

El conflicto Cristero en México: el otro lado de la Revolución

The Cristero conflict in Mexico: the other side of the Revolution

Mariana Guadalupe Molina Fuentes

Centro de Estudios Sociológicos del Colegio de México.

Resumen

La Revolución de 1910 constituye un punto de referencia necesario para comprender la historia mexicana. Entre los ideales más sobresalientes del Estado post revolucionario figura la laicidad, establecida constitucionalmente por el gobierno liberal desde mediados del siglo XIX y reivindicada tras la victoria de los grupos revolucionarios. En ese orden de ideas la década de 1920 es significativa por dos razones: a) porque en ella se consolidó el poder estatal, cuyos representantes eliminaron a todo adversario político; y b) porque esa consolidación implicó una encarnizada lucha con la Iglesia Católica y con sus fieles. No debe olvidarse que la institución eclesiástica tuvo presencia en lo que hoy es México desde el periodo virreinal, y su constancia le brindaba una legitimidad mucho mayor que la que gozaba el recién fundado Estado post revolucionario. Contrario a lo que suele pensarse los levantamientos a favor de la Iglesia no estuvieron aislados ni desarticulados; fueron parte de un movimiento organizado y con objetivos claros. Este artículo procura dar cuenta del choque de intereses que provocó el estallido de la Guerra Cristera, uno de los conflictos armados más cruentos y menos explorados de México en el siglo XX.

Palabras clave: Guerra Cristera, Iglesia Católica, Estado postrevolucionario, guerra religiosa, México.

Abstract

The 1910 Revolution constitutes a necessary referent to understand Mexican history. Among the most distinctive ideals of the post revolutionary State is laicism, constitutionally established by the liberal government since the mid-19th century and reinforced with the victory of the revolutionary groups. With this in mind, the decade of 1920s is important for two reasons: a) because during this period state power was consolidated, whose representatives eliminated every political adversary; and b) because this consolidation also meant a fierce war with the Catholic Church and its faithful. One must not forget that the ecclesiastic institution has been present in Mexico since the vice regal era, and its persistence made it much more legitimate than the newly founded post-revolutionary State. Contrary to prevailing wisdom, the insurrections in favor of the Church were neither isolated nor disjointed; they were part of an organized movement with clear objectives. This article seeks to give an account of the clash of interests that provoked the *Guerra Cristera*, one of the bloodiest and least explored armed conflicts in Mexico during the 20th century.

Key words: Guerra Cristera, Catholic Church, Post revolutionary State, religious war, Mexico.

El conflicto Cristero en México: el otro lado de la Revolución

No cabe duda de que la Iglesia Católica ha sido la institución religiosa con mayor influencia en la historia de América Latina. Más allá del terreno de la fe, el catolicismo fungió como un eje articulador de la vida social novohispana y más tarde como elemento imprescindible de buena parte de los proyectos independentistas. Prueba de ello es el conflicto entre conservadores y liberales, experimentado en la mayoría de los países de la región a lo largo de los siglos XIX y XX. El caso de México es particularmente ilustrativo en este sentido, en tanto que la lucha se tradujo en reformas constitucionales destinadas a reducir el poder eclesiástico en materia política, económica y social.¹

Pero el radicalismo liberal no logró contener del todo el poder de la Iglesia, ni a fines del siglo XIX ni después de la Revolución Mexicana. Así, por ejemplo, la Constitución de 1917 fue objeto de polémica porque le negaba su personalidad jurídica a la Iglesia y porque retomaba el principio de separación entre la esfera pública y la privada. Para cuando estuvo claro que el gobierno revolucionario estaba consolidándose, las fuerzas eclesiásticas intentaron revertir las leyes que les resultaban desfavorables y que se hicieron valer a través de la autoridad de Plutarco Elías Calles.

Este artículo se construye en torno a la Guerra Cristera (1926 – 1929), a partir de la premisa de que ésta puede entenderse como un reflejo de la necesidad del Estado revolucionario por consolidar su hegemonía, y de la resistencia a ese objetivo por parte de una institución en particular. Pero no se trata de una institución cualquiera, sino de la organización religiosa más importante en el país: una cuyas demandas de participación en la esfera pública y del derecho a intervenir en la construcción de un proyecto social compatible con sus valores pusieron en jaque la autoridad estatal. La divergencia de intereses y la necesidad de demostrar su fuerza por parte de ambas instituciones cristalizaron en uno de los conflictos armados más cruentos de la historia de nuestro país en el siglo XX. Para explorarlo, este artículo se organiza en cuatro partes:

1. *La Iglesia Católica como autoridad: Espiritualidad en el orden terreno*, en la que se esboza una propuesta para comprender a la institución eclesiástica

¹ Las Leyes de Reforma, impulsadas por los gobiernos liberales, despojaron a la Iglesia de buena parte de sus propiedades. La institución eclesiástica perdió además la capacidad para intervenir en cualquier asunto de orden civil, judicial o educativo. Insistiremos en este punto más tarde.

- y su influencia histórica a partir de su carácter político pero también del evangelizador;
2. *La Guerra Cristera: El Estado revolucionario y la lucha por la hegemonía*, cuyo objetivo consiste en enfatizar la contraposición entre el proyecto estatal y el eclesiástico;
 3. *Consecuencias de la guerra: El predominio del Estado, el modus vivendi y la posibilidad de reinserción en la esfera pública*; en la que se abordarán el desenlace del conflicto y sus implicaciones para el futuro de la Iglesia en México; y
 4. *Conclusiones*, en las que se sintetizarán las ideas aquí expuestas.

La Iglesia Católica como autoridad. Influencia social e intereses políticos

El Estado mexicano moderno se funda en la Revolución de 1910. Aunque ésta suele referirse como un proceso glorioso para la historia de nuestro país, lo cierto es que los movimientos revolucionarios no fueron homogéneos y ni siquiera puede pensarse en su triunfo como un motivo de celebración generalizado. Para bien o para mal, la lucha en contra del gobierno de Porfirio Díaz culminó con la victoria de un grupo liberal que tuvo muchos enemigos. El más importante de ellos fue la Iglesia Católica, cuyos intereses políticos, económicos y sociales se vieron amenazados por el nuevo proyecto estatal.

Como se ha dicho ya, el propósito central en este texto consiste en explorar el enfrentamiento entre la institución eclesiástica y las autoridades que consolidaron el gobierno revolucionario durante la Guerra Cristera. Sin embargo, para comprenderlo es necesario conocer los antecedentes del vínculo entre Iglesia y Estado, así como su compleja evolución a lo largo del tiempo. En esta sección esbozaremos esas transformaciones de forma muy sintética, entendiendo a la Iglesia a partir de la propuesta analítica que se desarrolla en las siguientes líneas.

En buena parte de los trabajos académicos en torno a la relación entre las autoridades gubernamentales y la Iglesia Católica en México, ésta suele pensarse como un actor político que en ocasiones construye alianzas con las primeras y en otras se enfrenta a ellas. Empero, tal descripción parece insuficiente si se considera que se trata de una organización religiosa cuyos objetivos no son exclusivamente de orden político sino sobre todo evangelizadores. No es propósito de este artículo ofrecer una discusión de orden teológico, ni profundizar en los dogmas de fe o en los rituales en los que se funda el catolicismo.

Sin embargo, se sostiene que para comprender el vínculo que aquí interesa es necesario concebir a la Iglesia como una entidad que, aunque se desarrolla en el ámbito público, no es equiparable a otros actores en virtud de su carácter confesional. Por ese motivo el análisis se articula con base en las siguientes premisas:

a) La religión católica da fundamento a la Iglesia. Aunque esto parece evidente, es digno de considerar que una religión consiste en un sistema de creencias y de prácticas compartidas, que además tienden a generar solidaridad entre sus adeptos. A ello se agrega la reproducción de marcos de interpretación que dotan de sentido al mundo, y a partir de los cuales se construyen un conjunto de principios morales y un ideal de sociedad. Como se argumentará posteriormente, la Guerra Cristera puede leerse como un conflicto en el que se puso en juego el proyecto social que habría de imperar en el Estado mexicano post revolucionario, y que podía derivar tanto del entramado de valores que ofrece el catolicismo como de una serie de principios laicos.

b) La Iglesia es una organización que funge como maestra de los feligreses, y que los guía en el camino a la salvación. Pero esto no significa que restrinja sus actividades al orden espiritual; de hecho, en su calidad de portadora de un sistema de creencias y de valores específicos resulta necesario actuar también en el orden terreno para difundirlos. En ese sentido, la Iglesia ha de pugnar por su presencia en el espacio público para construir una sociedad acorde con los principios que desde su perspectiva conducen a la salvación.

c) El proceso de secularización, a través del cual la religión dejó de erigirse como el centro de la organización social, implicó que el resto de las esferas sociales adquirieran una lógica propia. La imposibilidad de la Iglesia y de sus representantes para permear a la sociedad en su conjunto tiene dos consecuencias fundamentales: i) la fragmentación social, contrapuesta al ideal de la comunidad cristiana unida; y ii) su reproducción en los sujetos, que en las sociedades modernas suelen pensarse como individuos y ya no como parte de la comunidad antes referida. Ambas condiciones condujeron a una toma de posición por parte de la jerarquía eclesiástica en todos los niveles². Como

² Émile Poulat identifica tres tendencias a través de las cuales los miembros de la Iglesia reaccionaron frente a la modernización: a) el modernismo, que impulsa la adaptación total a las nuevas condiciones sociales; b) el integrismo, que rechaza todas las consecuencias de la modernización y pretende reconstruir el entramado social previo a ésta; y c) el integralismo intransigente, que acepta la imposibilidad de esto último pero no renuncia a la misión de formar católicos integrales, moralmente congruentes con independencia de la esfera social en la que se desarrollan.

apunta Émile Poulat (2003), el *integralismo intransigente* surge precisamente como una apuesta por adecuarse a las condiciones de la modernidad sin renunciar a la integralidad católica. En otras palabras, la institución eclesiástica pugna por formar personas (y no individuos) que coloquen sus creencias religiosas y los principios que de ellas derivan por encima de otras consideraciones. Esto significa que los católicos han de ver en la religión una guía para sus acciones tanto en la esfera privada como en la pública. Más tarde discutiremos que esa exigencia subyace no sólo en las demandas de los cristeros frente a la administración callista, sino en la así entendida responsabilidad de los católicos para luchar en contra de ésta.

Las previsiones anteriores permiten repensar el vínculo Iglesia – Estado en México, puesto que dan cuenta de la autoridad moral que reviste a la primera, y de su capacidad para generar cohesión social a partir de un conjunto de creencias que dotan de sentido al mundo de los feligreses. Pero ¿cómo ha sido ese vínculo a lo largo de la historia? Desde la conquista y durante todo el periodo virreinal la Iglesia Católica actuó como un agente de evangelización destinado a salvaguardar la integridad y la difusión de la que se entendía como “la fe verdadera”. Aunque estuvo apoyada por la Corona Española, la conquista espiritual fue una empresa difícil porque no sólo implicaba el aprendizaje de una doctrina sino de una forma de pensar. En concordancia con las premisas antes desarrolladas, la conversión al catolicismo significó sobre todo abrazar una cosmovisión que poco tenía que ver con la realidad indígena prehispánica:

“Todo esto contribuyó a reforzar una nueva identidad [...] y a resaltar el papel central que se daba a la Iglesia. Con esa estructura a su servicio, y ayudándose con el adoctrinamiento de los niños y el relevo generacional, los frailes lograron (a veces con violencia) la supresión o marginación de los ritos y los sacerdotes prehispánicos.” (García, 2010: 133)

En realidad, el papel de la Iglesia nunca se restringió a extender un conjunto de creencias religiosas y ni siquiera de un modo de comprender el mundo. En su calidad de aliada de la Corona, ésta desempeñó importantes funciones en el orden terreno del Virreinato de la Nueva España. Aquí nos referiremos a tres de ellas:

a) la *articulación social*, a partir de la conformación de patronatos, de la producción de manifestaciones culturales tales como la celebración de fiestas

religiosas, y del contacto con todos los miembros de la sociedad virreinal, incluyendo a los indígenas;

b) *la administración de servicios* que en el esquema de pensamiento moderno pueden identificarse como parte de las funciones estatales, y que incluyen la salud, la educación y el registro de nacimientos, matrimonios y muertes, entre otras; y

c) *la administración de propiedades y otros bienes económicos* obtenidos a través de donaciones y de diezmos, que dotaron a la estructura eclesiástica de una solvencia monetaria significativa.

En esa época la Iglesia se entendía como núcleo social; no es sorprendente que haya tejido un lazo sólido con las autoridades civiles, ni que éstas le hayan permitido colocarse en una posición de autoridad desde la cual fue capaz de estructurar y de cohesionar a la sociedad en su conjunto. Como afirma David Bailey, la presencia de la Iglesia en el entramado social e institucional de la Nueva España fue pronunciada y extendida. Esa presencia se vio parcialmente amenazada con la introducción de las Reformas Borbónicas en el siglo XVIII; no obstante, el catolicismo permaneció como la religión oficial de la Corona y por lo tanto la Iglesia mantuvo su estatus como autoridad.

El orden virreinal es impensable sin la estructura eclesiástica, que extendió sus funciones por encima del ámbito de la fe a partir de un proyecto integrista, en el sentido referido por Poulat (2003), y cuyo eje articulador era la doctrina católica. Los alcances de la interiorización de ese modelo se volvieron evidentes con la presencia napoleónica en España y la consecuente aprobación de leyes de carácter liberal. Ese proceso, que corresponde al concepto de secularización antes referido, trastocó el orden hasta entonces establecido y minó las relaciones de poder que por tantas décadas habían resultado funcionales.

En su primer siglo como país independiente México sufrió reiteradas convulsiones en virtud del intento de reconquista español, la deuda externa, el separatismo texano, y las invasiones francesas y estadounidenses. A ello se sumó la inestabilidad interna ocasionada por la lucha entre proyectos de nación contrapuestos, que pueden clasificarse en conservadores y liberales. Tal concepción resulta sin duda simplista si se considera la heterogeneidad de cada corriente, pero es útil para los fines de este texto. A grandes rasgos, puede decirse que:

a) Los partidarios de un gobierno de tipo conservador apostaban por la permanencia del status quo aún sin la presencia española. Desde esta perspectiva la estabilidad sólo podría resultar de la restauración del orden, en el que la Iglesia tenía un papel central como autoridad moral, como pilar social, y como administradora de los servicios antes referidos.

b) Por el contrario, los liberales sustentaron su proyecto en la producción filosófica de la Ilustración y en experiencias paradigmáticas como la revolución francesa y la independencia estadounidense. El liberalismo supuso la separación total entre la Iglesia y el Estado, otorgándole al último facultades por encima de cualquier otro actor político o social. Además suponía el respeto a derechos como la libertad religiosa, un punto que sin duda ponía en jaque a la autoridad eclesiástica.

En otras palabras, la lucha entre estos grupos no ha de entenderse simple y llanamente como un conflicto entre facciones con intereses contrapuestos, sino como un enfrentamiento en el que lo que se ponía en juego era sobre todo un proyecto nacional; una forma de entender la sociedad, de establecer los principios que habrían de regirla, y de legitimar uno u otro modelo social a partir de una posición clara frente a las transformaciones que conllevan la modernización y la secularización.

La alternancia entre gobiernos conservadores y liberales fue conflictiva durante todo el siglo XIX. Así, por ejemplo, en 1857 la administración de Ignacio Comonfort aprobó una Constitución de corte liberal en la que se anexaron las leyes Juárez, Lerdo e Iglesias. La nueva Carta Magna estipulaba entre otras cosas: a) la libertad de creencias; b) la enseñanza libre de cualquier credo religioso; c) la eliminación de fueros a personas o instituciones; y d) la imposibilidad de adquirir o administrar bienes raíces para una corporación, más allá de las requeridas para prestar sus servicios. (Fuentes, 2007)

La recién aprobada Constitución dañaba de manera directa los intereses de la Iglesia. Por un lado, afectaba su papel como articuladora social porque el catolicismo perdía oficialmente su obligatoriedad y porque se prohibía la administración de bienes ajenos a los servicios religiosos. Por el otro, limitaba su posibilidad de interactuar con la población más allá de esos servicios en tanto que el Estado se encargaría de la educación, de la salud, y del registro civil. Además de su poder sobre todos esos ámbitos, los miembros de la jerarquía eclesiástica perdieron sus privilegios legales con la eliminación del fero.

La subordinación de la Iglesia al aparato estatal durante esa época fue, sin duda, un duro golpe para su poder político, su poder económico, y su presencia social. Pero los grupos que la apoyaban no permanecieron indiferentes. La polémica suscitada con la aprobación del documento dio inicio a un nuevo periodo de inestabilidad, ante la demanda de su derogación por parte de los conservadores y el nombramiento de Félix María Zuloaga como líder de una administración paralela a la de Benito Juárez durante la Guerra de Reforma (García, 2010). Tras el triunfo de este último y el fusilamiento de Maximiliano de Habsburgo, inicialmente apoyado por los conservadores, quedó claro que el proyecto liberal había triunfado. Los gobiernos subsiguientes respetaron lo estipulado por la Constitución de 1857, que se enarboló como la base un Estado mexicano dispuesto a consolidar su fuerza frente a otros actores.

Ni siquiera entonces la Iglesia se mantuvo pasiva; continuó denunciando la impertinencia de las nuevas leyes e intentando negociar la recuperación de sus espacios. Vale la pena recordar que ésta no constituye únicamente un actor político, sino una organización religiosa. Si sus representantes se manifestaron en contra de las autoridades civiles no fue sólo porque sus intereses en el orden terreno se vieron amenazados, sino porque la imposibilidad de acceder a ciertos espacios afectó también su capacidad de injerencia social. Si la misión de la Iglesia consiste en evangelizar y en construir una sociedad acorde con los principios que conducen a la salvación, la Constitución se erigió como un obstáculo difícil de franquear porque limitó considerablemente su capacidad en ese ámbito. Cabe reflexionar si la preocupación principal de la jerarquía eclesiástica fueron las previsiones específicas de la Carta Magna o el hecho de que su autoridad para intervenir en el orden terreno fuera cuestionada. Esto último abría la posibilidad de limitar a la Iglesia a la esfera privada, una condición adversa a sus intereses pero además contrapuesta a su misión de formar católicos integrales, congruentes, dispuestos a actuar siempre con base en sus creencias.

La llegada de Porfirio Díaz a la presidencia tampoco fue esperanzadora: el caudillo venía de extracción liberal, y creía en la Constitución con tal firmeza que había organizado un levantamiento armado en contra de Juárez por reelegirse una tercera vez. Pero las convicciones de Don Porfirio fueron suavizándose con los años, especialmente a raíz de experiencias personales.³ El

³ Hubo dos figuras clave para ganar el favor del nuevo presidente: Pelagio Antonio de Labastida, entonces arzobispo de México, y Eulogio Gillow, de Oaxaca. El primero ofició el matri-

orden anterior a la Constitución no se restableció durante su régimen, pero la Iglesia gozó de ciertas concesiones informales entre las que se encontraron la propiedad de escuelas y hospitales. Ante este ambiente favorable, el número de diócesis se multiplicó y la relación con el Estado fue cordial. La administración porfirista se benefició también de esas concesiones, que le aseguraron el apoyo de la estructura eclesiástica y también de los feligreses.

Con independencia de las injusticias en la esfera social y del acaparamiento del poder político por parte de Díaz, puede decirse que el porfiriato fue un periodo de relativa estabilidad en el país. Empero, el desgaste de ese esquema dio origen a una serie de movimientos revolucionarios con líderes y con demandas heterogéneas. No es objeto de este texto profundizar en el carácter de esos movimientos. Baste con decir que en ellos se aglutinaron clases sociales disímiles cuyos intereses no siempre fueron conciliables. Así, las rebeliones caudillistas perecieron ante el ascenso del grupo constitucionalista liderado por Venustiano Carranza. Para sentar las bases del nuevo proyecto estatal se recurrió a la misma estrategia de los gobiernos liberales anteriores a la presidencia de Díaz: se redactó una Constitución. La Carta Magna de 1917 retomó buena parte del contenido de su antecesora liberal; los servicios de salud y de educación quedaron en manos del poder civil, y no se reconoció la personalidad jurídica de la Iglesia. En este orden de ideas, para la institución religiosa la Revolución significó otra vez un cambio en detrimento de sus intereses. Limitar su presencia en el orden terreno significaba también coartar su posibilidad de intervenir en el orden espiritual a través de la difusión de sus principios en espacios no institucionales. Y restringir las enseñanzas de la Iglesia a los recintos espirituales equivalía a confinarla a la esfera privada.

Aquí se sostiene que el proceso político experimentado en 1917 fue muy similar al de 1857. La aprobación de la Constitución fue un punto de profunda controversia entre la Iglesia y el nuevo Estado revolucionario, pues reflejaba la proclividad de éste a constituirse como autoridad única en el orden terreno. Las autoridades civiles pensaban en la sociedad mexicana como moderna, secularizada, en la que lo público y lo privado habrían de separarse tajantemente y en la que la Iglesia tendría que restringir su actividad a lo meramente espiritual. Debe reconocerse que a tal evento siguió todavía

monio de Díaz con Delfina Ortega; el segundo fraguó una amistad con él y luego lo casó con Carmen Rubio (Soto, 1975).

un periodo de considerable inestabilidad; sin embargo, lo cierto es que tanto Venustiano Carranza como Álvaro Obregón legislaron en contra de los intereses de la organización confesional, y que el sucesor de éste último sería todavía más duro para enfrentar a los enemigos del Estado revolucionario.

Plutarco Elías Calles llegó a la presidencia en diciembre de 1924. De conocida tradición liberal, había participado en la lucha revolucionaria a lado de Obregón y mantenía un profundo compromiso con el fortalecimiento del Estado. Las protestas del clero contra la nueva Constitución no cesaron, pero el nuevo gobernante no cedió ante ellas. Por el contrario, sus acciones dejaron en claro que su prioridad era asegurar la estabilidad política, económica y social mediante el fortalecimiento del aparato estatal. Para ello, la autoridad eclesiástica habría de subordinarse al Estado revolucionario sin importar las consecuencias.

La Guerra Cristera: El Estado revolucionario y la lucha por la hegemonía

La aplicación de la Constitución de 1917 era un hecho que Plutarco Elías Calles no estaba dispuesto a negociar. El documento le otorgaba un sustento legal a los principios liberales que permearon el proyecto del grupo revolucionario que resultó vencedor, y había que respetarlos para que éste cristalizara a pesar de las posturas de la oposición. Como apunta Javier Garcíadiego respecto del gobierno callista, “su principal objetivo fue darle orden y racionalidad al proceso de transformación posrevolucionaria, para lo que introdujo normas y reglas, y por ende límites [...]” (Garcíadiego, 2008: 465)

La inestabilidad por la que había atravesado México en los últimos años apuntaba a la probabilidad de nuevas revueltas populares, por lo que los esfuerzos del mandatario se vertieron sobre la consolidación del Estado en todos los ámbitos. Entre los más significativos se encontró su postura frente a la regulación de la propiedad extranjera en el país, que provocó que a los problemas internos de la administración callista se sumara la presión del gobierno estadounidense a través del Secretario de Estado Frank Billings Kellogg. En palabras de Nicolás Larin, “este difícil momento para el pueblo mexicano fue aprovechado por la Iglesia católica [...] –que– calculaba que el gobierno no podría hacer frente a las fuerzas unidas de la reacción exterior e interior y se vería obligado a derogar aquellos artículos de la Constitución que limitaban las riquezas materiales y la influencia de la Iglesia Católica.” (Larin, 1968: 95)

Como se ha referido antes, para la institución religiosa la nueva Constitución era de por sí desfavorable porque reivindicaba el liberalismo y la supremacía del Estado sobre el resto de las instituciones; es decir, daba un sustento legal a la secularización de la sociedad mexicana y con ello ratificaba la imposibilidad de la Iglesia para inmiscuirse en la arena pública. Por ese motivo su oposición se centró sobre todo en las disposiciones de cinco artículos constitucionales: a) el artículo 3º, en el que se establece que la educación es laica, gratuita, y obligatoria para todos los mexicanos;⁴ b) el artículo 5º, en el que se prohíbe el establecimiento de órdenes monásticas y por lo tanto se coartó una de las vías para incorporar individuos a la estructura eclesiástica; c) el 24º, a través del cual se reconoce la libertad de creencias y de culto pero la práctica de éste último se restringe a los templos y a los domicilios privados;⁵ d) el 27º, en el que se reafirma que los bienes inmuebles de las organizaciones religiosas pasan a ser propiedad de la Nación; y e) el 130º, que le otorga a los poderes federales la facultad de reglamentar en materia de culto religioso y elimina la personalidad jurídica de las organizaciones confesionales.

Ocho años después de su promulgación, y en congruencia con el objetivo de posicionar al Estado como la única fuerza capaz de determinar el acontecer político, el nuevo presidente decidió establecer controles todavía más severos sobre la institución religiosa más importante en México. La primera medida en este sentido fue el decreto para crear la denominada Iglesia Católica Apostólica Mexicana, que en teoría habría de tener un carácter puramente nacional y por lo tanto ser independiente del Vaticano (Lisbona, 1999). Aunque esta disposición no tuvo repercusiones reales sobre el modo

⁴ La laicidad en el espacio educativo fue una medida gubernamental claramente pensada para limitar el predominio de la Iglesia en la formación de los ciudadanos, y para crear una identidad nacional bajo el amparo del Estado e independiente de toda doctrina confesional. Para los católicos esta disposición constituyó una amenaza a los espacios que en esta materia habían recuperado ilegalmente durante el porfiriato, y una violación del derecho de los padres a elegir la formación de sus hijos. La oposición a este artículo constitucional dio origen a la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF), que todavía hoy funciona en todas las entidades federativas de la república mexicana.

⁵ Las restricciones a las prácticas religiosas establecidas en este artículo fueron motivo de especial disputa por parte de la Iglesia por dos motivos: i) porque prohibía los actos de fe colectivos que habían fungido históricamente como espacios de socialización con la Iglesia como centro; y ii) porque confinaba las prácticas religiosas a la esfera privada, lo que constituye una falta al principio de integralidad católico.

de administrar la organización eclesiástica,⁶ señaló de forma muy clara las intenciones de crear un sentimiento nacionalista bajo el amparo del Estado. La reorganización del país requería de un aparato estatal suficientemente fuerte como para salvaguardar el modelo revolucionario, y ello implicaba eliminar de tajo la posibilidad de supervivencia de proyectos políticos alternativos.

En este texto se ha señalado ya que a lo largo del porfiriato los miembros de la jerarquía católica lograron un acuerdo implícito con el gobierno para continuar desarrollando esas actividades. Pero un convenio de esa naturaleza resultaba impensable con Calles a la cabeza, pues sus acciones señalaban una profunda convicción por hacer efectivos los controles constitucionales sobre la Iglesia e incluso por ampliarlos. La fundación de la Liga Nacional de Defensa Religiosa en 1925 y su esfuerzo por mantenerse presente en toda la república son prueba fehaciente del apremio de los católicos por revertir esa tendencia (Liga Nacional de Defensa Religiosa, 1925a). No debe olvidarse que ser católico no implica sólo un acto de fe, sino un entero sistema de rituales y de creencias que solidarizan a los feligreses y que les ofrecen una forma de interpretar el mundo. En ese sentido, todo católico que se preciara de ser congruente habría de defender el papel de la Iglesia como madre, como maestra, y por lo tanto como punto neurálgico de la organización social.

La Liga estuvo compuesta por grupos de laicos tales como la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), la Unión Popular, la Cruzada Femenina de la Libertad, la Unión de Damas Católicas, la Confederación Nacional Católica de Trabajadores y la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF), entre otras. Es importante enfatizar que esas organizaciones no pertenecían a la Iglesia, aunque tuvieran un fuerte vínculo con ella. Como se aclara en el sitio oficial de la ACJM el hecho de que la oposición no fuera parte de la propia estructura eclesiástica estuvo pensado para evitar las represalias del Estado, pues la participación de los ciudadanos no constituía ninguna violación a las disposiciones constitucionales. Meses después, sin embargo, también la Iglesia pronunció su rechazo a la Constitución a través de una Carta Pastoral (ACJM, 2004).

El objetivo primordial de la Liga, apoyada ahora sí por una parte de la institución eclesiástica, consistía en lograr la revocación de los artículos consti-

⁶ La Iglesia Católica siguió administrándose como siempre, pero algunos de sus miembros decidieron separarse de ella. La ICAM existe todavía en México, aunque su extensión e influencia no son comparables con las de la Iglesia Católica Apostólica Romana.

tucionales antirreligiosos bajo la consigna de que éstos amenazaban los derechos individuales y la libertad de creencias supuestamente garantizada por la Carta Magna. La separación oficial entre iglesias y Estado era ya una realidad, pero desde la perspectiva de los católicos la falta de personalidad jurídica era una declaración abierta de su intención por excluir a la Iglesia del espacio público. Lo que estaba en juego no era trivial: el dominio de ese espacio era vital para poner en marcha un proyecto político que habría de impactar también la organización del sistema social. En este punto cabe recordar que la Iglesia Católica había funcionado históricamente como articuladora de dicho sistema, y que la importancia de ese papel había sido expuesta ya desde 1891 por el Papa León XIII en la carta encíclica *Rerum Novarum*. El modelo de sociedad ideal propuesto en ese documento considera entre otras cosas la defensa de la propiedad privada, del sindicalismo, de la justicia social y de la dignidad humana, todas ellas fundadas en la idea de que la Iglesia habría de fungir como centro de las prácticas sociales y como negociador en el sistema político con el fin de garantizar su cumplimiento.

Más allá de la pertinencia o no de los ideales católicos en materia social, ese esquema no era compatible con el orden propuesto por el gobierno cívico por la simple razón de que implicaba reconocer a la Iglesia como un interlocutor válido frente al Estado. Para subordinarla, el presidente otorgó a los gobernadores la facultad para decidir el número de ministros de culto permitidos en cada entidad federativa, así como su nacionalidad. Además, para eliminar las posibilidades de intromisión eclesiástica en el espacio público en julio de 1926 se promulgó la Ley de Tolerancia de Cultos, popularmente conocida como la Ley Calles. En ésta se introdujeron modificaciones al Código Penal, entre las cuales destacaron el impedimento de realizar actos confessionales y de impartir catequesis fuera de los templos, la expropiación de éstos y de los monasterios, y la prohibición de la prensa de inspiración religiosa. En el documento original puede leerse que:

“Las publicaciones periódicas religiosas o simplemente de tendencias marcadas a favor de determinada creencia religiosa, ya sea por su programa o por su título, no podrán comentar asuntos políticos nacionales ni informar sobre actos de las autoridades del país, o de particulares, que se relacionen directamente con el funcionamiento de las instituciones públicas.” (Diario Oficial de la Federación, 1926: 2)

Para la Iglesia la nueva ley era problemática en tres sentidos:

a) Negar los actos de fe públicos fortalecía el principio liberal de separación entre la esfera pública y la privada, confinando las creencias religiosas a la segunda y por lo tanto impidiendo la realización de los católicos como seres humanos integrales; es decir, congruentes con los valores de su doctrina en todo tiempo y espacio.

b) La expropiación de templos y monasterios no significaba la ausencia de espacios para las prácticas religiosas, pero sí la imposibilidad de administrarlos en tanto que fungirían como concesiones por parte del Estado. Tal condición le otorgaba una ventaja indiscutible, pues la estructura eclesiástica habría de ajustarse a sus reglas para mantener las concesiones.

c) La obligatoriedad del carácter laico de las publicaciones en prensa constituía también un duro golpe para la Iglesia, pues impedía la exposición de sus posiciones respecto del acontecer político y social al tiempo que negaba su estatus como interlocutor en el espacio público.

La aprobación de la Ley Calles puso de manifiesto que las autoridades civiles luchaban por la hegemonía frente a todo actor que se les opusiera, en aras de la estabilización del país y de la necesidad por sentar las bases de un nuevo proyecto nacional. Para la Iglesia el conflicto consistía en una lucha por mantener sus espacios de influencia, esos que le habían sido arrebatados desde 1857 y que había recuperado parcialmente durante el periodo porfiriiano. Si el Estado revolucionario triunfaba, significaría la pérdida de toda posibilidad de actuar como articulador social y como agente político, capaz de negociar para velar por su supervivencia pero también para conducir a los mexicanos hacia la salvación.⁷

La urgencia por frenar la hegemonía estatal se expresó primero pacíficamente, a través de una orden episcopal destinada a suspender las ceremonias religiosas. Acto seguido los ministros de culto se dirigieron al aparato estatal para exigir la revocación de las leyes que les afectaban. Pero el diálogo no era una opción real para los representantes de la Iglesia porque la Constitución Mexicana no los reconocía como ciudadanos. En febrero de 1926, los miembros del episcopado publicaron una declaración en la que calificaban

⁷ No debe soslayarse que la crisis de supervivencia de la estructura eclesiástica no era exclusiva de México. Aunque por razones muy distintas, se había vivido también en la Unión Soviética con la llegada de los bolcheviques al poder y era un motivo de profunda preocupación ante las posibilidades de avance del comunismo.

de funesta a la Constitución, y en la que “contra la tendencia de los Constituyentes, destructora de la religión, de la cultura y de las buenas tradiciones, protestamos como Jefes de la Iglesia Católica en nuestra Patria.” (Episcopado Mexicano, 1926).

El conflicto creció rápidamente en los meses siguientes, cuando los dirigentes de la Liga y del Comité Episcopal hicieron público un documento en el que se proponía paralizar la economía para obligar al Estado a atender sus demandas. Como señala Larin, el plan consistía a grandes rasgos en los siguientes puntos:

- a) Un boicot a los periódicos en los que no se publicaba información sobre las protestas contra el gobierno, como forma de oponerse a la prohibición de la prensa de inspiración religiosa y por lo tanto a la hegemonía gubernamental en materia de acceso a la información;
- b) la compra de artículos estrictamente necesarios para la supervivencia, que incluía la abstención de asistir a lugares de entretenimiento como teatros y cines, de subirse al transporte urbano, y de usar la energía eléctrica excepto para lo indispensable; y
- c) un boicot completo a escuelas laicas, como protesta ante la pretendida negación del Estado por permitir que los ciudadanos católicos eligieran el tipo de educación de sus hijos. Esto último constituye, todavía hoy, la clave para entender las acciones de la Unión Nacional de Padres de Familia.

La estrategia para boicotear al Estado no fue bien recibida por el Papa Pío XI, pero estuvo respaldada por la mayor parte del clero mexicano (Blancarte, 1992). Empero, las acciones sugeridas por la Liga terminaron por afectar todavía más a la Iglesia en tanto que ésta perdió el apoyo de los comerciantes que habían sido afectados por el boicot. Sea como fuere, la paralización de la economía no repercutió en las oportunidades de diálogo con el Estado.

De la imposibilidad de posicionarse en el espacio público para exigir una reforma constitucional a través de las vías legales surgió una reacción más severa por parte de la Iglesia, esta vez por la vía armada. Debe destacarse que la Guerra Cristera no se engendró como una sublevación espontánea y carente de planeación. Por el contrario, aquí se sostiene que ésta fue más bien el epítome de un conflicto que había estado agravándose y que estalló en violencia sólo una vez que la Iglesia hubo calculado que tenía posibilidades reales de debilitar al Estado. El rechazo del gobierno estadounidense a las leyes callistas que afectaban las propiedades de extranjeros en México fue clave en ese cálculo.

Para fines de 1926 una comisión de obispos se reunió con el Papa Pío XI y obtuvo su beneplácito para iniciar la lucha armada, así como su autorización para financiarla con recursos de la Iglesia. El apoyo del Sumo Pontífice a la causa de la Liga se documenta con la Carta Encíclica *Inquis Afflictsique*, en la que puede leerse que las autoridades mexicanas han mermado la libertad de la Iglesia e impedido el ejercicio del ministerio a través de castigos severos hacia los fieles:

“Y en primer lugar veamos aquella ley promulgada el año 1917 y llamada “constitución política” de las ciudades federadas de México. Por lo que ataña a Nosotros, después de haber sancionado la separación de la República respecto de la Iglesia, ningunos derechos le quedan a ésta, como condenada a muerte, y ningunos derechos puede adquirir en lo futuro; se da a los magistrados la potestad de interponer su autoridad en los asuntos del culto de la disciplina interna de la Iglesia. Los ministros sagrados quedan comparados con los obreros y demás empleados, con esta diferencia, que aquellos no sólo deben ser mexicanos de nacimiento y no exceder un número determinado, que deben definir los legisladores de cada uno de los estados, sino que también se ven privados de sus derechos políticos y civiles, a manera de hombres facinerosos o insanos.” (Pío XI, 1926: 465)

Con la autorización de Pío XI no quedaba duda de que el ejército cristero contaría con soporte más allá de las organizaciones que formaron la Liga. A inicios del siguiente año sus líderes consultaron al Comité Episcopal para iniciar la lucha armada y recibieron también su apoyo. Llama la atención que hayan sido los miembros de la jerarquía eclesiástica quienes autorizaron un levantamiento que a todas luces desataría una profunda ola de violencia. Sin embargo, esa parecía la única vía factible para debilitar al aparato estatal y conseguir espacios en los que se negociara la revocación de los artículos constitucionales que afectaban los intereses de la Iglesia. Los miembros del Comité Directivo con el que se fundó la Liga declararon: “Agotados todos los recursos legales y pacíficos, el pueblo instintivamente empezó a manifestar, en forma que no daba lugar a duda, su decisión de recurrir a las armas para defender las libertades esenciales.” (Liga Nacional de Defensa Religiosa, 1925b).

Bajo la consigna de “¡Viva Cristo Rey!”, el ejército cristero se lanzó en contra de las fuerzas estatales para reivindicar la posición que a su juicio le

correspondía a la Iglesia. El conflicto se agudizó rápidamente, y se focalizó en los estados de Aguascalientes, Zacatecas, Jalisco, Nayarit, Colima, Michoacán, Guanajuato y Querétaro. Un primer vistazo sugiere que el movimiento incluyó a grupos sociales más o menos favorecidos, opuestos al gobierno revolucionario por la proyectada eliminación de los latifundios y sus consecuencias para los terratenientes (Larin, 1968). Pero la composición de las huestes cristeras no está del todo clara. Un análisis más profundo sugiere que éstas incluyeron a grupos heterogéneos, en tanto que el movimiento no pugnaba por la reivindicación de demandas de una clase sino de un grupo religioso extendido en todo el territorio nacional y que abarcaba a más del 90% de la población. Se sabe, por ejemplo, que entre los miembros del ejército cristero había campesinos. Empero, no es viable suponer que la clase campesina completa haya apoyado la causa de la Iglesia Católica, porque buena parte de ella se encontraba cercana al gobierno de Calles desde la fundación de la Comisión Nacional Agraria. Lo mismo ocurre en el caso de las clases medias y altas. Asociaciones como la UNPF y la ACJM concentraron a miembros de clases sociales favorecidas, pero es imposible pensar que la mayoría apoyaban la causa de la Liga si se considera que los comerciantes y empresarios sufrieron pérdidas a raíz del boicot económico organizado por ésta.

La complejidad del fenómeno aumenta si se considera que el apoyo del clero al movimiento cristero tampoco fue unánime. El obispo Leopoldo Lara y Torres (de Michoacán), por ejemplo, fue uno de los más decididos partidarios de la lucha armada y se opuso terminantemente a quienes no lo apoyaron. Entre ellos se encontró Pascual Díaz Barreda, en ese entonces obispo de Tabasco y posteriormente nombrado Arzobispo de México. Para los miembros de la jerarquía que coincidían con Díaz, la Cristiada significaba un sacrificio sin sentido de vidas humanas que bien podría evitarse por la vía de la negociación (López, 1987).

Lo que se pretende ilustrar con estos argumentos es que el movimiento cristero estuvo respaldado por grupos disímiles que coincidían exclusivamente en la opinión de que la Carta Magna de 1917 era injusta y que violaba los derechos que históricamente le habían correspondido a la Iglesia como participante en el espacio público; es decir, en el orden terreno. El rechazo al gobierno revolucionario y a sus leyes se manifestó abiertamente en el proyecto de Constitución de los cristeros, un documento con 242 artículos en cuyo apartado introductorio se establece lo siguiente:

“LA NACIÓN MEXICANA,
a DIOS, REY DEL UNIVERSO, a todas las Naciones Civilizadas de la
Tierra y a sí misma:

Por anhelos de Paz y Bien-estar, más allá de dos lustros ha que el pueblo mexicano soporta como Gobierno un cualquierismo militarista, usurpador y fraudulento; sufre la opresión de Dictaduras que lo agobian con Leyes que atacan sus más sagrados e inalienables derechos y con procedimientos conculatorios que [...] le arrebatan la migaja de libertad que ellas conceden para ejercitar el derecho de enseñar, de pensamiento, de conciencia, de asociación, de protesta, de petición, de defensa, de comercio, de propiedad, etc., etc. lícitos, causándole deshonras y descrédito mundiales; cegándole vidas de ciudadanos útiles y honrados, de niños inocentes y de indefensas mujeres, oprimiéndolo con impuestos y gabelas exorbitantes cuyo enorme producto, enriquece y lo consume una casta de políticos carente de toda moralidad y odiosa por su punible actuación [...]” (Lombardo, 1963: 55)

La redacción del documento refleja cuando menos tres características del movimiento cristero:

a) Éste estuvo compuesto por miembros de orígenes heterogéneos, entre los que claramente figuraron también profesionistas que fungieron como ideólogos. No se trata de una rebelión exclusiva de las masas populares y mucho menos de una lucha espontánea o carente de estrategias, como se ha pretendido a veces en las crónicas de los mártires cristeros.

b) Las posibilidades de conciliar el proyecto cristero con el revolucionario eran absolutamente nulas, no sólo por los controles estatales a la organización religiosa contenidos en la Constitución de 1917 sino por la oposición de sus miembros al grupo en el poder.

c) El movimiento proyectaba posibilidades reales de resultar vencedor, como lo demuestra la redacción del documento constitucional antes citado. Los enfrentamientos entre las fuerzas cristeras y el ejército federal fueron prolongados, y la mayor parte de las veces no resultaron en una victoria clara para ninguna de las dos partes. Como afirma Jean Meyer, para fines de 1928 el gobierno no lograba todavía vencer definitivamente a los partidarios de la Iglesia, y tampoco podía apreciarse un avance de éstos sobre el territorio nacional. A pesar de todo, dos cosas habían cambiado desde el inicio del conflicto:

a) El General Álvaro Obregón, antecesor de Calles en la silla presidencial, había sido asesinado por un miembro de la ACJM. José de León Toral y Concepción Acevedo de Llata (“la madre Conchita”) fueron señalados como los autores material e intelectual del crimen. Ambos tenían fuertes vínculos con la Liga, por lo que las autoridades presumieron que el asesinato estaba vinculado con el enfrentamiento entre Iglesia y Estado. La agresión resultó después de todo favorable al segundo; le brindó argumentos para desplegar su fuerza en contra de la Liga y la oportunidad de demostrar que el aparato estatal no cedería. León Toral fue detenido y ejecutado en diciembre del año siguiente.

b) Las negociaciones de la administración callista con el gobierno estadounidense estaban rindiendo frutos. Después de prometer la protección de los intereses de los propietarios extranjeros en el país, Calles gozó de la aprobación de los Estados Unidos a decir del embajador Dwight Morrow (Larin, 1968). Esta condición evidenció las dificultades de debilitar al Estado que estaban previstas por el movimiento cristero.

Tales cambios trastocaron las posibilidades de triunfo del movimiento armado en contra del gobierno de Calles. Aunque no fue un proceso sencillo ni inmediato el ejército cristero comenzó a perder apoyo incluso por parte del clero, especialmente tras una instrucción que el Delegado Apostólico en Estados Unidos hizo llegar al obispo Díaz. En ésta se ordenaba que los miembros de la estructura eclesiástica se abstuvieran de inmiscuirse en la acción armada, pues la Iglesia ha de colocarse por encima de toda facción y partido político (López, 1987).

Consecuencias de la guerra: El predominio del Estado, el *modus vivendi* y la posibilidad de reinserción en la esfera pública

El enfrentamiento entre las fuerzas cristeras y el ejército federal llegó a su fin en junio de 1929. Es difícil establecer una fecha exacta como término del conflicto, puesto que no hubo ninguna batalla en la que se haya dejado en claro que los cristeros estuvieran derrotados. La resistencia a las disposiciones gubernamentales hubiera podido continuar por varios años, pero el clero no estaba dispuesto a seguir costeando las consecuencias de la guerra. Y es que la lucha armada había provocado cuantiosas pérdidas en varios sentidos:

a) Los recursos financieros necesarios para sostener la resistencia no eran deleznable, y tampoco sostenibles por un periodo mucho más prolongado

para una institución carente de personalidad jurídica y de los consecuentes permisos legales para administrar propiedades.

b) No existe registro de la cantidad de vidas que se perdieron durante la Guerra Cristera, aunque según Larin (1968) los cálculos apuntan a una cantidad de entre 25 000 y 70 000 muertes. La brecha entre tales cantidades es evidentemente amplia; empero, aún en el supuesto de que la cifra de decesos oscile alrededor de la primera su magnitud es muy considerable si se piensa en que la población de México en la década de 1920 era de 14 millones. Así lo sustentan María Eulalia Mendoza y Graciela Tapia (2010) en un texto en el que se analiza la composición demográfica del territorio nacional desde 1910.

c) El costo político de la guerra fue brutal para la institución religiosa, que perdió el soporte de los grupos sociales azotados por la violencia y toda posibilidad de negociación equitativa con el Estado. Esta última condición es quizás la más significativa para comprender el desenlace del conflicto.

El enfrentamiento armado trascendió la administración presidencial de Plutarco Elías Calles (Camp, 1998). Su sucesor, Emilio Portes Gil, procuró negociar con el clero desde el inicio de su mandato. En este punto cabe señalar que el periodo posterior a la presidencia de Calles se conoce como *el maximato* por la influencia política que éste (el Jefe Máximo) tenía todavía en el país. En ese tenor, es viable suponer que el acercamiento con los miembros de la estructura eclesiástica se dio en los mismos términos que se habría desarrollado si las circunstancias lo hubieran permitido años antes. En otras palabras, las opciones para negociar se restringían a la condición de que el Estado tuviera control sobre ellas.

Así se demostró en los denominados “Arreglos” que pusieron fin a la Guerra Cristera. Las negociaciones se llevaron a cabo con la mediación del embajador estadounidense y en ellas participaron activamente los obispos Leopoldo Ruiz Flores y Pascual Díaz Barreda, que años atrás habían expresado su desacuerdo con el levantamiento armado y por lo tanto gozaban de cierta aceptación por parte de las autoridades gubernamentales (Blancarte, 1992).

Como era de esperarse, los representantes de la estructura eclesial no consiguieron la derogación ni la modificación de los artículos constitucionales que afectaban a la Iglesia Católica. Por el contrario, el acuerdo se llevó en los términos exigidos por el presidente y demandó la aceptación y aplicación de las leyes anticlericales. Los Arreglos dieron paso a un periodo conocido

como *modus vivendi*, que designa las características de la difícil relación entre la Iglesia y el Estado en los años subsiguientes:

- a) La Constitución de 1917 permanecería incólume, y las autoridades civiles se encargarían de aplicar los controles anticlericales conforme a las estipulaciones de la ley;
- b) la Iglesia conservaría sus facultades en la administración de servicios espirituales y el Estado no intervendría en sus asuntos internos, siempre que se respetara la Constitución;
- c) el acuerdo implícito entre Iglesia y Estado le otorgaba una ventaja indiscutible al primero, pero dejó abierta la posibilidad de acuerdos futuros en tanto se respetara la independencia de cada uno de ellos. Las autoridades civiles no controlarían el funcionamiento interno de la organización religiosa, que por su parte se mantendría al margen de la esfera pública y sobre todo del acontecer político.

El periodo del *modus vivendi* es referido con ese término y no con otro porque no hubo un acuerdo satisfactorio para las dos partes; en ese sentido, indica únicamente las condiciones de convivencia entre Iglesia y Estado en los años posteriores a la Guerra Cristera. En esas condiciones subyacía una necesidad de aceptar la secularización de la sociedad mexicana, y por lo tanto el hecho de que la Iglesia no podría funcionar más como el eje articulador de ésta, o cuando menos no de forma exclusiva. Para los miembros del episcopado, la sangre derramada durante la guerra y la prácticamente nula posibilidad de victoria fueron motivo suficiente como para negociar con las autoridades civiles. Empero, en sus manuscritos se deja entrever su insatisfacción con los acuerdos antes citados. Sobre Plutarco Elías Calles y los funcionarios de su gobierno se dice que “consta por experiencia que no respetan la fe jurada, ni sus compromisos escritos y firmados con todas las formalidades.” (Ruiz y Flores, 1929)

A pesar de esa desconfianza, después de los Arreglos la jerarquía se pronunció en contra de los movimientos integristas recalcitrantes como una muestra de buena voluntad hacia el Estado. Durante las décadas siguientes sus posibilidades de acción en el espacio público evolucionaron en uno u otro sentido, dependiendo de la cambiante relación con el poder civil (Blancarte, 1992). Por ejemplo, a lo largo del *maximato* la institución religiosa se mantuvo al margen de la vida pública y al término de éste atravesó por un periodo especialmente conflictivo durante el gobierno de Lázaro Cárdenas, que impulsó una refor-

ma educativa de corte socialista. El vínculo con las autoridades civiles mejoró significativamente durante el sexenio de Manuel Ávila Camacho, que declaró públicamente su adhesión a la fe católica. Ese acto puede entenderse como un reconocimiento a la Iglesia en su calidad de institución influyente en el sistema social mexicano, que por lo tanto habría de considerarse también en el político. En administraciones posteriores ese reconocimiento continuó, pero no se tradujo en reformas que beneficiaran al clero y sus miembros no estaban dispuestos a arriesgarse a un nuevo conflicto con el Estado. La situación se modificó paulatinamente a partir de la década de 1950, en la que la inestabilidad política y económica debilitó la legitimidad del sistema. El discurso de la jerarquía se centró entonces en los desequilibrios sociales causados por la modernización que impulsaba el Estado, y en la amenaza que representaban las pretensiones de eliminar la fe por parte del sistema comunista.

La Iglesia en México adoptó una actitud más bien reactiva desde la culminación del conflicto cristero hasta la década de 1960, en la que la celebración del Concilio Vaticano II aceptó la aparente irreversibilidad del proceso de secularización e implementó cambios cualitativos en su estructura y en sus estrategias para hacerse presente. A partir de entonces puede apreciarse una notoria modificación en la actitud de buena parte de los miembros de la jerarquía católica, dispuestos a negociar con las autoridades gubernamentales pero también a denunciar sus inconformidades públicamente. La oposición a la introducción de los libros de texto gratuitos durante el sexenio de Adolfo López Mateos, el apoyo a la administración de Gustavo Díaz Ordaz en virtud de la alianza en contra del comunismo, la visita del entonces Papa Juan Pablo II en 1979 y la construcción de la Basílica de Guadalupe a través de un financiamiento conjunto de empresarios, Estado e Iglesia prueban que la presencia de esta última en el espacio público se fortaleció significativamente en el periodo post conciliar (Blancarte, 1992).

No es propósito de este artículo profundizar en las complejas relaciones que se tejieron entre las autoridades civiles y la Iglesia Católica o en la presencia pública desde la década de 1930 y hasta la actualidad. Sin embargo, se considera importante señalar que las condiciones de la institución eclesiástica para negociar sus espacios de influencia en la esfera pública son muy distintas de las de esa época. Esto puede sintetizarse a partir de cuatro transformaciones en el marco legal mexicano: a) la autorización a los planteles escolares particulares para impartir educación en todos sus tipos y modali-

dades (2004); b) la imposibilidad legal de las autoridades civiles para prohibir cultos religiosos o reglamentar su administración interna (2009); c) la autorización para celebrar actos de fe en el espacio público, de forma extraordinaria (2009); y d) la facultad legal de administrar bienes y propiedades para las organizaciones confesionales constituidas según las estipulaciones del artículo 130º constitucional. Es cierto que el proceso de secularización no se ha revertido en el sentido de que la religión católica, y por lo tanto la Iglesia, hayan recuperado la centralidad social que ocuparon históricamente. No obstante, debe reconocerse también que las capacidades de negociación de las autoridades eclesiásticas son mucho mayores que a principios del siglo XX. No en vano se han recuperado su reconocimiento jurídico, su facultad legal para incidir en la educación, y la posibilidad de hacerse visible en el espacio público.

Conclusiones

En este texto se ha presentado brevemente el desarrollo del conflicto entre la Iglesia Católica y el Estado que condujo al estallido de violencia durante la Guerra Cristera (1926 – 1929), bajo la premisa de que las desavenencias entre ambos resultaron de un largo proceso histórico en el que la influencia de la primera sobre el espacio público entró en disputa. Aquí se propone que para comprender la importancia de ese espacio ha de considerarse que la Iglesia se destaca de otras instituciones en virtud de: a) su carácter religioso, que involucra un conjunto de creencias y de rituales a partir de los cuales los creyentes prefiguran sus nociones sobre el mundo; b) su misión evangélica, que abarca tanto el orden espiritual como el orden terreno; y c) la aparente dificultad de actuar en el último, a raíz de la aprobación de un marco legal laico, en una sociedad en proceso de secularización, y en la que a la fragmentación social se corresponde una desarticulación del sujeto.

El enfrentamiento entre liberales y conservadores no es exclusivo de la Guerra Cristera. La particularidad de ésta es que reflejó el poder de la Iglesia Católica en México, que se extendió por encima de la fe a pesar de los esfuerzos del Estado por contenerla. En este artículo se sugiere que la lucha puede entenderse a partir de:

a) La noción, extendida entre buena parte de los católicos, de que la sociedad de la época era menos deseable que la tradicional, marcada por la autoridad de la institución eclesiástica.

b) La idea de que la Iglesia cumple con una misión evangélica que no puede pensarse como exclusiva del orden espiritual; la salvación implica también crear condiciones sociales favorables al catolicismo en el orden terreno. En esta lógica, ni la jerarquía eclesiástica ni los feligreses pueden darse el lujo de refugiarse en su vida privada: la integralidad les exige trabajar también en el espacio público.

c) La Constitución mexicana no era favorable a la Iglesia, puesto que limitaba sus posibilidades de acción en el espacio público. Ante la negación de su personalidad jurídica y la consiguiente ausencia de reconocimiento como interlocutora de la autoridad estatal, los miembros de la jerarquía eclesiástica apelaron a la movilización de los feligreses en calidad de ciudadanos pero también de católicos. La lucha armada fue una forma de probar la integralidad de los creyentes, y también un intento por recuperar los espacios que la Iglesia requería para cumplir con su misión y que desde su punto de vista le pertenecían por derecho. Debe advertirse que la presencia del clero ha sido mucho más constante y sólida que la de las autoridades civiles a lo largo de la vida independiente de nuestro país.

La década de 1920 constituye un periodo interesante para el análisis de las relaciones entre Iglesia y Estado, pues puso de manifiesto la capacidad de movilización de la última frente al proceso de consolidación de un proyecto que no le era favorable y que en la práctica legitimaban el proceso de secularización. Los controles a la presencia de la estructura eclesiástica que se introdujeron en la Constitución de 1917 eran bastante severos, pero a ojos de Plutarco Elías Calles su ampliación y aplicación eran la única vía para fortalecer el poder de un Estado revolucionario azotado por la inestabilidad en materia política, económica y social.

El desenlace de la Guerra Cristera y el carácter de los Arreglos apuntan a la supremacía de la fuerza estatal, conducida primero por Calles y luego por los líderes del periodo conocido como *el maximato*. En la etapa inmediatamente posterior al enfrentamiento la aceptación implícita de los artículos anticlericales en la Carta Magna constituyó un duro golpe para la Iglesia. Sin embargo, esa demostración de respeto hacia el Estado revolucionario significó en el largo plazo el otorgamiento de una confianza que luego se tradujo en concesiones por parte de las autoridades civiles. En las décadas posteriores la Iglesia asumió de nuevo una actitud proactiva para posicionarse en el espacio público, esta vez a través de una negociación que le aseguró el beneplácito del Estado.

Fuentes y Bibliografía

Fuentes éditas

- ACJM (2004) "La Guerra Cristera, 1926 – 1929" en *Asociación de la Juventud Católica Mexicana*. [En línea] Disponible en: <http://acjm.50webs.com/hist/gcristera.html>. Fecha de consulta: 12 de octubre de 2012.
- INEGI (2012) "Censo de Población y vivienda en 1921" en *Instituto Nacional de Estadística y Geografía* [En línea] Disponible en: <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/ccpv/cpv1921/default.aspx>. Fecha de consulta: 5 de noviembre de 2012.
- Diario Oficial de la Federación (1926) *Ley reformando el Código Penal para el Distrito y Territorios Federales sobre delitos de fuero común y delitos contra la Federación en materia de culto religioso y disciplina externa* [En línea] Disponible en: <http://www.dof.gob.mx/copias.php?acc=ajaxPaginas&pagina=todas&seccion=PRIMERA&edicion=190707&ed=MATUTINO&fecha=02/07/1926>. Fecha de consulta 9 de enero de 2014.
- Episcopado Mexicano (1926) *Protesta del Episcopado Mexicano*. El Universal, 8 de febrero de 1926.
- Liga Nacional de Defensa Religiosa (1925a) *Acta de la Liga Nacional de Defensa Religiosa del 17 de marzo de 1925*. Condumex, Fondo CLXXXVI, Manuscritos del movimiento cristero, carpeta 1, legajo 82.
- Liga Nacional de Defensa Religiosa (1925b). Condumex, Fondo CLXXXVI, Manuscritos del movimiento cristero, carpeta 3, legajo 277.
- Pio XI (1926) *Encíclica Inquisitio afflictisque* [En línea] Disponible en: http://luxdomini.com/_gpe/contenido1/inquisitio_afflictisque.htm Fecha de consulta: 12 de octubre de 2012.
- Ruiz y Flores, Leopoldo (1929) Sin título. Condumex, Fondo CLXXXVI, Manuscritos del Movimiento Cristero, carpeta 7, legajo 46.

Bibliografía

- BAILEY, David (1974) *;Viva Cristo Rey! The Cristero Rebellion and the Church – State Conflict in Mexico*, EUA, University of Texas Press.
- BLANCARTE, Roberto (1992) *Historia de la Iglesia Católica en México*, México, Fondo de Cultura Económica.

- CAMP, Roderic (1998), *Cruce de espadas. Política y religión en México*, Méjico, Siglo Veintiuno Editores.
- FUENTES, José (2007), “Las constituciones de México. 1857, 1917”, *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México.
- GARCÍA, Martha (2010), *Poder político y religioso. México Siglo XIX*, México, Miguel Ángel Porrúa e IIS – UNAM.
- GARCIADIEGO, Javier (2008), “La Revolución”, *Nueva Historia Mínima de México Ilustrada*, México, El Colegio de México.
- ITURBARRÍA, Jorge (1964), “La política de conciliación del General Díaz y el arzobispo Gillow”, *Historia Mexicana*. Vol. 14, Núm. 1, México, El Colegio de México.
- LARIN, Nicolás (1968), *La rebelión de los cristeros, 1926 – 1929*, México, Editorial Era.
- LISBONA, Miguel (2009), “La Iglesia Católica Apostólica Mexicana en Chiapas”, *Relaciones*. Vol. 30, Núm. 117, México, El Colegio de Michoacán.
- LOMBARDO, Vicente (1963), *La Constitución de los Cristeros*, México, ACJM.
- LÓPEZ, Lauro (1987), *La persecución religiosa en México*, México, Tradición.
- MENDOZA, María Eulalia y TAPIA, Graciela (2010), *Situación demográfica de México, 2010*, México, Secretaría General del Consejo Nacional de Población.
- MEYER, Jean (1973), *La Cristiada. El conflicto entre la Iglesia y el Estado. 1926 – 1929*, México, Siglo Veintiuno Editores.
- POULAT, Émile (2003), *Nuestra laicidad pública*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PURNELL, Jennie (1999), *Popular Movements and State Formation in Revolutionary Mexico. The Agraristas and Cristeros of Michoacán*, EUA, Duke University Press.
- SOTO, Raúl (1975), *Actitud de la Iglesia ante las leyes de reforma en México, 1857–1861*, México, FCE.

Recibido: septiembre 2014

Aceptado: noviembre 2014