, Andrea (2013) “Manifestaciones políticas del anticlericalismo mexicano, siglos XIX-XX”, en Roberto Di Stefano y José Zanca, *Pasiones anticlericales. Un recorrido iberoamericano*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, pp. 105-126.
- O’DOGHERTY, Laura (2010) “Los católicos belgas y el conflicto religioso en México”, en Jean Meyer (ed.), *Las naciones frente al conflicto religioso en México (1926-1929)*, México D.F., Tusquets-CIDE, pp. 33-52.
- QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO, Alejandro (2013) *Católicos y patriotas. Iglesia y nación en la Europa de entreguerras*, Madrid, Sílex, pp. 161-191.
- PÉREZ ACEVEDO, Martín (2011) “Esfuerzos bilaterales por resolver los daños sufridos por la población española durante la Revolución en México a través de la Comisión Mixta Hispano Mexicana de Reclamaciones, 1925-

- 1945”, en Ángeles Barrio Alonso, Jorge de Hoyos Puente y Rebeca Saavedra Arias (eds.), *Nuevos horizontes del pasado: culturas políticas, identidades y formas de representación*, Santander, Universidad de Cantabria, s.p.
- RAGUER, Hilari (2010) “La memoria histórica de la Iglesia española”, *Pliegos de Yuste*, 11-12, pp. 47-54.
- RODRÍGUEZ LAGO, José Ramón (2013) “La Iglesia Católica y la II República española. Resistencias, progresos y retos pendientes”, *Hispania Nova*, 11, s.p. (<http://hispanianova.rediris.es/11/dossier/11d006.pdf>).
- SANZ-CERRADA, Antonio M. (1926) *Las Catacumbas en Méjico o la tiranía bolchevique*, Los Ángeles, Vincent Printing.
- SAVARINO, Franco y MUTOLO, Andrea (coords.) (2008) *El anticlericalismo en México*, Santa Fe-México, D.F., Instituto Tecnológico de Monterrey-Miguel Ángel Porrúa.
- SEPÚLVEDA, Isidro (2005) *El sueño de la Madre Patria. Hispanoamericanismo y nacionalismo*, Madrid, Fundación Carolina-Marcial Pons.
- WATANABE, Chiaki (2003) *Confesionalidad católica y militancia política: la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y la Juventud Católica Española (1923-1936)*, Madrid, UNED.
- WEIR, Todd (2015) “A European Culture War in the Twentieth Century? Anti-Catholicism and Anti-Bolshevism between Moscow, Berlin, and the Vatican 1922 to 1933”, *Journal of Religious History*, 39, pp. 280-306.

Recibido: Enero 2016

Aceptado: Febrero 2016

