



Si Somos Americanos, Revista de Estudios
Transfronterizos

ISSN: 0718-2910

sisomosamericanos@unap.cl

Universidad Arturo Prat

Chile

Aranda Bustamante, Gilberto Cristián

SUBVERSIÓN POPULAR Y CATOLICISMO TRADICIONAL. EL CASO DE LA CRISTIADA

Si Somos Americanos, Revista de Estudios Transfronterizos, vol. VIII, núm. 2, 2006, pp. 57-85

Universidad Arturo Prat

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=337930325005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

SUBVERSIÓN POPULAR Y CATOLICISMO TRADICIONAL. EL CASO DE LA CRISTIADA

Popular subversion and traditional catholicism. The case of Cristiada

Gilberto Cristián Aranda Bustamante. garanda@uchile.cl
Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Chile, Chile.

Recibido: Agosto 2006. Aprobado: Diciembre 2006.

RESUMEN

Durante años se relegó la Cristiada en México a una mazmorra de espacios grises en que destacaba un carácter contrarrevolucionario propio de las fuerzas retardatarias. En la actualidad y desde el trabajo de Jean Meyer, la reflexión académica ha rescatado las características en común que comparte con los movimientos populares de 1910-1920¹, particularmente su carácter eminentemente rural, y su exacerbado nacionalismo de base religiosa. El presente artículo explora las dimensiones religiosas y políticas de un movimiento que accionó sus expectativas de renovación de la sociedad sobre principios cristianos hasta el extremo del recurso armado, tal como lo hicieron pretéritamente otros movimientos colectivistas subversivos de la pre-modernidad.

PALABRAS CLAVES: Ideología, Anticlericalismo, Guerra Justa, Martirio.

ABSTRACT

For years the Cristiada was relegated to a dungeon of gray spaces in which stood out a counter-revolutionary proper character of the retrograde forces. At present, and from Jean Meyer's work, the academic reflection has rescued the common characteristics shared with the popular movements of 1910-1920, particularly his eminently rural character, and his exacerbated nationalism of religious basis. The present work explores the religious and political dimensions of a movement that drove its political expectations of renovation from a society based on Christian principles to the extent of the military arms, as it had been done in the past by other collectivist subversive movements of pre-modernity.

KEY WORDS: Ideology, Anticlericalism, Fair War, Pain

¹ Alan Knight (1991: 34-83) sostiene que la negación de los cristeros de la ortodoxia revolucionaria, particularmente de su anticlericalismo militante, no constituye un rechazo de todos los aspectos de una insurrección popular.

I. INTRODUCCIÓN

En la región del centro occidente de México, que coincide geográficamente con parte relevante de las áreas evangelizadas en el siglo XVI y donde la estructura eclesiástica estaba más consolidada, la modernización propuesta por Benito Juárez y Porfirio Díaz cohabitó con instituciones y valores de origen pre-moderno. Desde mediados del siglo XIX, sucesivos gobiernos habían tratado de acelerar el desarrollo capitalista de México mediante el desmembramiento de la propiedad corporativa de la Iglesia y del campesinado. El historiador Alan Knight (2005:184) nos recuerda que a imagen de la *Vendée*, entre los campesinos que tuvieron dudas y resistieron estuvieron los cristeros², quienes tomaron el nombre de la consagración que hicieron sus jefes a Cristo Rey y que más tarde estamparían en su grito de batalla. El Ejército federal entonces los apodó como los cristos reyes o cristeros.

Pero, ¿cómo se llegó a esta situación después de una guerra tan encarnizada como la revolucionaria? Se puede comenzar argumentando que la ejecución de un proyecto de modernización, con claro contenido tecnológico y sesgo economicista, facilitó la emergencia de grupos contestatarios portadores de ideologías de resistencia centradas en la actualización de identidades pre-modernas. Desde este punto de vista, se trató de una corriente anti-sistémica, de una ideología en un sentido más bien laxo de la palabra, es decir comprendida como un conjunto de ideas articuladas en torno a una visión que moviliza las energías de sus partidarios para demandar cierto giro de las condiciones imperantes; planteando un cuestionamiento de hechos sociales que pasaban desapercibidos hasta entonces, en definitiva produciendo una conciencia colectiva al respecto, e incluso llegando a una etapa preliminar de proposición de un orden político diferente, inspirado en el pasado.

Aunque probablemente el concepto de globalización constituya para muchos un elemento ajeno a dicho momento histórico, la Cristiada alude al tipo de conflicto característico de las sociedades en tránsito hacia otra etapa de desarrollo nacional marcada por la instalación de las necesidades dictadas por mercados exógenos y de una elite política decidida a imponer dichas demandas y una nueva religión civil desprovista de los elementos religiosos tradicionales que por siglos transmitieron identidad a las

² Respecto a la *Vendée*, se trata de una sucesión de insurrecciones populares en el oeste francés producidas desde 1793, es decir en plena época revolucionaria, entre cuyos rasgos está el carácter cristiano del cuerpo armado vandeano. Dichos levantamientos fueron duramente reprimidos por las autoridades revolucionarias. Luis María Sandoval (2001: 131-138) sitúa en la estela de la *Vendée* otros levantamientos armados populares en contra de regímenes revolucionarios y en defensa de la religión, tales como los *chouannes* bretones, la milicia dirigida por el tirolés Andreas Hofer, la guerra de independencia española contra los invasores franceses, la Guerra de Reforma en México (1857-1860) y la propia guerra de los religioneros en el mismo país (1873-1876).

comunidades agrarias del Bajío. El conflicto también puede referir a la crisis de legitimidad-representación que experimentaron las instituciones mexicanas como resultado de la lucha revolucionaria favorecida por una generación de caciques locales que se negaban a ceder sus cuotas de poder. Otra explicación acude al tema de la identidad en procesos de ingente modernización. Tanto ayer como hoy, la lógica omnipresente de los mercados, así como la incapacidad de transmitir identidad por parte de referentes políticos modernos, o nociones propias de la modernidad, como clase social, explican -al menos parcialmente- la emergencia de una política de identidades enarbolada por diversos grupos contestatarios que abogan porque las creencias religiosas o el legado étnico asuma una función de resistencia capaz de demandar la reconstitución de un sistema de valores completamente distinto al prevaleciente. En dicho punto se encuentra la génesis de las identidades de resistencia (Castells, 1999:385). Cuando este tipo de demandas definidas logra articularse políticamente, entonces opera en torno a la resistencia a que su colectivo sea subsumido en un orden nacional o incluso en un sistema internacional centrado en el consumo y el establecimiento de mega-mercados.

La marginación de ciertos grupos sociales de las principales corrientes de desarrollo, unida a la pauperización de sus condiciones de vida, facilitó la canalización de sus demandas bajo un formato identitario premoderno. En consecuencia, las referidas identidades de resistencia se oponen a un sistema que identifican con Occidente o con un tipo de modernidad determinado.

Los proyectos centrados en las identidades de resistencia -ya sea en su variante religiosa como étnica- se aproximan a una concepción pre-moderna. Como explica Kaldor (2001: 21, 111), el poder es reivindicado alrededor de una identidad cultural, de clan, religiosa y/o lingüística y la representación nostálgica de un pasado. El cambio social está vinculado al retorno a una identidad pre-moderna, desplazada por la irrupción de la modernidad, es decir, a un pasado orientado por la reedición de antiguas culturas basadas en un código valórico o religioso tradicional. Los contemporáneos radicalismos religiosos y los movimientos étnicos más radicales cultivan la función de resistencia en la actualización de dichos registros. Mediante una política de identidades, este tipo de ideología de resistencia reivindica el poder desde la especificidad cultural de un discurso que enfatiza la pertenencia a un grupo étnico, un clan o incluso a una religión. En versiones exclusivistas, este tipo de expresiones puede contemplar la voluntad absoluta de imponer una verdad revelada (sagrada) en forma categórica (exclusivismo sectario) sobre un grupo que se percibe a sí mismo amenazado en su esencialidad ante el avance de la secularización (en el caso del radicalismo religioso) o alejado de los principios fundamentales de una cultura (como consecuencia de una modernidad que sólo ha alcanzado en sus beneficios a pocos).

La reflexión en torno a la dimensión política de una violencia inspirada en fenómenos religiosos se articula sobre la premisa de que todo sistema de principios, creencias y visiones religiosas puede respaldar y legitimar un sistema nacional/internacional (función integradora), o antagonizar con el mismo, favoreciendo la morfogénesis sistémica (función transformadora). En el primer caso, la función integradora opera como factor de legitimación de un determinado orden, mientras que en el segundo se orienta a la transformación de las condiciones de un sistema que considera ilegítimo (Casanova, 1994). De esta manera, tanto en la regulación pacífica como en el ejercicio de la violencia de los conflictos que observan variables religiosas influye el tipo de relación que establecen los partidarios y adherentes de las religiones involucrados con la autoridad pública.

Es el caso de la Cristiada que permaneció dentro de los espacios grises de la investigación hasta que Jean Meyer (2004) la sacó de ahí. Junto con dicha obra, ya clásica, la reflexión académica más reciente está planteando que el rechazo cristero (1926-1929) al régimen callista, más que otra faceta de reacción a la Revolución Mexicana, tiene muchas características en común con los movimientos populares de 1910-1920 (Knight, 1991: 36), particularmente su carácter eminentemente rural y su exacerbado nacionalismo de base religiosa. Simultáneamente se trató de un fenómeno religioso que movilizó sus expectativas políticas hasta el extremo del recurso armado, en nombre de la esperanza en otro tipo de sociedad, tal como lo hicieron antaño otros movimientos colectivistas de la pre-modernidad. Como nos recuerda Lowy:

“En sus formas de protesta y rebelión, la religión es una de las formas más significativas de conciencia utópica, una de las expresiones más ricas del principio de esperanza. Con su capacidad para la anticipación creativa, la escatología judeocristiana contribuye a dar forma al espacio imaginario del no ser todavía” (Lowy, 1991: 27).

Por otro lado no se puede dejar de mencionar la fe inquebrantable del Presidente Plutarco Elías Calles en el progreso como ley de la historia, convicción que actuó como catalizadora para que un grupo de resistentes transitara desde la anomia a la ofensiva armada.

En síntesis, sostengo que el levantamiento cristero tiene un fundamento originalmente religioso que se proyecta como una rebelión contra las nuevas condiciones que pretenden imponer las autoridades de la revolución y que afectaron a las centenarias tradiciones comunitarias de las colectividades campesinas del centro-occidente de México. Por definición es un movimiento resistente contra-revolucionario, pero que en la práctica y por su propia dinámica, compartirá rasgos con las rebeliones autonomistas populares del período 1910-1920, y que en definitiva, le llevarán a perfilar tenuemente un

conjunto de propuestas para fundar un nuevo acuerdo político–social basado en el tipo de instituciones tradicionales que conocían y, sobre todo, en el ideal de justicia cristiano que habían aprendido en sus iglesias. Dicho proto-proyecto no llegó a consolidarse en un programa político tanto por la abulia de la dirigencia política y eclesiástica católica –que no consideró plenamente representados sus intereses por los campesinos en armas– como por los propios arreglos entre el gobierno y la Iglesia, que no consultaron a los combatientes cristeros.

II. EL CONFLICTO RELIGIOSO EN MÉXICO

Tal como indica el historiador Enrique Florescano (2004: 173), el lenguaje y la religión fueron los elementos aglutinantes que los españoles pretendieron imprimir a la nueva identidad mesoamericana. Mientras el idioma español fue el vaso comunicante entre las diversas etnias e individuos, el catolicismo fue el cemento que unificó la diversidad social en torno a creencias y normas morales compartidas³. Indígenas, negros, criollos y mestizos compartían cierta cultura religiosa común –si bien no completamente– que les explicaba a cada uno su lugar ocupado en el mundo, además de proporcionar como elementos definitorios: la santificación del punto de inicio (la conquista como hazaña de la fe e inicio de la evangelización) la mitologización y conmemoración de grandes amenazas contra la identidad “nacional” y el papel social del clero como custodio de la tradición de identidad y legitimador del régimen político. Dicho escenario permaneció esencialmente inalterado durante el período colonial.

La independencia de México no lo varió sustancialmente, hasta la segunda mitad del siglo XIX. La corriente liberal se propuso un programa, recogido en la Constitución de 1857, que previó la intervención del Estado en la educación católica (artículo 3); la eliminación de los tribunales eclesiásticos (artículo 13); la intervención estatal en el culto público (artículo 123). Entre otras cosas el articulado refería a una primera generación de disposiciones para separar oficialmente a la Iglesia del Estado. La jerarquía de la Iglesia Católica respondió ordenando a sus fieles no jurar la Constitución, agregando que si era imposible abstenerse, se podía prestar el juramento añadiendo un sí como católico, en la medida en que el funcionario ante quien se celebraba el acto aceptara dicha condición (González, 2001:24).

Una primera reacción de una parte de la feligresía más conservadora y reacia a los cambios introducidos en la relación Iglesia – Estado fueron encarnados por la “revuelta

³ Esta aproximación es subsidiaria de la reflexión que sostiene que las identidades étnicas se forman a partir de elementos religiosos y sobrenaturales comunes y de un idioma común.

de los religioneros”, movimiento que se opuso a las disposiciones constitucionales que separaban el trono del altar. Posteriormente, el régimen de Porfirio Díaz (1876-1910) logró cierta reconciliación con la Iglesia, basada en el entendimiento de no aplicar los principios constitucionales referidos a la Iglesia Católica a cambio de mantener a la Iglesia concentrada en sus templos y sacristías. Sólo se mantuvo el espíritu laicista en lo concerniente a la educación preparatoria y universitaria, que el Estado procuró controlar. Con todo, católicos nostálgicos del antiguo régimen y aquellos con sensibilidad social y ánimo de participación pública, nunca quedaron del todo conformes con la nueva situación de la Iglesia, confinada a un segundo plano en el campo educacional y político.

Precisamente, hacia el final del porfiriato surgió una minoría católica activa que inspirada en el catolicismo social belga y francés y la línea magisterial de León XIII, organizó cooperativas de solidaridad social entre los trabajadores, exigiendo del Estado un nuevo ordenamiento legal que protegiera a los obreros. A la caída de Porfirio Díaz, dicha corriente se auto-convocó para formar el Partido Católico Nacional, agrupación de efímera vida, en un momento en que el proceso de la Revolución Mexicana coparía el conflicto político como clivaje fundamental. Los católicos partidarios de una mayor participación del laicado se situaron en todos los grupos en pugna. El propio movimiento revolucionario implicó una alianza amplia de diversos grupos (los agraristas del sur al mando de Zapata, la rebelión serrana del norte dirigida por Orozco y por Villa y la síntesis en busca de un Estado nacional centralizado, liderado por Carranza y Obregón), entre los cuales también hubo sectores abiertamente católicos, particularmente entre los zapatistas, que llegaron a admitir a sacerdotes en sus filas. Sin embargo, la definición de liderazgo al frente del movimiento revolucionario a partir de 1917 supuso la llegada al poder de la facción carrancista-obregonista, que radicalizó las posturas liberales en lo concerniente a la religión hasta posicionarse en un rígido anticlericalismo que demandaba la liquidación de toda influencia eclesiástica sobre la vida nacional mexicana, para que libre de dicho obstáculo, acometiera la construcción de un Estado secular. Sin embargo, la posición aún privilegiada de la Iglesia, así como la situación de un país después de años de guerra, dilató el enfrentamiento entre el poder político y la Iglesia Católica.

Correspondería a uno de los sucesores del liderazgo revolucionario triunfante, a la vez firme y convencido anticlerical, el general Plutarco Elías Calles, la resuelta intención de hacer cumplir los artículos que imponían la hegemonía del Estado sobre la Iglesia, de acuerdo a la Constitución de 1917. Para la dirigencia callista, el Estado asumiría las funciones de patronazgo para administrar el oficio y la burocracia eclesiástica, al igual que el Estado virreinal de la colonia, pero a diferencia de éste, estaba impregnado de anticlericalismo.

Ante la imposibilidad de someter a la Iglesia, el gobierno de Calles incluso no miró con malos ojos la idea de una Iglesia Católica separada de Roma, denominada Iglesia Católica Apostólica Mexicana, nombrando como patriarca a un presbítero local. Ante el evidente fracaso de dicha y otras iniciativas, el Presidente Calles anunció al Congreso en febrero de 1926 el cierre de 129 colegios católicos y 29 templos. Mediante la reforma al código penal se expulsó a misioneros y sacerdotes extranjeros, incluyendo al legado apostólico de El Vaticano, el maltés monseñor Jorge Juan Caruana. Mediante penas que contemplaban multas y prisión fueron prohibidas la enseñanza religiosa en colegios, el establecimiento de escuelas primarias dependientes de órdenes o congregaciones religiosas, el atavío religioso o clerical, la reanudación de reuniones entre y con clérigos y religiosos expulsados, exclaustros, o la inducción a la vida religiosa. El conjunto de las medidas sería recordado como Ley Calles. Sin embargo, la decisión más comprometedora en el curso de los acontecimientos fue el decreto del Presidente Calles emitido para aplicar el artículo 130 de la constitución referido a la suspensión del culto católico en plazas, calles y espacios públicos, fijado para el 31 de julio de 1926. La medida no sólo causó honda impresión entre los sacerdotes y la jerarquía católica en general, sino que particularmente en la parte del pueblo mexicano que normaba sus conductas y regulaba su calendario a partir de ceremonias y fiestas religiosas públicas, particularmente entre la gente campesina⁴. Mediante una reforma al código penal se incluyeron delitos relativos a la educación confesional, y por medio del artículo 19 se decretó la obligatoriedad de inscripción sacerdotal para poder ejercer dicho ministerio en la Secretaría de Gobierno de cada Estado⁵.

Plutarco Elías Calles estaba determinado a hacer cumplir la ley, y se lo hizo saber a los obispos de Michoacán, monseñor Leopoldo Ruiz, y de Tabasco, monseñor Pascual Díaz, quienes inútilmente intentaron persuadir al Presidente de seguir por el derrotero porfirista en cuanto a disimular la operación de la ley mediante suspensión temporal, e incluso mediante el expediente de la modificación legal (Krauze, 2005:352). Elías Calles se mantuvo firme en la seguridad que contaba con el respaldo de las organizaciones campesinas, particularmente del Partido Nacional Agrarista, mediante la promesa de la reforma agraria. Los obispos declararon que no fomentarían una revuelta; sin embargo, la palabra final la tenían las incipientes organizaciones laicas católicas, y particularmente el mundo rural católico. Hacia esta época la movilización política católica podía dividirse en dos niveles: la ciudadana, compuesta por sectores burgueses y emergentes clases medias, y el México invisible del campo, particularmente del centro-occidente.

⁴ Paralelamente, el Partido Nacional Agrarista comenzó a instrumentalizarse por parte de la autoridad pública para acometer la reforma agraria de manera institucional. Por medio de la Comisión Nacional Agraria el aparato estatal intentó controlar la organización campesina.

⁵ Medida aplicada desde 1918 en Jalisco, que complementariamente disponía un solo sacerdote por cada templo, pudiendo oficiar ritos, uno por cada 5.000 habitantes.

Respecto de las primeras, pocos años antes de la Cristiada los laicos católicos se habían agrupado en diversas organizaciones ciudadanas para resistir medidas que consideraban contrarias a la catolicidad mexicana: entre otros podemos citar a los Caballeros de Colón, Damas Católicas, Congregación Mariana de los Jóvenes, Adoración Nocturna, Federación Arquidiocesana del Trabajo, Confederación Nacional del Trabajo, Acción Católica de los Jóvenes Mexicanos, la Unión de Católicos Mexicanos, así como sociedades secretas formadas por clérigos y laicos. En este universo destacaron dos por su relevancia en los futuros hechos: la Unión Popular, fundada en Jalisco por los seguidores del catolicismo social del obispo alemán Von Ketteler y el Papa León XIII, y la Liga Nacional de Defensa de la Libertad Religiosa, dirigida por la oligarquía católica tradicional e integrada por las emergentes clases medias urbanas identificadas con una política más conservadora que la propiciada desde la jefatura del Estado, y que desde su fundación en 1925 habían participado en la pugna política entre la Iglesia y el Estado. Se trataba de un grupo con una clara sensación de exclusión de la vida política civil, al amparo de la cual desarrolló postulados sociales de corte reformista centrados en la noción de solidaridad social (Meyer, 2004a: X-XI) y vertidos en experiencias como el incentivo del ahorro obrero por medio de Cajas de Solidaridad y la demanda de salario mínimo.

La razón que propició la aparición del segundo actor, el campesino cristero que desencadenó la escalada conflictual, provino del episcopado mexicano que decidió doblar la apuesta del gobierno: ante la suspensión obligada del culto en espacios públicos no directamente confesionales, el Comité Episcopal procedió a suspender en los templos de toda la República el culto que requiriera la intervención de un sacerdote⁶. Fue la mecha que encendió el conflicto armado, que sería protagonizado originalmente por grupos de campesinos luchando por la restauración del culto católico, que más que un rito, se encontraba pletórico de signos que marcaban la vida campesina a través de los ritos de pasajes sacramentales, el bautismo, la confirmación, los funerales.

Lo inesperado de los eventos quedó de manifiesto en las respuestas tanto de las autoridades gubernamentales como de la elite política católica. El gobierno se concentraba en decretar el ostracismo de presbíteros y prelados católicos, entre ellos el propio arzobispo de México, monseñor Mora del Río, forzado a abandonar el país sin juicio; la Liga Nacional —que aprovechó el conflicto entre la Iglesia y las autoridades oficiales para su desquite— replicaba el boicot practicado en Colima y Jalisco para responder las nuevas disposiciones gubernamentales. Ambas fueron medidas políticas de naturaleza diferente al conflicto armado que se iba a desarrollar.

⁶ Véase *Carta Pastoral Colectiva del Episcopado Mexicano*, decretando la suspensión del culto público en toda la Nación (1926) (Romero de Solís, 2006: 340).

El levantamiento campesino fue una consecuencia que ni el gobierno, ni la jerarquía episcopal, ni las organizaciones confesionales católicas (como la Liga) previeron y que se consumó repentinamente desoyendo el consejo de los obispos y de los propios sacerdotes, que en su mayoría nunca participaron del movimiento armado⁷. La propia Santa Sede ordenaría más tarde que los sacerdotes se abstuvieran de ayudar moral y materialmente a los insurgentes, como queda claramente patente en el mensaje que en 1927 transmitió el delegado apostólico en los Estados Unidos al Comité Episcopal mexicano en el que el Pontífice prohibió a los obispos mexicanos tomar cualquier tipo de partido en la contienda.

En primer término, la guerra cristera representó la reacción de comunidades católicas del centro oeste mexicano que lucharon por la restauración del culto católico. A semejanza con la revolución, la rebelión cristera se organizó sobre la base de una coalición multi-clasista, aunque eminentemente rural, con el respaldo de los católicos políticos de la Liga, a la que sólo faltaron los más ricos hacendados y los agraristas, tempranamente instrumentalizados por un Estado que con visos populistas buscaba una clientela en el mundo rural. La respuesta de los campesinos católicos fue capaz de movilizar a gran parte de la escala social de las comunidades de Jalisco, Michoacán, Guanajuato inicialmente (agosto de 1926), extendiéndose a poblados de Colima, Zacatecas, Querétaro, Guerrero y otros Estados posteriormente. Frente a ello llama la atención la participación de mujeres, ancianos y niños que desde los campos del Bajío se plegaron a una política de resistencia a pesar de su inferioridad numérica y de recursos respecto del campo federal, traspasando las fronteras de la prudencia y el cálculo político. Se trataba de una muestra representativa de la sociedad rural y pueblerina de las regiones participantes del centro-norte-occidente de México.

De septiembre a diciembre de 1926 se fueron sucediendo una serie de alzamientos espontáneos que bajo el grito ¡Viva Cristo Rey! –de ahí su apelativo de “cristeros”– fueron acaeciendo en los referidos Estados hasta totalizar un número cercano a los 64. Este momento, más que una reacción de la elite católica operando bajo la Liga Nacional, representaba la emergencia de un genuino movimiento popular de cascada (Azkue, 2002:53) que en su espontaneidad había superado cualquier previsión por parte de elites y cuadros dirigentes católicos.

Si no fue la jerarquía de la Iglesia ni tampoco los dirigentes políticos católicos quienes empujaron a los campesinos a un levantamiento cabe preguntarse ¿quiénes fueron

⁷ Según Jean Meyer (2004b: 275), en los campamentos cristeros nunca faltó el ejercicio del culto, dirigido por sacerdotes que furtivamente oficiaban misas y los servicios sacramentales de manera clandestina. Para Romero de Solís (2006: 348) sólo 65 sacerdotes permanecieron cerca de los campamentos cristeros y prestaron sus servicios ministeriales. En síntesis, se puede establecer que más de medio centenar de sacerdotes se mantuvieron favorables a los cristeros, y sólo cinco combatieron armadamente.

los instigadores que atizaron el malestar hasta transformarlos en franca insurrección? La respuesta es que originalmente fueron los propios campesinos que espontáneamente, pasándose la voz de oído en oído, decidieron tomar las armas en virtud de lo que entendieron como su derecho a vivir pública y comunitariamente su religiosidad. Como indica Meyer:

“Los cristeros, guerrilleros del campo, no tenían programa sociopolítico. Reaccionaban en legítima defensa a lo que consideraban una agresión del mal gobierno. Peleaban por la suspensión de la Ley Calles que había provocado la suspensión del culto, cosa para ellos imposible de vivir” (Meyer, 2004a: XI).

La causa prima de la lucha entonces fue obtener la reapertura del culto católico, una cuestión que los cristeros entendieron tenían el derecho de defender, ya que el culto religioso tenía una íntima conexión con su manera de vivir. Tampoco se pueden descartar otro tipo de móviles reivindicativos en la primera fase, como ciertas expectativas insatisfechas por la Revolución. Romero de Solís, por ejemplo, apunta a cierta percepción cristera respecto de una “traición” a los principios revolucionarios que ellos mismos defendieron antes, por parte de la dirigencia política nacional.

“Cuando la opresión del Estado colmó su paciencia, se alzaron; al sentir que la Revolución por la que se habían desangrado desde 1910, retorcida contra ellos quería arrancarles lo único que les quedaba en su miseria –su fe en Dios- entonces tomaron las armas y acometieron el mal gobierno” (Romero de Solís, 2006: 344).

Este cúmulo de percepciones provocó que el malestar de los campesinos del centro occidente mexicano se tradujera en una sublevación contra las autoridades públicas en torno al eje conflictual Iglesia-Estado. La violencia política duraría cerca de tres años y sería marcada por distintas etapas.

El 18 de noviembre de 1926 el descontento campesino recibió un inesperado respaldo con la publicación de la encíclica de Pío XI *Iniquis Affictisque* que esencialmente denunció los atropellos a los que se sometía a la Iglesia mexicana, declarando cierta admiración por los campesinos que participaban en el alzamiento resistiendo los artículos anticlericales, particularmente por aquellos que morían al grito de ¡Viva Cristo Rey! En dicho momento la Liga Nacional de Defensa de la Libertad Religiosa, que había visualizado en el levantamiento cristero la posibilidad a su alcance de acceso al poder, decidió intervenir colocándose a la cabeza del movimiento, no sin antes asegurar el respaldo de los obispos. Para ello se reunieron con los mismos purpurados que estuvieron a cargo del diálogo con el gobierno, monseñores Ruiz y Díaz.

Los dirigentes católicos pidieron de las autoridades religiosas una acción negativa en el sentido de no condenar el movimiento armado y una acción positiva en orden a sostener la unidad de acción mediante su conformidad con un plan único sujeto a un solo liderazgo, la formación de una conciencia colectiva mediante la legitimación de las acciones desplegadas como justa y meritoria defensa, la habilitación canónica de vicarios castrenses y finalmente el compromiso de la feligresía católica rica de sufragar los gastos bélicos. Los obispos representantes del Comité Episcopal para el diálogo político manifestaron comprender las motivaciones respaldando tácitamente las peticiones, excepto con las últimas dos, por lo que su postura desde el principio fue de cierto consentimiento no explícito a la originaria evolución de los hechos más que de un rotundo respaldo al movimiento rebelde y sus secuelas. Por cierto no hubo unanimidad entre los obispos, lo que permite comprender por qué la mayoría de las investigaciones de este período dividen el episcopado en una minoría de obispos a favor del respaldo categórico y otra minoría en contra de apoyar cualquier acción armada por parte de la feligresía, frente a una mayoría en compás de espera de cualquier definición vaticana. Tampoco se puede olvidar los casos de los obispos de Guadalajara, monseñor Orozco y Jiménez, y de Colima, monseñor Amador Velasco, únicos dignatarios eclesiásticos que vivieron en la clandestinidad para poder administrar sus diócesis en medio de un conflicto armado. Es que al fragor de los hechos iniciales, todos los caminos parecían plausibles, por lo que a la dirigencia de la Liga le bastó la cauta respuesta del episcopado para preparar un llamado a un levantamiento armado generalizado programado para el 1 de enero de 1927. Mientras tanto, la Unión Popular utilizó la plataforma territorial de Jalisco y los Estados adyacentes para la insurrección armada, pasando a ser de hecho una instancia articuladora de la resistencia.

A partir de dicha fecha, la elite política católica ciudadana comenzó a involucrarse en el conflicto armado, con intención de orientar la violencia cristera y beneficiarse políticamente de la misma. La dirigencia católica colaboró en la organización de un cuerpo armado rebelde, que llegó a contar con 20.000 personas en armas a fines de 1927, proporcionándole la oficialidad indispensable para hacer frente al Ejército regular. A la cabeza del cuerpo armado cristero fue puesto el general Enrique Gorostieta, reclutado por la Liga para conferirle al difuso movimiento la cohesión mínima de una unidad política y militar. Sobre la base de una táctica guerrillera, semejante a la desplegada en sus operaciones armadas por Emiliano Zapata –que contemplaba el regreso de los combatientes a sus pueblos durante épocas de siembra y cosecha- el general Gorostieta logró colocar en jaque a un Ejército cuatro veces mayor, que aunque modernizado, no disponía de una caballería en forma en un territorio con una infraestructura vial todavía en ciernes. Como consecuencia, en pocos meses los cristeros llegaron a controlar amplios sectores rurales de Michoacán, Colima, Jalisco, Nayarit, Aguascalientes, Zacatecas, Querétaro y Guanajuato. Gorostieta se transformó en el jefe supremo de la insurrección cristera, al punto de autonomizarse de sus reclutadores de la Liga Nacional. La explicación apunta a que Gorostieta habría advertido tempranamente la diferencia entre los grupos

involucrados en la lucha armada: campesinos y elite citadina. Romero de Solís (2006: 349) explica dicha disimilitud en la naturaleza de ambos grupos: los partidarios de la Liga, burgueses acomodados de las ciudades y miembros de las clases medias, y los cristeros -fundamentalmente campesinos- sintetizándola en las dicotomías del poder político frente a la lucha por la sobrevivencia y la religión como proto-ideología política frente a la religiosidad de un pueblo. Para Jean Meyer (2004a:X) la Liga representaba a los “católicos políticos ciudadanos”, a menudo provistos de un fuerte resentimiento con las autoridades por su exclusión de la vida política, quienes vieron en el conflicto la ocasión del desquite, frente a los campesinos que buscaban la restitución de sus derechos. Lo cierto es que esta diferencia de propósitos se traduciría en algún grado de tensión no menor al interior del bando rebelde. Simultáneamente, el compromiso de las elites católicas militantes significó un desarrollo de las exigencias que pasaron de una postura originalmente religiosa –la defensa del derecho a disfrutar bienes espirituales- a posiciones que involucraban exigencias sociales, e incluso un cambio político en la constelación del poder (Romero de Solís, 2006: 349).

Mientras tanto en el teatro de operaciones la guerra de desgaste comenzó a provocar disensiones entre las tropas gubernamentales, cuyos jefes militares entraron en una serie de disputas acerca de la mejor estrategia a aplicar. Los cristeros se especializaron en técnicas de sabotaje y asalto de trenes que neutralizaban la capacidad operativa del Ejército federal y desconcertaban a sus líderes. Hacia 1928 los cristeros controlaban una porción considerable del territorio sublevado, lo que obligó al Ejército a parapetarse en las grandes ciudades del centro del país desde las cuales mantuvieron un *statu quo* sin predominio militar cristero ni federal, lo que equivalió técnicamente a un empate. Sobre la base de informaciones que apuntaban al incremento sostenido de los tercios cristeros a 50.000 hombres en armas⁸, la Secretaría de Defensa mexicana informó a la Presidencia la necesidad de llegar a un entendimiento con la jerarquía eclesiástica, única autoridad ajena al levantamiento plenamente reconocida por los Cristeros. Sin embargo, los obispos mismos continuaban divididos frente al alzamiento: como explicamos una minoría apoyándolos, otra minoría impugnándolos, y una mayoría a la expectativa de lo que pudiera decir Roma⁹.

Las reservas de los obispos frente a un levantamiento armado que muchos consideraron originalmente justo y legítimo crecieron cuando evaluaron los daños y las pérdidas humanas que estaba causando la prolongación del conflicto armado y sobre todo la incertidumbre del resultado final. En este escenario comenzaron una serie de contactos

⁸ No hay coincidencia en la cifra. Mientras Romero de Solís (2006: 347) la ubican en 50.000 en el momento de mayor número de tropas, Meyer (2004a) y Azkue (2002: 45) sostienen que no pasó de 20.000 en su mejor momento.

⁹ Lo que confirma la calidad del catolicismo de régimen religioso transnacional con un centro decisional alojado más allá de las fronteras nacionales de cualquier Estado nación.

entre el Presidente del Comité episcopal y delegado apostólico **ad referendum**, monseñor Leopoldo Ruiz, y monseñor Pascual Díaz, más los representantes gubernamentales, que sin poner fin al conflicto armado de hecho aproximaron por primera vez a la Iglesia con el Estado a mediados de 1928. Inicialmente los obispos hicieron ver a los representantes gubernamentales que el conflicto armado persistiría mientras no se permitiera el culto público católico como tradicionalmente se había vivido por siglos. Hay que recordar que hacia esos momentos la violencia se había desatado en un espiral que desbordaba el territorio original del levantamiento cristero. Lo anterior explica el homicidio del general y ex Presidente Álvaro Obregón, en plena campaña re-eleccionista, por parte de un militante católico. Los primeros contactos se remitieron a la reapertura del culto católico y la derogación o al menos la suspensión de la aplicación de las leyes más radicalmente anticlericales, en una re-edición de la clásica fórmula “se acata, pero no se cumple”. El gobierno, por su parte, exigió a los obispos a demandar de su feligresía insurrecta a deponer las armas. Sin embargo, el conflicto armado prosiguió un año más, lo que apunta a la autonomía alcanzada por los tercios cristeros bajo el mando militar del general Gorostieta -emboscado y asesinado el 2 de junio de 1929, por lo que fue sucedido por el general Jesús Degollado Guízar-, frente a las organizaciones católicas e incluso el episcopado.

Los contactos abrieron un diálogo que desembocaría en los arreglos de un año después, que en la práctica evitarían la prolongación y expansión de la rebelión cristera mediante la instauración de un *modus vivendi* que satisfizo a las elites sin considerar necesariamente a las partes que participaron más directamente en el conflicto, como los cristeros y los agraristas. Los arreglos fueron la manera visualizada por el gobierno de desarticular un movimiento que en el campo de batalla había logrado la paridad estratégica con las tropas gubernamentales, pero además exhibiendo una moral muy alta. El arreglo definitivo entre el gobierno y el episcopado se alcanzó en junio de 1929, instituyendo un tipo de relaciones oficiosas que para la Iglesia significó recuperar una estrategia política de largo plazo, quitándole la iniciativa a las organizaciones católicas laicas, y presentar un nuevo frente unido. A cargo de la negociación estuvieron nuevamente monseñor Leopoldo Ruiz y monseñor Pascual Díaz, nuevo arzobispo de México. Participaron asimismo, el embajador norteamericano en México, Dwight Whitney Morrow, quien había impulsado tempranamente un avenimiento gubernamental con los obispos, los jesuitas Wilfrid y Parsons y Edmundo Walsh –este último experto en política internacional de la Universidad de Georgetown- y el embajador de Chile en México, Cruchaga Tocornal. Las leyes más polémicas quedarían sin aplicación, aunque no se derogaban. La Iglesia se comprometió a efectuar un llamado a los cristeros a deponer las armas. La consecuencia lógica sería la restitución del culto público, sin adicionar en los acuerdos otro tipo de demandas, sin duda producto de la participación exclusiva de la jerarquía eclesiástica en los arreglos, sin consultar a jefes políticos católicos o líderes militares cristeros. El gobierno de Portes Gil se comprometió a aplicar discrecionalmente las leyes sin perjuicio a la Iglesia. Una última exigencia del gobierno fue el exilio del obispo que se consideró el prelado más involucrado

con los insurrectos, monseñor Orozco, que fue conminado por los prelados negociadores a abandonar México. Como resultado, los templos católicos fueron reabiertos y los cristeros entregaron las armas hacia fines de septiembre de 1929. En la sociedad, la guerra había provocado 70.000 muertos, e indirectamente precipitó la caída de la producción agrícola mexicana y la emigración de 200.000 personas desde el campo a las grandes ciudades. Poco después, la revancha gubernamental –anticipada por ciertos jefes cristeros– provocó que algunos participantes directos del levantamiento cristero emigraran hacia Estados Unidos y hacia San Luis de Potosí, donde recibieron la protección del cacique local, el general Cedillo. El cumplimiento parcial de los acuerdos y la reanudación de la persecución por parte del gobierno motivaron una nueva condena pontificia en la encíclica *Acerba Animi*, un nuevo foco armado conocido como un segundo levantamiento cristero en el mundo rural desarrollado entre 1931 y 1936¹⁰, así como la emergencia de la Unión Nacional Sinarquista –movimiento de una ideología moderna compleja muy diferente a los elementales postulados cristeros–, e incluso una nueva encíclica, *Firmissimam Constantiam*, que en 1937 nuevamente abordó el tema de la Iglesia en México, todos eventos que por su profundidad requieren de otros trabajos.

Más relevante para los propósitos de este artículo es hacer notar que la estructura eclesiástica nacional mexicana, habiendo pasado por la experiencia de la primera Cristiada, decidió no ceder gratuitamente espacios a los laicos, neutralizando las nuevas pretensiones de acción directa de campesinos empapados de religiosidad y de proyectos socio-políticos corporativos por parte de algunos militantes católicos ciudadanos. De esta manera, a pesar de continuar recibiendo embates a su feligresía (asesinatos de jefes cristeros reintegrados a la vida civil), la institución religiosa católica logró salvaguardar su influencia sobre parte importante de la sociedad mexicana, hasta el punto de mostrar una continuidad de su legitimidad frente a los caciques locales y el anticlericalismo revolucionario (Knight, 2005: 80). La llegada al poder del general Lázaro Cárdenas (1934-1940) inauguró una etapa de desplazamiento de los sectores más recalcitrantes del anticlericalismo que cedieron ante las corrientes de la elite oficialista partidarias de un entendimiento con la Iglesia Católica.

¹⁰ Desde junio de 1931 se registraron motines en Veracruz y Durango. El levantamiento se extiende a Durango, Sierra Gorda, Morelos, Zacatecas, Michoacán, Puebla, Tlaxcala y Oaxaca, llegando a totalizar movimientos insurrectos en 15 Estados. En ciertos lugares los agraristas, antaño adversarios de los cristeros, se suman a los levantamientos, llegando a sumar 7.500 en la segunda etapa de la Cristiada, que sólo durante el gobierno de Lázaro Cárdenas será neutralizada, aunque subsistiendo pequeños núcleos en las montañas de Puebla y Durango hasta 1941, cuando el último cristero Federico Vázquez se rinda en Durango (Azkue, 2002: 63-71).

III. LA PERSPECTIVA DE UN PUEBLO EN GUERRA

Desde la simple observación de los hechos, el movimiento Cristero aparece signado por su identidad católica y su opción armada para dirimir el conflicto con la autoridad pública. Sin embargo, las esperanzas del liderazgo campesino cristero se movieron gradualmente hacia las expectativas de un cierto cambio en las relaciones político-sociales, como queda retratado tanto en el Manifiesto a la Nación del 28 de octubre (González Ramírez, 1974), firmado por el general Enrique Gorostieta, así como en los propósitos de los dirigentes de la Liga Nacional para preparar una Constitución a partir del movimiento cristero. Sin embargo, para la elite que había conquistado el poder tras la Revolución, dicho rumbo propositivo que tomaban los acontecimientos era sencillamente inaceptable.

La dirigencia política que emergió de la Revolución se propuso reorganizar la sociedad mediante la acción de un Estado laico que reemplazaría a la religión como el elemento capaz de conferir cohesión social, legitimidad y, lo más difícil, sentido de pertenencia, mediante una identidad nacional desprovista de sus símbolos clericales de poder. Desde entonces la Iglesia, expandida hasta las más finas ramificaciones de un pueblo, dotada de poder simbólico y aún con un considerable patrimonio (a pesar de las exacciones decimonónicas) –y considerada próxima a los gobiernos de Porfirio Díaz y Victoriano Huerta, las bestias negras de la revolución- resultaba un rival formidable para el objetivo de la elite revolucionaria en orden a construir y consolidar un Estado desprovisto hasta de las más mínimas reminiscencias religiosas. Evaluado, por parte de las autoridades, y agotado el esquema cesaropapista de la Colonia desde los primeros años de vida mexicana independiente, el comienzo de las hostilidades constituía un camino factible. El triunfante liderazgo revolucionario –a saber el núcleo liberal anticlerical carrancista obregonista proyectado hasta Calles- pretendió desplazar a la religión católica como eje articulador de los grupos sociales, para acometer la construcción del Estado nación moderno, que propiciaría un tipo distinto de solidaridades: las identidades nacionales modernas.

A este respecto cabe precisar que aunque desde ciertos enfoques y situaciones la adhesión a una religión puede ser incluida en el tipo de identidades adquiridas y no adscritas, en las etapas formativas de una comunidad política en que ciertas identidades pre-modernas no han sido sustituidas, la religión puede seguir cumpliendo un papel de identidad adscrita entre ciertos segmentos. Dicho atributo, la pertenencia prescrita por la tradición a una religión que se pretende como institución pública y exclusiva, no se puede abandonar sin un costo personal y social. En el caso de la visión oficial del orden medieval (de naturaleza pre-moderna) la Cristiandad fue el tipo político ideal para toda sociedad cristiana y no un caso histórico específico, resultado del encuentro entre la comunidad religiosa cristiana primitiva y la estructura política estatal romana. La Cristiandad supuso la emergencia del constantinismo o cesaropapismo (Casanova, 2000: 73-74), que

comprometió a la Iglesia con la justificación del poder político (función legitimadora) y al Estado con los fines espirituales misioneros y evangelizadores. El constantinismo introdujo la equiparación entre la pertenencia a la Iglesia y la pertenencia a la sociedad imperial, que por extensión podría ser cualquier sociedad política identificada con una religión. Sociedades políticas como el Imperio Romano, el Imperio Romano Germánico, o los modernos Estados naciones aplicando el principio *cuius regio, eius religio*, todas convirtieron la fe cristiana en la religión oficial (de Estado) de toda una sociedad (pública). De esta manera, la identidad política se tradujo en la obligatoriedad de participar en la comunidad religiosa católica, y/o protestante en ciertos casos, por lo que la salida de la comunidad de creyentes implicaba de alguna manera la salida de la sociedad, penada con medidas que iban desde el exilio a la ejecución (González, 2003: 309). En el caso de la América colonial, el sistema adoptó la forma del derecho de patronato de la monarquía sobre la Iglesia Católica. Este compromiso impregnó la vida política y social de la América hispana. La condición de cristiano dejó de ser el fruto de una adhesión libre y voluntaria para pasar a ser común a todos los miembros de la sociedad colonial, europeos, mestizos y la República de Indios.

En el caso de los campesinos del occidente de México, dejar completamente atrás esta mentalidad constituía abandonar sus raíces identitarias más profundas, lo que equivalía a que su catolicismo respondía a una identidad adscrita, no concerniente al ámbito de elección personal, sino que de pertenencia comunitaria. De esta manera, el anticlericalismo del Estado revolucionario fue un acicate dinámico para el activismo político y militante católico expresado en organizaciones confesionales ciudadanas y en el mundo rural por medio de los campesinos cristeros.

Frente a dicha situación límite, una parte considerable de los campesinos del occidente central respondió con la advocación al reinado social de Cristo, es decir, refrendando la dependencia de la sociedad temporal a la autoridad de Cristo, prolongada en la Iglesia Católica y sus autoridades. En México, la propia jerarquía eclesiástica ya había pedido la consagración del país a Cristo Rey hacia 1914, cuya instauración definitiva en el calendario religioso universal fue decretada por Pío XI en 1925 con motivo de su encíclica “Quas Primas”. Al respecto cabe recordar que el reinado socio-político de Cristo es parte de un sistema histórico de creencias cristianas, que a su vez hacen parte de la escatología católica medieval y de una mentalidad pre-moderna. De esta manera, el catolicismo mexicano de las primeras décadas del siglo XX contenía elementos claramente integristas operando bajo el principio *restaurare omnia in Christo*, esto es, restaurar el orden social y político cristiano en una sociedad que inmediatamente después de la revolución comenzaba a experimentar los valores de la modernidad inspirados en la tradición ilustrada, la revolucionaria francesa, los reformadores liberales mexicanos del siglo XIX, y la propia revolución mexicana, todos impregnados de un fuerte anticlericalismo.

Es posible que los futuros cristeros estuvieran más o menos familiarizados con el tipo de anticapitalismo *ínsito* en el catolicismo tradicional (pre-moderno) refrendado en la identificación ética y teológica del Cristo sufriente con los pobres y oprimidos (Mateo 25:31). Como corolario latente aparecía la cuestión de la realeza de Cristo, escenificada en el relato de la Pasión particularmente en el evangelio juánico¹¹, que importaba la promesa de redención de los pobres, hambrientos y perseguidos por el poder político a causa de su fe¹².

Sin embargo, y a pesar que desde cierta teología se expuso tempranamente la negativa a reducir a una dimensión nacionalista la soberanía y dignidad regia de Cristo, por considerar el Reino de Dios con un carácter apolítico, durante siglos la Iglesia del medioevo y sus posteriores encarnaciones propusieron un modelo político social de organización que suponía la confesionalidad del Estado y por medio de ésta la supeditación del poder político a la esfera religiosa por lo menos hasta el pontificado de Pío XI¹³.

Aunque la confesionalidad del Estado se batiría gradualmente en retirada en el mundo católico después de la encíclica *Inmortale Dei* de León XIII, subsistiendo por lo menos hasta el Pontificado de Pío XI¹⁴, los tiempos de tormentas y crisis fueron a menudo leídos por los creyentes más militantes de sociedades tradicionalmente católicas como la invitación a una teodicea marcada por la re-cristianización de sus países y el regreso a la confesionalidad del Estado. Este tipo de compromiso político que proclamaba la existencia de una política cristiana defensora del reino social de Jesucristo equivalía a subordinar a la sociedad política a los preceptos de la Iglesia. Es posible sospechar entonces que el punto de convergencia de los católicos políticos mexicanos de las urbes y ciertos jefes campesinos cristeros fuera el sueño de la restauración de un Estado nacional católico, la organización política menos imperfecta de la tierra en sus perspectivas, aunque no disponemos de documentos que acrediten tal proyecto, apuntando más bien sus demandas

¹¹ A través de los relatos evangélicos, particularmente el cuarto, Jesús consintió el título de Rey por parte de sus discípulos y de la muchedumbre. La condición regia se manifiesta plenamente durante la última pascua, en el Pretorio ante Pilatos, cuando se proclama a sí mismo Rey en el proceso dirigido por el prefecto romano. El relato posterior refrenda su dignidad regia con la coronación real de espinas, la aclamación real por el pueblo y finalmente la entronización en la cruz (Huerta, 1992: 116).

¹² Desde la doctrina católica el dato bíblico que fundamenta la fe de la Iglesia afirma inequívocamente que Dios confirió a su Hijo Jesucristo el señorío real sobre toda la Creación, encomendándole la misión de conducir el Reino de Dios a su fase final.

¹³ El Papa Pío XI sostuvo en la referida encíclica *Quas Primas* del 11 de diciembre de 1925: "Un dogma de Fe Católica que Cristo Jesús ha sido enviado a los hombres tanto como Redentor, por quien deben salvarse, como Legislador, hallándose en la obligación de obedecer... por tanto, un poder legislativo, un poder judicial y un poder ejecutivo... Los Jefes de Estado no deberían por tanto, dejar de otorgar -en nombre propio y junto con sus pueblos- los honores públicos de respeto y sumisión a la soberanía de Cristo" (Tam, 1993: 44).

¹⁴ La encíclica *Inmortale Dei* de 1885 reconoce el derecho de todo pueblo a escoger la mejor forma de gobernarse a sí mismo. La confesionalidad del Estado sigue apareciendo en forma más o menos regular incluso hasta fechas como 1925, en que Pío XI mediante su carta encíclica *Quas Primas* exige el reconocimiento de los Estados a la autoridad de Jesucristo.

a restituir el tipo de relaciones oficiosas y estables entre la Iglesia y el Estado de la época del porfiriato.

Los cristeros, provistos de demandas cúltricas y éticas antes que pretender implementar un programa político específico –del que carecían- para la conquista del Estado, creyeron firmemente representar a la genuina comunidad de la cristiandad mexicana. Los cristeros, parcialmente desprovistos como estaban de jerarquías políticas y eclesiales, no pretendieron apoderarse del Estado o representar las expectativas del Papado medieval -a la manera de una cruzada- sino que más bien recuperar el México que conocían y la cristiandad, dos nociones que en su imaginario no se oponían sino que eran solidarias entre sí¹⁵. Así los cristeros, dotados de un furibundo nacionalismo representado en sus estandartes que enarbolaban la antigua bandera tricolor de la independencia mexicana, portando en su centro la imagen de la Virgen de Guadalupe¹⁶ -como lo habían hecho los zapatistas años antes- por un lado y el águila sobre el nopal devorando la serpiente (Meyer, 2004b: 285)¹⁷, defendieron sobre todo su forma local de entender y vivir su fe católica. Desde este punto de vista, se trata de una lucha inspirada en la religiosidad cotidiana de un pueblo –y no solamente en la religión canónica e institucional- también teñida por un fundamento patriótico¹⁸.

En el fondo se trata de la expresión de una mentalidad centrada en la espera vigilante del reinado futuro de Jesucristo, abriéndose a una dimensión trascendente del Reino, más que en las expectativas en un determinado orden político presente. Dicha espera fue vivida hasta el extremo por los Cristeros, lo que implicaba la posibilidad cierta del martirio. A este respecto, la negativa de prestar obediencia “indebida” a la autoridad fue experimentada hasta el límite del martirio en un colectivo convencido de enfrentarse a los poderes de “este mundo” por una causa justa. Es decir, la defensa de la religión fue asumida por los resistentes como legítima, en tanto que se trataba de la defensa de la profesión y práctica libre de una religión tal como fue históricamente comprendida por su comunidad. La naturaleza defensiva de la violencia provino de la dimensión geográfica local donde ocurrió, es decir un lugar (el centro-occidente mexicano) donde se encontraba

¹⁵ La discusión sobre nación y nacionalismo es casi infinita. Sin embargo, conviene recordar que para estudiosos como Adrian Hastings (2000: 230), dichas categorías están relacionadas con la presencia del cristianismo, y cuando ha aparecido en otras partes, se ha hecho por influencia de un proceso de occidentalización e imitación del mundo cristiano, incluso si ha sido imitado en su calidad de occidental y no de cristiano.

¹⁶ Existen numerosos estudios sobre el sentimiento de mexicanidad representado por el Guadalupismo. Entre otros sugerimos revisar Arredondo, 2005: 71-78.

¹⁷ Al respecto ambas imágenes pueden ser interpretadas desde una perspectiva “marianológica” como el triunfo de María sobre el mal representado en la serpiente.

¹⁸ En el imaginario popular cristero, Plutarco Elías Calles es representado como un perseguidor de la Iglesia, masón y protestante, lo que lo aproximaría al gobierno de Washington.

establecida la práctica de la religión católica desde cuatro siglos antes. Aun cuando la religión era vivida de manera sincrética, era evidente que se había convertido en un elemento simbólico y social relevante para la reproducción cultural de sus comunidades. En este caso la considerada legítima defensa armada se emprendió para recuperar un bien percibido como injustamente arrebatado, el bien espiritual de la práctica religiosa, así como la reparación de las injurias proferidas a propósito de la Ley Calles.

La certeza cristera de estar luchando en una guerra santa¹⁹, de naturaleza defensiva, encontró su cenit en la idea de la experiencia “recompensatoria” del carisma martirial por parte de los militantes cristeros²⁰. Dicho carisma fue potenciado por el sentido sacramental que se otorgó al ejercicio de la violencia en contra de un orden estatal percibido como pervertido y en conflicto con los valores cristianos. De acuerdo con esta última perspectiva, la violencia no fue evaluada como ilegítima, dado que había sido prohibida por un sistema que no reconocían, simbolizado en la imagen de un Presidente como rey inicuo. Dicho convencimiento procedía de la vieja idea cristiana que establece que aunque toda autoridad procede de Dios, consistente en la obligación de devolver al César lo suyo, ésta expiraba si el poder no permitía dar lo que correspondía a Dios, representado en el culto y los sacramentos. Subyacía una concepción teológica de la guerra que legitimaba el levantamiento armado cuando los hombres hacían la guerra a Dios o a sus intermediarios tradicionalmente reconocidos. En otras palabras, la obstrucción de la salvación de las almas justificaba el derecho de rebelión, transformando el conflicto armado en una opción de justicia. Adicionalmente, la carga escatológica bíblica permitía la identificación de la situación vivida con signos precursores del fin de los tiempos previstos por el relato apocalíptico del apóstol San Juan. Dicha dimensión subrayó la necesidad de ganar la redención por intermedio de la sangre de los mártires, quienes se entregaban tranquilos al sacrificio.

Adicionalmente, surgió la idea que los defensores de una causa considerada justa y santa, a imagen de los mártires, eran potencialmente santos en el sentido que su conducta moral obedecía a fines morales superiores relacionados con la “voluntad de Dios”. La participación dentro del grupo más débil en un conflicto armado se constituyó para sus participantes en un rito de purificación, comprendida como paso previo para el mayor de

¹⁹ En general, hemos descartado la utilización de la categoría de guerra justa por considerar que tanto desde las contemporáneas taxonomías que reservan el apelativo de guerra al conflicto armado convencional entre dos Estados como desde la aproximación de la doctrina católica de Santo Tomás, Vitoria y Suárez, la guerra justa refiere al enfrentamiento entre uno o más Estados contra otro u otros Estados que requiere: a) ser declarada por autoridad legítima (al frente de Estados); b) con causa justa; c) habiéndose agotado los medios pacíficos; d) con fines y medios justos; e) manteniendo la proporción entre el bien que se busca y el mal que se puede causar. Sin embargo, lo anterior no es óbice para que los cristeros desde su interpretación hayan sentido y vivido que protagonizaban una guerra justa y santa.

²⁰ Adicionalmente, la idea de martirio permitió que la Iglesia, posteriormente tolerada por el régimen priísta, exhibiera una de las más altas tasas de vocaciones religiosas en América Latina.

los méritos espirituales: la vida eterna. Por ello, quienes encontraban la muerte a partir de su lucha armada, pasaban a ser considerados por sus compañeros combatientes y paisanos como mártires.

La Cristiada hace referencia a la dimensión martirial desde la perspectiva de sus protagonistas, como se desprende del testimonio escrito de cristeros dispuestos a entregar su vida por la causa, es decir, con clara conciencia y disposición a vivir una vocación martirial, un espíritu de sacrificio que se acogía como una gracia, como un desagravio de los pecados cometidos, en definitiva como una contribución a la preparación de la aproximación del reinado de Cristo (Azkue, 2002: 77). Dicha vocación martirial parece evidente también para una parte de la jerarquía de la Iglesia Católica local de la época -en general reacia a involucrarse desembozadamente en la guerrilla- que reconoció tempranamente signos martiriales, confiriéndole indirectamente legitimidad al movimiento de insurrección. El obispo de Guadalajara, monseñor Orozco y Jiménez -quien atendió su diócesis de Jalisco en la clandestinidad, aunque cuidándose de no comprometerse directamente en el conflicto hasta el punto de evitar entrevistarse con el general cristero Gorostieta- hacia noviembre de 1927 comparaba a los cristeros que morían por su fe con los cristianos perseguidos por la Roma de Nerón y Diocleciano, concluyendo que México se había convertido en “tierra de mártires”. La comparación del obispo no entraba en detalles respecto de si se refería al grupo de resistentes no violentos o a quienes habían tomado las armas para luchar por su fe (González, 2001: 128-129).

Si en el sistema de creencias populares la muerte de los resistentes ante un pelotón de fusilamiento o en medio de una refriega en el campo de batalla era garantía segura de una recompensa celestial (Flori, 2004: 13 y siguientes), la dimensión martirial acaba definiendo a la guerra percibida como originalmente justa por sus combatientes como una guerra santa. Es que aun cuando las guerras de religión caracterizadas en el caso cristiano por el conflicto armado emprendido en contra de los enemigos de la religión y un servicio armado a favor de la Iglesia (Marín, 2003: 74, 76), la presencia y glorificación del martirio es un elemento relevante para declarar y legitimar la santidad de causa. En el caso específico de los campesinos cristeros y militantes de base de organizaciones católicas durante la Cristiada, estaban convencidos no sólo de la justicia de su causa, sino que adicionalmente de la “santidad” de la misma como producto de la actualización “concreta” de la promesa de redención divina por medio de la experiencia martirial. Lo anterior es patente en el caso de José Sánchez del Río, trompeta del Ejército cristero de Michoacán, que fue hecho prisionero y fusilado en medio de la contingencia bélica poco antes de cumplir 15 años. Hoy, el que es conocido como mártir de Sahuayo, fue formalmente beatificado el 20 de noviembre de 2004. Existen una serie de relatos acerca de su conducta y dichos relativos a su disposición a seguir a sus hermanos mayores al conflicto como

producto de su intenso deseo de “ganarse el cielo”²¹. Sin embargo, la carta que escribió de su puño y letra poco antes de su ejecución es una expresión más contundente de la mentalidad martirial cristera:

“Sahuayo 10 de febrero de 1928, Señora María Sánchez de Olmedo.

Muy Querida Tía:

Estoy sentenciado a muerte. A las ocho y media (de la noche) se llegará el momento que tanto he deseado. Te doy las gracias de todos los favores que me hiciste tú y Magdalena. No me encuentro capaz de escribir a mi mamá. Tú si me haces el favor escribe también a María S. Dile a Magdalena que conseguí con el teniente me permitiera verla por último (para que le llevara la Sagrada Comunión). Yo creo que no se negará a venir. Salúdame a todos y tú recibe, como siempre y por último el corazón de tu sobrino que mucho te quiere y verte desea.

¡Cristo Vive!, ¡Cristo Reina!, ¡Cristo Impera! ¡Viva Cristo Rey y Santa María de Guadalupe!

José Sánchez del Río que murió en defensa de su fe. No dejen de venir. Adiós.”

Como se puede apreciar, están presentes varios de los elementos revisados. Animado por un ferviente deseo de morir por la causa, propio de quien tiene la certidumbre de ser inspirado por la recompensa de goce de una vida ultraterrena, su consciente y tranquilo sacrificio constituye un signo inequívoco de una mentalidad que dice compartir los dones del martirio, los que son sellados por el sacramento pedido. Finalmente, José Sánchez del Río enuncia la característica advocación cristera al reinado de Cristo que extiende su soberanía sobre este mundo.

Desde otros registros políticos no practicados por los tercios campesinos que se batían contra el Ejército regular, las organizaciones católicas ciudadanas tampoco desdeñaron ciertas formas de violencia política que combinaban la acción directa con la elusividad, como el secuestro, la instalación de explosivos e incluso el tiranicidio, situación prevista en

²¹ Entrevista del autor con sacerdotes de la diócesis de Zamora, Michoacán, entre los que destaca un párroco de Sahuayo, lugar donde se rinde memoria al mártir. Febrero de 2006.

el cristianismo católico, aunque reservado a casos excepcionales de poder ilegítimo²². Los militantes católicos de estas organizaciones que aprovecharon el levantamiento campesino del centro-occidente para acometer su proyecto de acceso al poder, se convencieron que el ex Presidente Álvaro Obregón era un tirano que buscaba su re-elección, manipulando a la que consideraban dictadura callista, por lo que decidieron ir más allá del cristero que luchaba en la montaña y atentar en contra de la vida del ex-Presidente. Como señala Fernando González (2001: 196) es probable que estos grupos también estuvieran influidos por la rápida circulación de los relatos de las ejecuciones de sacerdotes y jóvenes cristeros por militares federales. Desde la perspectiva de los católicos partidarios de lucha armada, el argumento de una resistencia no violenta se desarmaba ante la acción de una tiranía que no respetaba ni siquiera los códigos morales, facilitando el tránsito de los resistentes armados en mártires. Los tiranicidas y secuestradores intentaban acabar directamente con el mal que ellos identificaban con los gobernantes. Sin embargo, sus razones, metodología y expectativas políticas ameritan un tratamiento independiente al de la milicia campesina cristera.

IV. CONSIDERACIONES A MANERA DE CONCLUSIÓN

La Cristiada constituye una evidencia histórica de que toda experiencia religiosa así como puede crear y aplicar mecanismos de solución pacífica de los conflictos, también puede llegar a operar en un sentido contrario, esto es, una determinada creencia religiosa justificando, cuando no fomentando, la solución no pacífica de los conflictos (Molina y Cano, 2001: 162). En este episodio específico es doblemente apropiado referirse al papel de una creencia religiosa más que de un edificio institucional religioso, dado que se trata de la recepción y decodificación que de sus “obligaciones espirituales” hicieron diversos segmentos sociales partícipes de la colectividad religiosa y no de la jerarquía católica oficial.

La inclinación a la administración violenta o pacífica de un conflicto por parte de los diversos grupos de creyentes va a depender de la forma en que se articula un determinado proyecto religioso y su entorno específico sociopolítico. En el caso de la rebelión cristera,

²² Los católicos tiranicidas que finalmente asesinaron al general Obregón, se decían inspirados en Santo Tomás. Dicho autor bajo medieval desarrolló sobre todo la cuestión de la insurrección popular ante el gobierno ilegítimo. Los autores tomistas contemplaban el magnicidio en caso de la usurpación ilegítima del poder, pero no era tan claro respecto de los gobernantes que devenían en tiranos después de haber accedido legítimamente al poder. Dicha cuestión fue tratada particularmente por los jesuitas escolásticos españoles, entre los que sobresale el Padre Juan de Mariana. En su obra *De Rege et regis institutione* expuso la eliminación física de un gobernante que se hubiese convertido en un tirano y en casos extremos, cuando se hubiesen agotado los medios pacíficos: amonestaciones e intentos de remoción. Véase: Burrieza Sánchez, 2004: 49-106. Cabe hacer notar que diversas organizaciones católicas de esta época, las Brigadas de Santa Juana de Arco y de estudiantes con asiento en Guadalajara, contemplaron otras formas de violencia política como raptos y ataques armados (González, 2001: 192-193).

más que una propuesta política específica bien definida, sobresale su naturaleza reactiva propiciada por lo que sus adherentes originales entienden como persecución religiosa por parte de la autoridad pública. La cuestión religiosa opera entonces en un contexto de conflicto identitario no étnico, particularmente a propósito de la formación de un Estado nación moderno, que en el proyecto de sus arquitectos debía desprenderse de sus vínculos con la religión predominante. Sin embargo, para ciertas comunidades del centro-occidente de México, el fin del papel público de la religión católica equivalía a renunciar a una adscripción religiosa que regulaba tanto su ciclo anual como el vital. Su catolicismo, comunitario-popular en la vivencia cotidiana –observable en los elementos que conectaban el relato bíblico de pueblo elegido con su propia experiencia comunitaria-, al tiempo que tradicional en las definiciones, les confería identidad y la disposición a sobreponerse colectivamente a las vicisitudes históricas.

En estos campesinos del centro-occidente está representada la corriente tradicionalista del activismo militante católico mexicano, que puede ser considerada como una forma contra-revolucionaria inspirada en la sociedad del antiguo régimen, frente a procesos de modernización económica, social y cultural de corte liberal-popular, que sin embargo también dejaba excluidos a sectores del país.

De esta manera, la aparición de los Cristeros habla de cierta cultura de resistencia -al giro modernizador homogeneizante y laico- larvada desde mediados del siglo XIX como reacción a la aplicación de los artículos secularizantes de la Constitución liberal de 1857, simbolizada en el levantamiento de los religioneros, que se vació en una opción ideológica y militantemente confesional a partir de las llamadas leyes Calles de 1926.

Como catalizador de dicho vaciamiento, hay que acudir al proceso fundador del México moderno, la Revolución Mexicana, un movimiento amplio de carácter eminentemente moderno, que se impuso sobre regiones y pueblos que aún vivían en otro tiempo. La elite revolucionaria propuso un tipo de modernidad nacional y un proyecto de Estado laico depurado de elementos religiosos. La decisión del gobierno callista colisionó entonces con la tradición campesina identitaria del occidente central mexicano que ya había desarrollado cierta conciencia nacional pre-moderna, asociada con elementos religiosos católicos de identidad. Es que la rebelión cristera expresó la vigencia de una mentalidad pre-moderna, que identificaba cristiandad con comunidad nacional, que la dimensión holística de una modernidad de raigambre laica pretendió borrar. Lo anterior explica las reminiscencias renacentistas e incluso medievales –particularmente en el campo simbólico- de una rebelión que acaeció ya entrado el siglo XX, susceptible de ser sintetizada en el lema de los jefes militares cristeros “Dios, Patria y Libertad”.

La interpretación oficial de los gobiernos priístas quiso ver por años en la rebelión cristera sólo una reacción sin metas y propósitos. A la misma conclusión llegaron los sectores más conservadores católicos. Sin embargo, unos y otros parecen olvidar el contexto de apoyo popular a una rebelión proveniente, por ejemplo, de sectores abiertamente partidarios de la redistribución de la tierra, como eran antiguos adherentes a Emiliano Zapata. Desde esta perspectiva, tenemos que la Cristiada fue reactiva sólo en el sentido que constituye una respuesta al proyecto revolucionario que se le impuso, pero no respecto al conjunto de demandas expresadas, que funcionalmente reclamaban por la restitución de una ética social incompatible con las nuevas reglas del juego impuestas por el poder. El componente religioso, núcleo original del alzamiento cristero, que articulaba sus exigencias, expresó la voluntad de resistencia de los católicos del centro-occidente, e incluso del centro de México, para negarse a despojarse de sus tradiciones religiosas. Esto significaba que esta reacción ni se oponía a todo tipo de cambio, ni se apropiaba del sueño de restauración de todas y cada una de las instituciones políticas y sociales obsoletas del antiguo régimen. Más bien las demandas de sus dirigentes apuntaban al retorno a las tradiciones religiosas comunitarias rotas por la Revolución, y que percibían adicionalmente como patrióticas.

El compromiso radical del cristianismo primitivo con la prédica del Sermón de la Montaña -ínsito en la versión Lucana-, propuesto en la inversión de valores, que declara felices a los pobres y desgraciados a los ricos, de tal forma que “cuando los cristianos ponen su confianza en los poderosos, la Iglesia deja de distinguirse del mundo, y desaparece su más profunda eficacia transformadora” (González, 2003: 327), puede reflejar la intención cristera por reposicionar el conjunto de instituciones tradicionales de honda vida histórica como medio y esperanza de salvación de una época crítica. La insurrección cristera se hace eco de esta tradición escrituraria, recuperando cierta herencia cristiana primitiva de corte subversivo, ausente de las estructuras eclesiásticas clásicas más bien orientadas a la legitimación del orden vigente y la cohesión social. Entonces ya no aflora el discurso paulino de subordinación al poder imperial sino que más bien la referencia a ciertos pasajes neo testamentarios y al relato juánico del Apocalipsis, que muestran el conflicto entre la fe cristiana y los poderes estatales de este mundo²³, junto con la tradición veterotestamentaria que manifiesta la predilección de Dios por una nación (Israel) que en el caso cristero es identificada con la cristiandad mexicana. Es que los campesinos mexicanos del occidente central (Jalisco, Michoacán, Guanajuato) -al igual que los campesinos rusos de la época zarista o los campesinos irlandeses bajo ley inglesa- no necesitaban de un elaborado cuerpo de principios ideológicos para convencerse de que su tierra natal había sido elegida providencialmente. La creencia cristera se basaba

²³ Es que desde el radicalismo-cristianismo primitivo, la política cristiana no es la política de los Estados, cualesquiera que sean, dado que la comunidad propuesta originalmente (la Iglesia primitiva) no era un Estado. Desde este punto de vista, la pretensión era perfectamente apolítica y sin embargo ideológicamente política al cuestionar el fundamento de todo poder político (González, 2003: 163).

entonces en la conciencia de pertenecer a un pueblo elegido, expresada en una proto-ideología que fundía catolicismo y patria, leída en una clave interpretativa mesiánica que reclamaba la historia de México y su destino. Dicha expresión derivaba más bien de una teología popular de creación y encarnación que adaptaban bíblicamente temas elementales de su religión para expresar la sacralidad del espacio local. Como indica Hastings:

“Estas instituciones se entremezclan con la vida de la Iglesia cristiana, con su serie litúrgica, a un tiempo estacional y bíblico, para proporcionar la convicción que este pueblo, nuestro pueblo, ha sido elegido por Dios de la misma forma que lo fue Israel” (Hastings, 2000: 242).

En suma, la Cristiada se configura como una contrarrevolución genuinamente popular, hasta cierto punto relativamente autónoma de jerarquías políticas y eclesiásticas, que se alimentó por una parte de una religiosidad pre-moderna descifrada por sus participantes como un movimiento en que sobreviven los últimos restos de la Cristiandad, y por otra de un activo patriotismo centrado en imágenes que vinculan el espacio local con el discurso religioso²⁴. La versión anticlerical de la modernidad que se les pretende imponer es resistida con la apelación a la tradición sintetizada en el lema “Dios, Patria y Libertad”, que finalmente se traduce en la emergencia de una guerrilla con aspiraciones hasta cierto punto confesionales.

La dimensión de rebelión, en oposición a una revuelta, está dada porque las primeras son fenómenos medianamente planificados, que incluyen a más de un componente social –son pluriclasistas o de coaliciones amplias si se prefiere- y no son espontáneas: requieren de programación, sobrepasando lo local, con permanencia en el tiempo y con una dirigencia reconocible. En cambio, las revueltas serían de carácter espontáneo, estallarían en determinados momentos, simples desde el punto de vista social y locales; careciendo además de dirigencia, sin período de incubación y soliendo ser muy breves. Como se puede observar, el movimiento cristero se aproxima más al tipo de rebelión que revuelta, por composición social (pequeños y medianos propietarios y ejidatarios en el mundo rural, por citar a los principales), espacialidad (centro norte occidente de México, llegando incluso hasta Durango y Torreón por el septentrión, en un movimiento que dejó fuera el sureste del país), duración temporal (cerca de tres años entre el estallido y la deposición de las armas, sin contar los resurgimientos cristeros de la década de los 30) y dirigencia reconocible (en

²⁴ Según Azkue (2002: 107), los cristeros solían decir que la persecución de la Iglesia mexicana era una señal de la predilección de Dios y la Virgen de Guadalupe por el pueblo mexicano. Cabe consignar la relevancia del culto mariano a la Virgen de Guadalupe en México desde los tiempos del arzobispo Alonso de Montufar designado para el cargo por el emperador en 1551. El prelado granadino fue el campeón de la causa de difusión contrarreformada del culto mariano y su territorialización en antiguos lugares de devoción indígena. La gestión eclesiástica se dirigió a la superposición de lugares y la aproximación de nombres de las tradiciones religiosas, explotando el arraigo entre memoria y tierra. Lo anterior redundó en la sustitución de las deidades aborígenes por las cristianas, germen de una identidad religiosa y proto-nacional inclusiva de indígenas, peninsulares y mestizos (Gruzinski, 1994: 102-114).

lo político la articulación de la Unión Popular de Jalisco hasta cierto punto, y en lo militar el general Gorostieta y su Estado Mayor). Sólo el estallido abrupto y repentino de la guerrilla en medio del dilatado conflicto entre la Iglesia y el Estado contradice el modelo de rebelión, que sin embargo no alcanza a negar dicha naturaleza.

Simultáneamente, en el carácter popular de la Cristiada observamos su calidad de estertor de una Revolución Mexicana malograda en sus frutos para una parte de los desheredados, aquellos que habiendo luchado desde una vocación eminentemente transformadora, aunque religiosamente creyentes, habían sido superados por el grupo que cosechó el éxito y que impuso un proyecto laico de México. Los Cristeros, en cierto sentido, acercan rebelión popular e Iglesia: encarnan la rebelión popular y sus objetivos, tal como los sentía el pueblo, y además, encarnan a aquella Iglesia primitiva del relato neo-testamentario, comunidad de pobres que persiguen la justicia (...). Esta reconciliación entre revolución y cristianismo tenía hondos motivos religiosos; mostraba con evidencia que la acción pastoral realizada años atrás, vinculando evangelización y compromiso político, había calado con profundidad en el alma de una parte del pueblo, descubriendo la energía transformadora del Evangelio:

“Liberación del pueblo y de la Iglesia, reforma constitucional, guerra a la tiranía y al mal gobierno, democracia, voto a la mujer, reparto agrario tras indemnización, eran conceptos fundamentales que venían mezclados explosivamente con otros de matriz religiosa: David, Macabeos, lucha entre luz y tinieblas, Anticristo, persecución, martirio, juicio final... tal era el trasfondo cívico-religioso de la ideología del cristero” (Romero de Solís, 2006: 345).

El sacrificio conducente al martirio aludía a la dimensión escatológica del movimiento. A este respecto, el grupo resistente se abstrajo de la lógica vital de sobrevivencia, para dar testimonio de la santidad de su causa con su sacrificio. De esta manera, se hizo eco de una mirada que concibe al martirio como un signo de la unidad de la Iglesia frente a un poder secular considerado siempre particular.

De esta manera, se proclama la inanidad de una sociedad sometida al imperio de un gobierno que hace de la razón su nueva religión, llamando -a través de su experiencia límite de resistencia, sacrificio y martirio- a renovar la sociedad sobre preceptos cristianos. De paso cuestionaron la capacidad del nuevo Estado-providencia de generar mecanismos de solidaridad comunitarios en reemplazo de los impugnados. Los cristeros se rebelaron en contra del fundamento laico de organización social, encarnado por un proyecto de modernidad sin Dios, propuesto por la elite dirigente oficial.

De la postura religiosa reivindicativa centrada en la defensa de la práctica religiosa reprimida por una legislación y un gobierno persecutorio que conspiraban contra las libertades religiosas se pasó a exigir un cambio ético a la riqueza y el poder para dar paso a un nuevo modelo –todavía difuso– de sociedad en que la solidaridad jugaría un papel central. Basándose en el Manifiesto a la Nación del 28 de octubre, firmado por el jefe militar cristero, general Enrique Gorostieta, así como en las intenciones de la Liga de una Constitución Cristera, ciertos autores aseveran que hacia fines de la actividad bélica cristera se transitaba desde la postura original netamente religiosa hacia posiciones más complejas de corte político que contemplaban cierto modelo específico de sociedad (Romero de Solís, 2006; Barbosa y Guzmán, 1988). Sin embargo, sostengo que aún no existía un programa socio-político depurado, concreto. Las demandas cristeras se orientaban todavía hacia una restitución de una institucionalidad tradicional, sin llegar a proponer un proyecto moderno de desarrollo nacional, aunque con una idea vaga de un nuevo orden de justicia inspirado en una cristiandad idealizada. Fueron aspectos paradójicos asumidos por el liderazgo cristero que impiden identificarlos con partidarios de una revolución moderna, lo que no excluye confirmar su hondo espíritu subversivo. A decir de Knight, a pesar que la rebelión cristera negó la ortodoxia revolucionaria rechazando el *étatisme* callista, su oposición fue de raigambre popular y con ciertos elementos comunes con el movimiento popular revolucionario de 1910 – 1920 (Knight, 2005: 36). La tarea a futuro, por tanto, sería establecer los elementos comunes entre la Cristiada y el movimiento zapatista agrario y la rebelión serrana autonomista de Villa. Todos ellos esencialmente rurales y básicamente campesinos, encarnadores de los valores de las comunidades rurales, capaces de movilizar a dichas colectividades de arriba a abajo en la escala social en abierta pugna contra la autoridad lejana del Estado.

Para acometer el giro modernizador en la guerrilla campesina hubiera sido necesario una estrategia que reuniera a los católicos ciudadanos, burgueses y de clases medias emergentes, con el mundo religioso rural, tras un proyecto de conciliación entre modernización económica e ideología conservadora tradicional que remitiera más o menos al modelo de modernización capitalista segmentada del porfiriato, experiencia interrumpida por la revolución. El cemento aglutinador habría sido un tradicionalismo ideológico que permitiera al bloque legitimar el cambio técnico-económico con la preservación de los valores tradicionales. En parte dicho paso lo efectuó la Unión Nacional Sinarquista, movimiento político e ideológico fundado en 1937, con el propósito declarado de una transformación nacional. Los sinarquistas respaldaron, por ejemplo, la nacionalización de los hidrocarburos y parcialmente la bandera de la reforma agraria, aunque más bien en la perspectiva de multiplicar los propietarios, apartándose de las consignas oficiales que prometían el usufructo de la tierra para quien la trabajaba. Con ello se opusieron a la colectivización agraria radical y por cierto al monopolio estatal de la educación. De esta manera, el proyecto sinarquista consideraba un régimen social que garantizaba el desarrollo capitalista independiente en donde un gobierno autoritario conservador evitaba,

mediante las referidas reformas, el liderazgo social de los grupos revolucionarios radicales que ponían en tela de juicio la propiedad privada misma. El movimiento sinarquista sí mostró mayor articulación entre católicos políticos de la ciudad y el campo (entre sus miembros había pequeños propietarios, ejidatarios, aparceros, jornaleros, artesanos y trabajadores de industrias pequeñas) y la participación de cierta jerarquía eclesiástica por medio de una organización clandestina (denominada la Base), aunque nunca llegó a contar con el respaldo y la participación mayoritaria de los antiguos combatientes cristeros.

Los campesinos cristeros de la primera generación, y su jefatura militar, no poseían aún un programa socio-político, sólo nociones de justicia y un sentido de pertenencia que identificaba a su comunidad religiosa con la tierra natal, principios puestos a prueba en la defensa contra la agresión del considerado mal gobierno por sacrificar sus valores e instituciones tradicionales.

REFERENCIAS

- Arredondo, Martha Luz. 2005. *Mexicanidad versus Identidad Nacional*. México: Editorial de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Plaza y Valdés Editores.
- Azkue, Andrés. 2002. *La Cristiada. Los Cristeros Mexicanos (1926-1941)*. Barcelona: SCIRE, Balmes.
- Barbosa y Guzmán, Francisco. 1988. *La Iglesia y el Gobierno Civil*. Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco, Universidad de Guadalajara.
- Burrieza Sánchez, Javier. 2004, "Establecimiento, Fundación y Oposición de la Compañía de Jesús de España (Siglo XVI)". Pp. 49-106 en *Los Jesuitas en España y el Mundo Hispánico*, coordinado por Egidio Teófane. Madrid: Marcial Pons Editores, Fundación Carolina.
- Casanova, José. 1994. "El 'revival' político de lo religioso". Pp. 227-265 en *Formas Modernas de Religión*, editado por R. Díaz-Salazar, G. Salvador y F. Velasco. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. 2000. *Religiones Públicas en el Mundo Moderno*. Madrid: PPC Ediciones.
- Castells, Manuel. 1999. *La Era de la Información en Economía, Sociedad y Cultura*. Volumen III. México: Siglo XXI.
- Florescano, Enrique. 2004. *Etnia, Estado y Nación*. México: Taurus.
- Flori, Jean. 2004. *Guerra Santa, Yihad, Cruzada. Violencia y Religión en el Cristianismo y el Islam*. Granada: Ediciones Universidad de Granada, Universidad de Valencia.
- González, Antonio. 2003. *Reinado de Dios e Imperio. Ensayo de Teología Social*. Madrid: Editorial Sal Térrea.
- González, Fernando. 2001. *Matar y Morir por Cristo Rey. Aspectos de la Cristiada*, México: Plaza y Valdés, Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma de México.

- González Ramírez, Manuel. 1974. *Planes Políticos y Otros Documentos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, Serge. 1994. *La Guerra de las Imágenes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hamnett, Brian. 2001. *Historia de México*. Madrid: Cambridge University Press.
- Hastings, Adrian. 2000. *La construcción de las nacionalidades*. Madrid: Cambridge University Press.
- Huerta, Eduardo. 1992. "He aquí a vuestro Rey (Jn 19, 14). Estudio exegético-teológico de la realeza de Jesús en el Evangelio de Juan". *Anales de La Facultad de Teología* XLIII-2.
- Kaldor, Mary. 2001. *Las Nuevas Guerras. Violencia Organizada en la Era Global*. Barcelona: Tusquets.
- Knight, Alan. 1991. "Caudillos y Campesinos en el México Revolucionario, 1910-1917". Pp. 34-83 en *Caudillos y Campesinos en la Revolución Mexicana*, compilado por D. A. Brading. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 2005. *Revolución, Democracia y Populismo en América Latina*. Santiago: Ediciones Centro de Estudios del Bicentenario-Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Krauze, Enrique. 2005. *Biografía del Poder. Caudillos de la Revolución Mexicana*. México: Tusquets Editores.
- Lowy, Michael. 1999. *Guerra de Dioses. Religión y Política en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
- Marín, José. 2003. *Cruzada, Guerra Santa y Yihad. La Edad Media y Nosotros*. Valparaíso: Ediciones Instituto de Historia de la Universidad Católica de Valparaíso. Serie Monografías Históricas No. 15.
- Meyer, Jean. 2004a. *La Cristiada. 1-La Guerra de los Cristeros*. México: Siglo XXI Editores.
- . 2004b. *La Cristiada. 3- Los Cristeros*. México: Siglo XXI Editores.
- Molina, Beatriz y María José Cano. 2001. "La Paz desde la Diversidad Cultural y Religiosa". Pp. 293-313 en *La Paz Imperfecta*, editado por Francisco Muñoz. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Romero de Solís, José Miguel. 2006. *El Aguijón del Espíritu, Historia Contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, Colegio de Michoacán, Universidad de Colima, Archivo Histórico del Municipio de Colima.
- Sandoval, Luis María. 2001. *Nueve Siglos de Cruzadas. Crítica y Apología*. Madrid: Criterio Libros.
- Tam, Julio María. 1993. *Documentación sobre la Revolución en la Iglesia. La Seudo-Restauración*. Buenos Aires: Ediciones del Oeste.