

# CLAROSCUROS DE LA GUERRA CRISTERA

## LIGHTS AND SHADES OF CRISTEROS WAR

*RODRIGO RUIZ VELASCO BARBA*  
Universidad Panamericana (México)

**RESUMEN.** El conocimiento de la guerra cristera ha progresado tras la apertura y consulta por los historiadores de nuevos acervos durante las últimas décadas. El panorama resultante es el de un conflicto que ofrece claroscuros en cuanto a la participación de los católicos. Por un lado, la guerra cristera se debió a la resistencia popular y campesina frente a la secularización radical que promovieron los gobiernos de la Revolución mexicana. Desde otro ángulo, puede verse la actitud errática y ambivalente de buena parte del clero y la jerarquía eclesiástica, junto a un catolicismo político que pretendía acaudillar la rebelión para implantar un régimen con algunos importantes signos modernizantes.

**PALABRAS CLAVE.** Iglesia Católica. Guerra cristera. Secularización. Historiografía mexicana. Conflicto Iglesia-Estado.

**ABSTRACT.** Over the past few decades the knowledge of the Cristero War has progressed after the opening and consultation by historians of new document archives. The resulting image is that of a conflict that offers both lights and shadows regarding the Catholics' participation. On the one hand, the Cristero War was due to popular and peasant resistance to the radical secularization promoted by the governments of the Mexican Revolution. On the other hand, there was the erratic and ambivalent attitude of much of the clergy and the ecclesiastical hierarchy, together with a political Catholicism that sought to evade rebellion to implement a regime with some important modernizing signs.

**KEY WORDS.** Catholic Church. Cristero War. Secularization. Mexican historiography. Church-State conflict.

## 1. La cristiada en la memoria y en la historia

«[Los cristeros] carecieron de historia, como de justicia y de gloria»<sup>1</sup>.

Jean MEYER

A noventa y cinco años de haberse desencadenado la guerra cristera, pareciera definitivamente superado el silencio con el que, durante algún tiempo y desde las cúpulas del poder político –y eclesiástico–, se tendió a esconder bajo la alfombra el conflicto religioso en aras de una conciliación entre la Iglesia Católica y el Estado mexicano. No puedo trazar aquí un panorama exhaustivo del estado de la cuestión, pero lo cierto es que desde antaño circularon algunas versiones de los contendientes. Huelga extenderse en la prensa contemporánea del conflicto armado, la que a causa de su entusiasta partidismo o por la mordaza impuesta por el gobierno, típicamente identificó a los cristeros con meras gavillas de salteadores sin noble causa. Más tarde fueron saliendo de las

---

1. Jean MEYER, *La Cristiada, t. 1, La guerra de los cristeros*, 19ª ed., México, Siglo XXI Editores, 2001, p. 391.

imprentas otros relatos gubernamentales hostiles a los alzados, propalados por los propagandistas orgánicos y por algunos funcionarios de alto relieve en aquella época. Un ejemplo lo tenemos en el libro publicado en 1934 por el ex presidente Emilio Portes Gil, a la sazón Procurador General de la República, donde responsabilizaba al clero de provocar «una rebelión armada que si no llegó a poner en peligro, ni con mucho, la estabilidad del Gobierno, sí costó mucha sangre y grandes pérdidas sin provecho de nadie»<sup>2</sup>. Otro caso lo tenemos en 1967 con el político oficialista Silvano Barba González<sup>3</sup>, para quien esa guerra civil habría sido desatada directamente por el episcopado mexicano con la venia de Roma, para «derrocar el gobierno liberal y establecer otro a la medida de sus sectarias aspiraciones»<sup>4</sup>. La guerra cristera habría sido, según esta clase de discursos, «una insurrección de bandoleros fanáticos, so pretexto de que el Gobierno pretendía acabar con ese credo apostólico romano»<sup>5</sup>. Al sostén de los privilegios eclesiásticos, en otros relatos fueron aunados los intereses materiales de los latifundistas y la pequeña burguesía, como causa de la rebelión de campesinos manipulados. Tal puede ser, *grosso modo*, la narrativa de izquierda que incorpora muchos de los tópicos del anticlericalismo, o que tiende a explicar la historia en clave socioeconómica<sup>6</sup>.

Del otro lado de la colina, también es conveniente señalar que los cristeros procuraron mantener viva su memoria contra el silencio oficioso, incluyendo al eclesiástico, que cuando levantó la

---

2. Emilio PORTES GIL, *La lucha entre el poder civil y el clero*, 2ª ed., México, El Día en Libros, Sociedad Cooperativa Publicaciones Mexicanas, 1983, p. 121.

3. Durante la guerra cristera, fue gobernador interino de Jalisco y luego rector de la Universidad de Guadalajara. En la siguiente década, con el gobierno de Lázaro Cárdenas que enfrentó la segunda guerra cristera, se desempeñó como Secretario de Gobernación.

4. Silvano BARBA GONZÁLEZ, *La rebelión de los cristeros*, México, Talleres de Manuel Casas, 1967, p. 133.

5. *Ibid.*, p. 22.

6. Una versión más o menos concorde con este enfoque, insertada plenamente en el medio académico posterior en: Andrés FÁBREGAS PUIG, *La formación histórica de una región: Los Altos de Jalisco*, México, CIESAS, 1986.

cortina del ostracismo fue, a veces, para lamentar el «sacrificio estéril» al que supuestamente habían sido orillados los campesinos católicos por el desordenado ímpetu de los «radicales blancos»<sup>7</sup>. Con este cometido y sorteando serias dificultades, veteranos como Aurelio Acevedo se dieron a la tarea de publicar con afán vindicativo, entre 1952 y 1968, su visión de los acontecimientos en la revista *David. Órgano oficial de la Legión de Cristo Rey y Santa María de Guadalupe*. Desde entonces era claro que la lucha militar se replegaba al combate por la memoria. En esa trincherera cultural, como había ocurrido un cuarto de siglo antes empuñando las armas, el pequeño David con su honda en mano tampoco se amilanaba frente al Goliat estatal ni ante las muecas de la jerarquía eclesiástica conciliadora<sup>8</sup>.

Conviene notar otras empresas reivindicativas de la lucha de los cristeros en otras casamatas culturales, tales fueron, entre otras, la Editorial Rex-Mex y la Editorial Jus, la última dirigida por Salvador Abascal –otrora jefe del popular movimiento sinarquista– de 1948 a 1971, y a partir de 1972 en su remanente la Editorial Tradición, hasta su muerte en el ocaso del siglo XX<sup>9</sup>. Dentro de esa historiografía, que suele

---

7. Tesis defendida por un historiador conservador: Alberto María CARRERREÑO, *El Excmo. Rmo. Sr. D. Pascual Díaz y Barreto, Arzobispo de México*, México, Editorial Victoria, 1936. Este relato fue refutado, con mucha insistencia, en las páginas de *David*, por lo menos a partir de 1962. «[Sacrificio estéril]», *David* (México), n. 121 (1962), pp. 1-4; «El sacrificio estéril», *David* (México), n. 131 (1963), pp. 171-176.

8. La revista, que llevaba el mismo título del boletín de la Guardia Nacional Cristera en los años de lucha armada, se proponía «dar a conocer la vida, hechos y muerte ejemplares de quienes lo ofrecieron todo y todo lo sacrificaron en aras de ese ideal bendito que, condensado, ostentaron las Banderas de la Guardia Nacional: DIOS, PATRIA Y LIBERTAD», y asimismo «combatir y rectificar los errores que, de buena o de mala fe, se han venido divulgando sobre el Movimiento Cristero y sobre las personas que en él tomaron parte». *David* (México), n. 1 (1955), pp. 1 y 2.

9. El editor aseguró que se propuso «publicar cuanto documento y relato cristero se podía conseguir, lo mismo de don Miguel Palomar y Vizcarra, que de Anacleto el Grande, que de Luis Navarro Origel “el primer cristero”, que del Señor Canónigo Ochoa, que del Canónigo don David Ramírez, que de don Jesús Degollado Guízar, último general en jefe del ejército cristero». Salvador ABASCAL, *En legítima defensa y más en defensa del Papado*, México,

ser adjetivada como conservadora, destacaron, por mencionar algunas, las obras militantes de Miguel Palomar y Vizcarra y Antonio Rius Facius, quienes además se dieron a la tarea de reunir sus materiales en archivos de consulta imprescindible para los investigadores posteriores<sup>10</sup>. Este recuento quedaría muy incompleto si no hubiere también, como ahora doy pie, alguna alusión a la temática cristera, a favor o en contra, que, pese a las reticencias, cobró cierta presencia en la novela y la cinematografía mexicana<sup>11</sup>.

En relación con la historia profesional, en 1966 el estudio de la guerra cristera tuvo su pionera en Alicia Olivera Sedano<sup>12</sup>. En

---

Editorial Tradición, 1973, p. 32. Cabe añadir que, pese a su reivindicación de los cristeros y a su catolicismo intransigente, Abascal fue un acérrimo defensor de los «arreglos» de 1929. Salvador ABASCAL, *Lázaro Cárdenas, presidente comunista*, t. 1, México, Editorial Tradición, 1989, pp. 30 y ss. Una mirada de conjunto sobre el personaje en: Rodrigo RUIZ VELASCO BARBA, *Salvador Abascal: el mexicano que desafió a la Revolución*, México, Rosa María Porrúa Ediciones, 2014.

10. Miguel PALOMAR Y VIZCARRA, *El caso ejemplar mexicano*, 2ª ed., México, Editorial Jus, 1966. Enrique LIRA SORIA, *Miguel Palomar y Vizcarra. Católico militante (1880-1968)*, Guadalajara, Departamento de Estudios Históricos de la Arquidiócesis de Guadalajara/Dirección de Cultura del Ayuntamiento de Guadalajara, 2010. Antonio RIUS FACIUS, *México cristero. Historia de la ACJM*, México, Editorial Patria, 1960.

11. Bajo el seudónimo de Jorge Gram, el sacerdote David G. Ramírez publicó novelas como la muy difundida *Héctor* (1930), que abrió el telón para la publicación de otras varias de signo afín u opuesto. Quizás la mejor novela cristera sea, desde el punto de vista literario, la que publicó Antonio Estrada bajo el título de *Rescoldero* (1961). En este escrito, utilizaré en algunos epígrafes la novela *La sangre llegó hasta el río* (1990), del zacatecano Luis Sandoval Godoy. Para el abordaje de la cinematografía, consúltese: Jean MEYER y Ulises INÍGUEZ MENDOZA, *La Cristiada en imágenes: del cine mudo al video*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2006.

12. Esta investigación pionera, principalmente cimentada en la consulta del archivo de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, encuadra la guerra cristera como «una etapa más de la tradicional pugna que a partir de la Independencia se planteó entre los dos bandos en que se dividió nuestro país: el de los tradicionalistas y el de los progresistas». Si bien reconoce que el movimiento cristero fue popular, hay una tendencia a relativizar su importancia: «la rebelión de los cristeros no fue un movimiento tan fuerte que pudiera poner en grave peligro, en cualquiera de sus etapas,

1973 el entonces joven investigador francés, Jean Meyer Barth, publicó su investigación doctoral, hoy convertida en un gran clásico de tres tomos con el título general de *La Cristiada*. Meyer prestó un formidable servicio al conocimiento del conflicto, recurriendo a los archivos y bibliografía entonces disponibles y, sobre todo, gracias a la realización de entrevistas y encuestas con los supervivientes. Este historiador, que partía de un prejuicio adverso a los cristeros, acabó adoptando un «punto de vista favorable en un 100%»<sup>13</sup>. Su aportación tuvo la consecuencia de incorporar de lleno este episodio histórico a la discusión universitaria y académica, si bien esto no ocurrió de inmediato. La investigación que dio a la estampa contribuyó a deshacer el tabú de la guerra cristera, a costa de tiros y troyanos. No sólo contra las distorsiones gobiernistas, sino contra –a su parecer– la indebida apropiación de los cristeros por la Liga, cuya equiparación rechazó con energía<sup>14</sup>. Para Meyer, la guerra cristera fue la «respuesta a la persecución religiosa, un movimiento campesino, el más importante de toda la revolución [mexicana]», así como, también, significó «un movimiento de reacción contra “la revolución mexicana”, una revolución que proseguía la empresa modernizante del porfiriato, resucitando la cuestión de las relaciones de la Iglesia; frente a un anticlericalismo radical, sumario, brutal, se levanta el pueblo católico del campo, que toma las armas para defender su fe»<sup>15</sup>.

Con posterioridad, las investigaciones sobre el conflicto cristero no han hecho sino multiplicarse en una fiebre del apogeo, por obra de cronistas, tesis y catedráticos universitarios. Merecen un lugar destacado las publicaciones del historiador y sacerdote Juan González Morfín, cuyas contribuciones incluyen la discusión sobre la licitud de la guerra

---

incluso en la de su culminación, la estabilidad del gobierno establecido por la Revolución de 1910 ni la de las instituciones». Alicia OLIVERA SEDANO, *La guerra cristera. Aspectos del conflicto religioso de 1926-1929*, México, FCE, 2019, pp. 213 y 237.

13. Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 1, p. VIII.

14. *Ibid.*, p. 92.

15. *Ibid.*, pp. 387 y 389.



cristera desde la teología moral y el Magisterio de la Iglesia<sup>16</sup>. Puede rastrearse también una corriente de estudios que buscan encuadrar el conflicto en su dimensión internacional, ya sea en un panorama más amplio de contrarrevoluciones o al hurgar en las reacciones que motivó en la prensa y las fuerzas políticas del extranjero<sup>17</sup>. En las últimas décadas no han sido menores las valiosas aportaciones a consecuencia del hallazgo y explotación de vetas documentales, como son varios archivos nacionales y del extranjero. Dado el peso de la Casa Blanca y algunos prelados estadounidenses en la marcha y desenlace de la contienda, los acervos allende las fronteras mexicanas han ido revelando aspectos cruciales. Referentes en este renglón han sido, entre otras, las indagaciones del historiador Servando Ortoll y del propio Jean Meyer<sup>18</sup>. Por último, una muy prometedora línea de investigación se sigue de la desclasificación de los documentos relativos al pontificado de Pío XI en los archivos vaticanos, cuya exhumación debemos, entre otros, al joven historiador italiano Paolo Valvo<sup>19</sup>. De esta guisa, revisar la historiografía de la *cristiada* ha sido como descorrer un velo, cuyo movimiento va dejando progresivamente al descubierto del lector, que contempla atónito, el paisaje que suscita una andanada de nuevas preguntas e inquietudes.

---

16. Juan GONZÁLEZ MORFÍN, *La guerra cristera y su licitud moral*, México, Editorial Porrúa-Universidad Panamericana, 2009.

17. Luis RUBIO HERNANSÁEZ, *Contrarrevoluciones católicas de los chuanes a los cristeros (1792-1942)*, Zacatecas, Texere, 2017; Jean MEYER (comp.), *Las naciones frente al conflicto religioso en México*, México, Tusquets Editores, 2010.

18. Servando ORTOLL, *Catholic organizations in Mexico's national politics and international diplomacy (1926-1942)*, Phd. diss, in Columbia University, 1987; Jean MEYER, *La Cruzada por México. Los católicos de Estados Unidos y la cuestión religiosa*, México, Tusquets Editores, 2008.

19. Paolo VALVO, *Pío XI e la Cristiada. Fede, guerra e diplomacia in Messico (1926-1929)*, Brescia, Morcelliana, 2016.

## 2. El conflicto entre la Roca y el Leviatán

«Quizás sucede que fatalmente el católico atrae sobre sí la persecución, bajo todos los regímenes sociales. El bautismo trae implícita la vocación del martirio. El cristiano es un inconforme radical. No está destinado a la paz sino a la guerra, según está dicho desde el comienzo. Mientras más crece el poder del Estado, con más intensidad lo repudia el corazón del cristiano. En el conflicto eterno de César y Cristo, el cristiano sincero se siente antecesor, es decir, sospecha en el César, al Anticristo. El conflicto no se limita a México: es mundial»<sup>20</sup>.

José VASCONCELOS

Excede mi propósito efectuar ahora un recuento pormenorizado del proceso histórico de larga duración que fue el conflicto entre la Iglesia Católica y el Estado en México. No obstante, resulta necesario algún somero esbozo en tanto que la *cristiada* es inteligible como un medular episodio de esa dilatada tensión. Algunos historiadores –con inclusión de aquellos con tendencia conservadora– suelen llevar lejos su interpretación al remontar ese proceso de confrontación hasta la expulsión de los jesuitas en 1767. Es decir, como resultado de una ofensiva regalista de los ministros del monarca Carlos III. Dichas interpretaciones, a mi juicio actual, quizás no sopesen adecuadamente, por un lado, el anacronismo que implica hablar de un Estado propiamente dicho, es decir moderno, con la Monarquía católica –o Hispánica, si se desea– todavía subsistente a mediados del siglo XVIII<sup>21</sup>; por

20. José VASCONCELOS, *La Flama: los de arriba en la revolución, historia y tragedia*, México, Compañía Editorial Continental, p. 215.

21. Como dice un jurista y filósofo del Derecho: «es un error identificar la comunidad política intemporalmente considerada con el Estado». Ciertamente el Estado nace con la modernidad y tras el quiebre de la Cristiandad medieval, una transformación que fue consistentemente rechazada en las Españas hasta la revolución liberal. Miguel AYUSO TORRES, *¿Después*



otro lado, vinculado con lo anterior, a menudo no se reflexiona suficientemente en un aspecto diferenciante, esto es, que la comunidad política de entonces –pese a los estragos que produjera cierta Ilustración en la Monarquía Hispánica– no puede afirmarse que fuera anticatólica<sup>22</sup>.

Pienso, en cambio, que la contienda hunde profunda y directamente sus raíces en el siglo XIX, tras la secesión de Nueva España y el surgimiento de la moderna nación mexicana. Es en ese contexto donde el naciente Estado, empeñado en la construcción de una identidad nacional, quiso para sí mismo la vigencia del Regio Patronato sin atender al cometido primigenio de la concesión pontificia: la obligación de proteger y extender la fe católica. Esto es, el emergente Estado quiso controlar a la Iglesia, con el agravante de que, a menudo, en su territorio fueron imponiéndose gobiernos abiertamente hostiles al catolicismo: republicanos, liberales y jacobinos. Con el correr del siglo XIX, la Iglesia Católica recibió duros golpes que la redujeron a cierta impotencia económica y restaron su influjo político y social. Las victorias del liberalismo sobre los conservadores determinaron la promulgación y afianzamiento de la Constitución de 1857, de las Leyes de Reforma y, con todo ello, la llamada separación de la Iglesia y el Estado, que en realidad equivalía a la supeditación de la barca de Pedro ante el emergente Leviatán<sup>23</sup>.

Pese a los más lejanos antecedentes, que en otro contexto hubiera sido imperativo precisar, enclavará la guerra cristera en el proceso de la Revolución mexicana iniciado en 1910 con la

---

*del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*, Guadalajara, Folia Universitaria, 2003, pp. 18 y ss.

22. Algunos historiadores admiten a la sazón una divergencia entre los intereses de la corona y la Iglesia Católica, pero no una franca oposición. Nancy FARRISS, *La Corona y el clero en el México colonial 1579-1821*, México, FCE, 1995, p. 98.

23. Ya entonces entre 1873 y 1876, como respuesta al anticlericalismo del gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada, consecuente con las Leyes de Reforma, se dio una respuesta popular, principalmente en el estado de Michoacán, que será conocida como «la guerra de los religioneros». Ulises ÍÑIGUEZ MENDOZA, «¡Viva la religión y mueran los protestantes!». *Religioneros, catolicismo y liberalismo: 1873-1876*, Tesis para optar al grado de Doctor en Ciencias Sociales en El Colegio de Michoacán, 2015.

liquidación de la *pax porfirica*. El dictador Porfirio Díaz, vieja figura del ejército republicano contra la intervención francesa y el II Imperio, artífice de la consolidación del régimen liberal, basaba la estabilidad de su obra en el equilibrio entre las facciones y en su calidad de árbitro supremo de la liza política. Ante la Iglesia Católica, sobre todo a partir de 1890, había jugado la baza de una relativa conciliación, atenuando la aplicación de las Leyes de Reforma –siempre amenazantes a la manera de una espada de Damocles– a condición de que los católicos no hicieran oposición política. Este moderantismo fue también un elemento central para lograr la pacificación del país. Con todo, el tiempo del *porfiriato* coincidió con la publicación de encíclicas como *Rerum novarum* (1891), del papa León XIII, cuya recepción en México estimuló la generación de un dinámico catolicismo social<sup>24</sup> –inspirado en las experiencias europeas y, quizás, sobre todo en la alemana frente al *Kulturkampf* de Bismarck– que sólo se volvió abiertamente político tras la caída de Porfirio Díaz, con la fundación del Partido Católico Nacional en mayo de 1911<sup>25</sup>. El signo del Partido Católico fue el de la definitiva aceptación de la República y la exaltación democrática. La agrupación contendió en las elecciones, pretendió modificar por la vía legal las Leyes de Reforma y suministrar a la sociedad, mediante sus iniciativas de ley, los principios del catolicismo social. Todo esto en el marco de un régimen liberal-democrático y en colaboración con su principal figura: el líder revolucionario Francisco Ignacio Madero.

Pese a los notables éxitos electorales que cosechó en la región centro-occidente de México, la historia del Partido Católico fue tan trágica como breve. Un sector en la órbita del partido

---

24. La referencia obligada en este tema es: Manuel CEBALLOS RAMÍREZ, *El catolicismo social: un tercero en discordia, Rerum Novarum, la «cuestión social» y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México, 1991.

25. Un hombre de Iglesia –futuro obispo de Querétaro– e historiador explicaba en 1915 el nacimiento de dicho partido: «necesitábamos que el gobierno [...] no fuera un enemigo [...] ni un tolerante cuyos favores cuyos favores pendiesen de su querer, sino que fuera todo lo que debe ser, el guardián y protector de los derechos de todos». Francisco BANEGAS GALVÁN, *El porqué del Partido Católico Nacional*, México, Editorial Jus, 1960, p. 32.

fue tornándose opositor a la revolución maderista, al grado de simpatizar con los cuartelazos que acabaron con Madero y luego encumbraron al general Victoriano Huerta<sup>26</sup>. Entonces el Partido Católico sucumbió entre dos fuegos: por un lado, confrontado con el gobierno de Huerta y, por otro, proporcionando el *casus belli* para una persecución religiosa que, desde entonces y a ráfagas, desataron las fuerzas revolucionarias con el pretexto de un contubernio entre la Iglesia Católica, el Partido Católico y la usurpación huertista. En particular fueron los carrancistas quienes, entre 1913 y 1914, comenzaron con el asesinato de algunos sacerdotes, destierro de obispos, profanaciones y expolio de bienes eclesiásticos<sup>27</sup>. Después de vencer en la disputa entre las facciones revolucionarias, Carranza convocó a un congreso constituyente conformado con una mayoría de «masones o liberales»<sup>28</sup>, en cuyo texto quedó reflejada una profunda aversión a la Iglesia Católica al prevalecer en su redacción los elementos radicales sobre los moderados.

La Constitución de 1917, promulgada en Querétaro bajo el auspicio de las fuerzas armadas carrancistas, refrendaba o agravaba artículos hostiles al catolicismo de la legislación liberal decimonónica. Entre los más relevantes de sus puntos cabe mencionar el artículo tercero, que declaró la obligatoriedad de la educación laica junto con la prohibición de que «ninguna corporación religiosa, ni ministro de algún culto, podrán establecer o dirigir escuelas de instrucción primaria»; el artículo quinto, impedía el establecimiento de órdenes monásticas; el artículo décimo tercero, conllevaba la inexistencia del fuero eclesiástico; el vigésimo cuarto, restringía las celebraciones religiosas y actos de culto a

---

26. Véase el siguiente testimonio, en Eduardo J. CORREA, *El Partido Católico Nacional y sus directores*, Ciudad de México, FCE, 1991. Puede consultarse también el siguiente estudio: Laura O'DOHERTY, *De urnas y sotas: el Partido Católico Nacional en Jalisco*, México, CONACULTA, 2001.

27. Berta ULLOA, «La lucha armada, 1911-1920», en AA. VV., *Historia general de México*, v. 4, 2ª ed., Ciudad de México, México, 1977, p. 99.

28. Patricia GALEANA, «La Masonería y la Constitución de 1917», en Manuel JIMÉNEZ GUZMÁN (cord.), *Influencia de la masonería en la Constitución de 1917*, Ciudad de México, Secretaría de Cultura-Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 2016, p. 21.

los templos o al domicilio de los particulares bajo la condición de que «no constituyan un delito o falta penados por la ley», y además los actos de culto público debían sujetarse siempre a «la vigilancia de la autoridad»; el vigésimo séptimo, declaraba que «las asociaciones religiosas llamadas iglesias [...] no podrán en ningún caso tener capacidad para adquirir, poseer o administrar bienes raíces, ni capitales impuestos sobre ellos», y remachaba que aquellos bienes que a la sazón estuvieran en su poder, ya fuere «por sí o por interpósita persona entraran al dominio de la Nación», asimismo, la beneficencia pública o privada quedaban vedadas para las corporaciones o instituciones religiosas y para sus ministros de culto; el quincuagésimo quinto, exigía que los «ministros» no pudieran ser elegidos para ocupar una curul en el Congreso; el centésimo trigésimo artículo, por último, asentaba que correspondía a «los Poderes Federales ejercer en materia de culto religioso y disciplina externa, la intervención que designen las leyes», se desconocía la personalidad jurídica de las iglesias y los ministros de culto se veían obligados a registrarse como profesionales y condicionar su ejercicio a las leyes vigentes. Serían las Legislaturas de los Estados las encargadas de determinar «el número máximo de los ministros de cultos», a quienes se negaba el derecho al voto y a criticar las leyes o a las autoridades, en público o en privado. Por este mismo artículo, la prensa confesional tenía vedado «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», y quedaba igualmente prohibida la formación de agrupaciones políticas que usaran una denominación religiosa<sup>29</sup>. Como sostiene un acucioso historiador, «la intención clara y precisa fue legislar para restringir las posibilidades de acción de la Iglesia católica»<sup>30</sup>.

---

29. «Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos», *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Provisional de la República Mexicana* (México), n. 30 (1917), pp. 149-161. Texto disponible desde internet en: [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/cpeum/CPEUM\\_orig\\_05feb1917.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/cpeum/CPEUM_orig_05feb1917.pdf)

30. Miguel ROMERO DE SOLÍS, *El aguijón del espíritu*, 2ª ed., México, IMDOCOC-El Colegio de Michoacán-Universidad de Colima-Archivo Histórico del Municipio de Colima, 2006, p. 248.

La reacción del episcopado ante la Constitución de 1917 no se hizo esperar, dando lugar a una protesta colectiva en el mismo año de su promulgación en Querétaro<sup>31</sup>. Ante semejante legislación los católicos mexicanos se aprestaron a la defensa mediante una reorganización que pusiera remedio a la desbandada que siguió al naufragio del Partido Católico, con la fundación de sociedades secretas –o reservadas si se prefiere<sup>32</sup>–, el apoyo a nacientes partidos políticos de oposición, la aparición de movimientos cívico-políticos y el sindicalismo católico. En algunos de estos grupos era bien visible una radicalización de métodos y objetivos, como respuesta al exaltado jacobinismo de los revolucionarios en el poder.

Al iniciarse la década de 1920, una vez liquidado Carranza y tras la revolución de Agua Prieta, asumió las riendas del Estado el llamado «grupo Sonora»<sup>33</sup>, a la manera de una diarquía encabezada por los generales Álvaro Obregón (presidente de 1920 a 1924) y Plutarco Elías Calles (de 1924 a 1928). De acuerdo con José Vasconcelos quienes pertenecían a este grupúsculo frecuentemente destacaban por una mentalidad que denominaba «pochismo», caracterizada por su sello modernizante, admirador e imitador de la cultura estadounidense, además exaltadora del dinámico y emprendedor norte mexicano en contraposición con los más tradicionales centro y sur del país. En sus palabras, el pochismo

---

31. Véase: Carmen José ALEJOS GRAU, *Una historia olvidada e inolvidable. Carranza, Constitución e Iglesia Católica en México (1914-1919)*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2018, pp. 79 y ss.

32. En 1915 fue creada, por Luis María Martínez, la Unión de Católicos Mexicanos, mejor conocida como «la U». «Su objetivo era destruir el Estado posrevolucionario a través de una acción piramidal, discreta y eficaz, basada en celdas diminutas (cinco miembros más un asesor espiritual). Mediante su acción sobre líderes seleccionados, la U pretendía incidir en la vida política de carácter local, regional y nacional». Yves SOLIS NICOT, «La U, un acercamiento desde los archivos vaticanos y mexicanos», en Yves SOLIS NICOT (coord.), *Sociedades secretas clericales y no clericales en México en el siglo XX*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 2018, p. 55.

33. Una parte importante del nuevo grupo dirigente era oriundo de ese estado fronterizo, del noroeste mexicano.

colaboraba en «la disolución latina para la ocupación sajona»<sup>34</sup>. De acuerdo con esta ideología nacionalista y revolucionaria, se redescubría el pasado precortesiano y se promovía el desdén por el legado hispánico. El proyecto político de los sonorenses tendía a ver en la Iglesia Católica un obstáculo a remover en la ruta hacia el progreso. Calles, años antes de ocupar la presidencia, como gobernador de Sonora, había expulsado a todos los sacerdotes de su estado, y en 1936, en la hora de su decadencia, se jactaba de que su «única conexión con la religión y con la Iglesia» había sido hurtar los «centavos de las limosnas para comprar golosinas» cuando era un niño y tocaba las campanas del templo<sup>35</sup>. El grupo en el poder conformaba una ínfima minoría en oposición a las tradiciones y convicciones católicas de la inmensa mayoría del pueblo mexicano<sup>36</sup>. El periodista italiano Marco Appelius, invitado a México por Calles, definió por esos días al país como «un feudo de la II Internacional social masónica, gobernado por un Herriot en botas de montar de general mexicano»<sup>37</sup>. Cabe añadir que este juicio fue compartido por el papa Pío XI en febrero de

---

34. José VASCONCELOS, *La Tormenta*, en *Memorias*, t. I, México, FCE, 1983, p. 513.

35. Plutarco Elías Calles en entrevista con José C. Valadés, citado por Juan GONZÁLEZ MORFÍN, «¿Calles católico?», *Boletín Eclesiástico. Órgano oficial de la Arquidiócesis de Guadalajara* (Guadalajara), n. 8 (2019), p. 24.

36. José Vasconcelos refiere que Dwight Morrow, el embajador estadounidense, le reconoció: «No es el primer caso en la historia en que una banda de forajidos bien armados se impone por toda una generación o por varias a toda una nación que está desarmada [...]». José VASCONCELOS, *El proconsulado*, 4ª ed., Ciudad de México, Editorial Jus, 1958, p. 141. También citado en: Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 2, *El conflicto entre la Iglesia y el Estado, 1926-1929*, 13ª ed., Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 2012, p. 167. No deja de ser interesante que personajes dentro del propio grupo revolucionario y oficialista reconocieran abiertamente que los católicos y conservadores conformasen una mayoría a través de la historia de México, y los revolucionarios una minoría triunfante, por su «vigor espiritual, la virtud ideológica», capaz de sobreponerse a la mera «fuerza material». Silvano BARBA GONZÁLEZ, *La rebelión de los cristeros*, cit., p. 185.

37. Citado por Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 2, cit., p. 169.



1932, según fue revelado por la publicación de papeles privados de Benito Mussolini<sup>38</sup>.

### 3. El camino de la guerra

«Cuénteles de nuestro asombro. De la rabia que nos envenenó eso que dicen que es el alma, cuando vimos el uso que hacían aquellos hombres de nuestro santo templo. Cuando nos horrorizábamos de divisar el piso estampado de orines y de estiércol de las bestias y oíamos las risotadas de los otros animales, los uniformados de verde olivo. Diciendo chistes y burlándose de las cosas sagradas que no deben pronunciarse sino hincado de rodillas o con el sombrero en la mano»<sup>39</sup>.

Luis SANDOVAL GODOY

Los nacional-revolucionarios aspiraban a la construcción de un Estado fuerte, que generase «orden y progreso», acompañado de la exacerbación del discurso anticlerical y el auspicio del protestantismo en México. Luego las palabras fueron cristalizándose en otras acciones concretas, como fue el intento de generar un cisma religioso en 1925 durante la presidencia de Calles. El Estado parecía dispuesto a desatar una ofensiva a gran escala contra la Iglesia Católica. En el mes de febrero un centenar de personas relacionadas con la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM), sindicato oficialista encabezado por Luis Napoleón Morones, y entre ellos algunos miembros de la Orden de los Caballeros de Guadalupe –fundada para oponerse a los de

---

38. El papa hablaba de un «triangolo dolente che aumenta il nostro dolore: il Messico, paese infeudato totalmente alla Massoneria; la Spagna dove lavorano bolscevismo e Massoneria, e la Russia che procede nella sua opera discristianizzazione di quel popolo». Pio XI, citado en Paolo VALVO, *Pio XI e la Cristiada*, cit., pp. 28 y 29.

39. Luis SANDOVAL GODOY, *La sangre llegó hasta el río*, Guadalajara, Secretaría de Cultura-Gobierno del Estado de Jalisco, 2012, p. 134.

Colón–, tomaron por asalto el templo de la Soledad, en la capital de la República. Ahí fundaron, con el concurso del sacerdote José Joaquín Pérez Budar, nacionalista y masón, la Iglesia Católica Apostólica Mexicana<sup>40</sup>. Si bien las adhesiones de sacerdotes a la nueva iglesia fueron muy escasas, esta maniobra provocó un efecto en cadena que al año siguiente desembocó en la lucha armada. Para mayor alarma de los católicos, al poco tiempo tanto la iglesia cismática como la reglamentación del artículo 130 constitucional fueron promovidos en otros estados como Tabasco, entonces bajo la férula del cacique revolucionario Tomás Garrido Canabal, estableciéndose que los sacerdotes que resultaran admitidos por la ley deberían cumplir con requisitos tales como la nacionalidad mexicana y ser casados<sup>41</sup>.

Con motivo del intento de cisma, que contaba con el beneplácito del gobierno callista, en marzo de 1925 fue fundada la Liga Nacional de Defensa Religiosa –luego cambió a Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, y finalmente a Liga Nacional Defensora de la Libertad– con el fin de unificar las dispersas asociaciones católicas<sup>42</sup> y «detener al enemigo y reconquistar

40. Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 2, cit., p. 148. En esta iglesia nacionalista, en las misas la consagración tenía lugar con tortillas y mezcal. Servando ORTOLL, *Catholic organizations*, cit., p. 3. A juicio de un investigador especializado en este episodio: «Calles echó a andar [este] movimiento cismático con Pérez Budar a la cabeza, para amedrentar tanto al papa como al episcopado mexicano» y «jamás tuvo la intención de llegar más lejos». Mario RAMÍREZ RANCAÑO, *El patriarca Pérez: la Iglesia católica apostólica mexicana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 2006, p. 364.

41. Sobre las características generales del proyecto revolucionario en esa entidad: Carlos MARTÍNEZ ASSAD, *El laboratorio de la Revolución: el Tabasco garridista*, México, Siglo XXI Editores, 1979; Salvador ABASCAL, *Tomás Garrido Canabal. Sin Dios, sin curas, sin iglesias, 1919-1935*, México, Editorial Tradición, 1986. En Tabasco se reanudaría el culto religioso hasta 1938, después de una audaz movilización de los católicos dirigida por un agente de la sociedad secreta católica llamada Legiones. Salvador ABASCAL, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*, 2ª ed., México, Editorial Tradición, 1985.

42. Al inicio coincidieron en la Liga: Asociación Católica de la Juventud Mexicana, Federación Arquidiocesana del Trabajo, Adoración Nocturna, Unión de Damas Católicas, Caballeros de Colón, Congregación Mariana, entre otras. El nacimiento de la Liga partía de un proyecto confeccionado



la libertad religiosa y las demás libertades que se deriven de ella», las que «nadie en una República democrática, puede poner en tela de juicio». Estas eran fundamentalmente la libertad de enseñanza, el derecho común para los ciudadanos católicos, para la Iglesia y los trabajadores católicos. El lema de la organización era el mismo del extinto Partido Católico Nacional: Dios, Patria y Libertad. Asimismo, su emblema se inspiraba en el pasaje veterotestamentario que describía al ejército israelita con sus trompeteros durante el asedio de la aparentemente inexpugnable ciudad de Jericó<sup>43</sup>. Dice Jean Meyer que la Liga «se convirtió inmediatamente en un movimiento político, llevada por los acontecimientos y embriagada por un crecimiento prodigioso». Sin embargo, a diferencia de su antecesor —el Partido Católico—, «pasó de la defensiva a la ofensiva, con la intención firme de tomar el poder y ejercerlo por entero [...] instruida por diez años de gobiernos exclusivistas, afirmó un radicalismo intransigente»<sup>44</sup>.

Pese a que la Liga vislumbraba la posibilidad de la lucha armada, al principio su acción se canalizó legal y pacíficamente. En enero de 1926, se expidió a nivel federal la ley reglamentaria del artículo 130°, por el que el gobierno desconoció a la jerarquía eclesiástica y dispuso la necesidad de un entendimiento, respecto al culto y la disciplina interna, directamente con los ministros o personas interesadas. Asimismo, agravados fueron los obstáculos a la admisión de ministros de culto porque se añadió, al requisito de ser mexicano por nacimiento, el complemento de ser vástago de padres mexicanos. Para aumentar la gravedad de lo anterior, se exigió a los sacerdotes su registro ante las autoridades para poder ejercer su ministerio y que pidieran permiso al gobierno si deseaban mudarse de parroquia o ciudad. El historiador Juan González Morfin traduce lo que estaba en juego: «De obede-

---

por el jesuita francés Bernardo Bergöend, impulsor del catolicismo social en México. Una biografía de este importante personaje, en: Andrés BARQUÍN Y RUIZ, *Bernardo Bergöend. S. J.*, México, Editorial Jus, 1968.

43. «Cómo nació la Liga, su Escudo y su Lema», *David* (Ciudad de México), n. 109 (1961), pp. 198 y 199. Véase también el manifiesto y programa de la organización, comunicado por uno de sus artífices: Miguel PALOMAR Y VIZCARRA, *El caso ejemplar mexicano*, cit., pp. 143-152.

44. Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 1, cit., p. 50.

cer estas prescripciones, el clero aceptaría como facultad de la autoridad civil la posibilidad de determinar su jurisdicción y, sobre todo, quedaría sujeto a ejercer su ministerio sólo y donde lo deseara el gobierno»<sup>45</sup>. Pocos días después, Calles también dispuso la reforma al Código Penal que definiera las sanciones a los infractores, con inclusión de las autoridades omisas. Estos cambios fueron finalmente publicados en julio de 1926. Ante tal panorama, comenta Meyer el parecer general: «Todo el mundo sabía que la aplicación literal de la ley significaba el final de la Iglesia»<sup>46</sup>. Tampoco debe extrañar que, en el Vaticano, cuando la curia romana se reunió para analizar y decidir sobre la ruta a seguir en México, el cardenal Tomasso Pio Boggiani encontrara sendos paralelismos con la Francia revolucionaria de 1790 y su voluntad de escindir al clero en constitucionales y romanos<sup>47</sup>.

Desde Roma, en febrero de 1926 el papa Pio XI condenó las leyes mexicanas en su carta *Paterna Sane*, y la Liga organizó a mediados de julio, con aprobación de sus obispos, un boicot con el fin de presionar económicamente al gobierno y obligarlo a recular. Además, una campaña invitó a los padres de familia para que se abstuvieran de enviar a sus hijos a las escuelas oficiales. Pese al relativo éxito de tales medidas, el gobierno no se doblegó. El episcopado mexicano, por su parte, había protestado ante la agresión gubernamental y por conducto de una Carta Pastoral Colectiva de abril de 1926 cerró filas con el célebre «*non possumus*». Ante esta situación, el propio Calles había respondido que a los obispos que no les quedaba sino dos caminos: las cámaras o las armas. Luego, en septiembre, una petición de reconsideración de los obispos –acompañada por una colecta de dos millones de firmas organizada por la Liga– resultó rechazada por el Congreso bajo el argumento de que, al no aceptar la Constitución de 1917, los prelados habían perdido la ciudadanía mexicana<sup>48</sup>.

45. Juan GONZÁLEZ MORFÍN, *La guerra cristera y su licitud moral*, cit., p. 101.

46. Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 2, cit., p. 163.

47. Paolo VALVO, *Pio XI e la Cristiada*, cit., pp. 223 y 224.

48. Juan GONZÁLEZ MORFÍN, *Los obispos y la persecución religiosa en México (1926-1929)*, México, Universidad Panamericana, 2013, p. 97.



Debe decirse que la unanimidad de la jerarquía eclesiástica mexicana en su rechazo a la «ley Calles» disimulaba una profunda división a la hora de decidir cuál era la mejor manera de abordar el problema. Algunos prelados preferían adoptar una resistencia a ultranza y otros apostaban por la moderación. Hasta hace poco tiempo, los historiadores especialistas creían que el episcopado en su gran mayoría había acordado la suspensión de cultos como una forma extrema de protesta frente al gobierno. Sin embargo, las recientes investigaciones de Paolo Valvo dejan ver que en realidad fue una minoría de obispos intransigentes la que, con su predominio en el Comité Episcopal y con el empuje de un grupo de jesuitas, presentaron esa decisión al Papa como una determinación compartida con la mayoría de sus pares<sup>49</sup>. El Papa reiteró su condena de las leyes mexicanas y aprobó la determinación que le fue presentada como fruto de un consenso del episcopado mexicano. En noviembre de 1926, Pio XI denunciaba la persecución religiosa ante el mundo católico en su encíclica *Iniquis afflictisque*.

¿Por qué los obispos mexicanos decretaron la suspensión del culto como una medida contra la ley Calles? Juan González Morfín explica que «una medida tan radical tenía antecedentes en la historia reciente del país, pues se había utilizado como medio de presión en cinco de los estados en lo que se había establecido una legislación antirreligiosa»<sup>50</sup>. En la gran mayoría de esos estados, la suspensión había conseguido el retroceso de la embestida antirreligiosa. No obstante, para Calles la suspensión de las Misas habría de tener un efecto contraproducente para la Iglesia Católica, tal y como confesara al diplomático francés Ernest Lagarde: «cada semana que transcurra sin ejercicios religiosos hará perder a la religión católica el 2% de sus

---

49. Paolo VALVO, *Pio XI e la Cristiada*, cit., pp. 216-227. Concluye el mismo autor: «Le carte d'archivio, in definitiva, mostrano che la decisione di sospendere il culto, lungi dal rispecchiare il reale parere della maggior parte dell'episcopato, fu opera di una minoranza intransigente disposta a tutto pur di raggiungere il suo obiettivo, se necessario anche a mettere la santa sede davanti al fatto compiuto». *Ibid.*, p. 229. Cfr. Alicia OLIVERA SEDANO, *La guerra cristera*, cit., pp. 102 y 103; Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 2, cit., pp. 264 y 265.

50. Juan GONZÁLEZ MORFÍN, *La guerra cristera y su licitud moral*, cit., p. 109; Paolo VALVO, *Pio XI e la Cristiada*, cit., p. 207.

fieles»<sup>51</sup>. Por lo pronto, el gobierno decidió interpretar todo esto como una provocación, reaccionó ordenando a las autoridades municipales que cerraran los templos, que en ningún caso regresaran las iglesias y edificios anexos a comités de vecinos que pudiera estar relacionada con el clero, y que se realizaran exhaustivos inventarios de lo que se hallare en éstos. Además, otra respuesta fue que la práctica privada del culto quedó proscrita<sup>52</sup>. Entretanto se multiplicaron las detenciones de sacerdotes y las expulsiones de obispos. El pueblo católico vio, en el procedimiento seguido por el gobierno, una profanación y el resultado fue la guerra. Para el historiador Jean Meyer, la consecuencia inmediata a dicha medida fue, salvo algunas excepciones, algo inesperado tanto por el régimen como por la jerarquía eclesiástica: a partir de agosto de 1926 comenzaron a producirse una serie de espontáneos levantamientos armados, sobre todo de católicos campesinos, como reacción a la persecución religiosa. Comenzaba así una lucha asombrosa por la asimetría de los contendientes.

#### 4. David contra Goliat

«Jamás un movimiento insurreccional ha tenido contra él, en México, un ejército tan fuerte como el que puso en pie el general [Joaquín] Amaro, a pesar de todos sus defectos, ni un gobierno tan firmemente apoyado por los Estados Unidos (ayuda financiera, policiaca y militar y apoyo político); jamás un movimiento insurreccional ha tenido, con tan pocos medios, tantos partidarios animados por tanta perseverancia»<sup>53</sup>.

Jean MEYER

---

51. Lagarde anotó en sus comentarios a esta declaración que Calles le había hecho el 26 de agosto de 1926: «Estaba decidido a terminar con la Iglesia y a desembarazar de ella a su país de una vez por todas. Por momentos, el presidente Calles, pese a su realismo y a su frialdad, me dio la impresión de abordar la cuestión religiosa con un espíritu apocalíptico y místico». Ernest Lagarde, citado en Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 1, cit., p. 8.

52. Paolo VALVO, *Pío XI e la Cristiada*, cit., p. 233.

53. Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 3, *Los cristeros*, 3ª ed., México, Siglo XXI Editores, 2012, p. 259.



Tampoco es éste el lugar para una completa relación de los hechos militares. Basta con un breve abordaje, con la intención de esbozar lo más indispensable de la contienda. Desde agosto de 1926, los tumultos, motines y alzamientos populares fueron agregándose por la geografía mexicana, y en especial en la región centro-occidente. «Llegó la guerra y llameó como un fuego en un pinar, saltando de árbol en árbol, pareciendo extinguirse a medida que avanzaba, para aumentar después en profundidad, tras el espectacular incendio que no hace más que chamuscar el bosque», narra Meyer<sup>54</sup>. Al inicio, no obstante, se trataba de llamaradas que difícilmente podían significar una verdadera amenaza para el gobierno. Reinaba la desorganización y cada grupo de quienes comenzaban a ser llamados despectivamente como «cristeros»<sup>55</sup>, por el ejército federal, emprendía la lucha en solitario, aisladamente, muchas veces sin comunicación o noticia alguna de otros rebeldes. La Liga, que hasta entonces había contado en general con el apoyo de los obispos, vislumbró la oportunidad de encabezar la insurrección, derribar al gobierno de Calles y tomar el poder<sup>56</sup>. En su afán, logró convencer a diversas organizaciones católicas de la conveniencia de una rebelión armada, con inclusión de la nutrida Unión Popular, imponiéndose a las reticencias de su líder Anacleto González Flores<sup>57</sup>. El levantamiento general fue proyectado por la Liga para enero de 1927. Esta organización,

---

54. *Ibid.*, p. 5.

55. Según un historiador cercano a la Liga, a su vez basado en estudios de Carlos Sánchez Navarro, los primeros *cristeros*, así llamados por sus antagonistas los liberales, fueron guerrilleros católicos que colaboraron con el Ejército Conservador durante la guerra de Reforma, de 1858 a 1861. Andrés BARQUÍN Y RUIZ, «Los primeros cristeros en mil ochocientos 75», *David* (México), n. 169 (1966), pp. 18-20.

56. Otra explicación desarrolla uno de sus dirigentes, según esto, el objetivo de la Liga habría sido «la destrucción de los úcuses anticatólicos» y, sólo en caso de ameritarlo, «estábamos obligados a obrar sin perder de vista que quizá el satánico ofuscamiento de los déspotas fuera en tal forma ciego, que les impidiera dar un paso atrás, impeliendo así a los católicos en armas a derrocarlos para sustituirlos por un Gobierno Legítimo». Miguel PALOMAR Y VIZCARRA, *El caso ejemplar mexicano*, cit., pp. 177 y 178.

57. En abril de 1927, el hoy beato Anacleto González Flores fue torturado y asesinado por agentes del gobierno.

fundamentalmente de clase media y urbana, se dejó llevar por un optimismo fantástico. Sus expectativas eran las de un triunfo rápido gracias al apoyo que esperaban ingenuamente recibir de los católicos ricos de Estados Unidos –incluyendo al famoso petrolero William Buckley–, los que, creían, donarían ingentes cantidades de dinero para la causa e influirían a su favor ante la Casa Blanca<sup>58</sup>. El titular de la Jefatura Civil Suprema de los rebeldes, nombrado así por la Liga, el escritor René Capistrán Garza, se desplazó al país vecino y casi nada pudo conseguir: la Liga había edificado sobre arena, o dibujado «castillos en el aire» como cuenta Meyer<sup>59</sup>. Los cristeros no consiguieron en Estados Unidos las armas ni los dólares que necesitaban para vencer a sus enemigos. Lejos de eso, la realidad fue justo la contraria: Washington dio el espaldarazo a Calles y le proveyó de todo lo necesario para sostenerse. El gobierno de Estados Unidos consideraba que Calles era el «hombre fuerte» capaz de dar a México estabilidad y cumplir con sus compromisos financieros<sup>60</sup>.

En general, los historiadores profesionales se muestran muy críticos con la Liga. Esta organización habría sido incapaz de coordinar a los cristeros, de suministrarles armas, municiones y otros servicios necesarios. En su determinación de controlar la rebelión incluso habría entorpecido, cuando no impedido, la labor de otras organizaciones católicas, paralelas, que cumplían de manera más eficaz con las tareas de auxilio a los cristeros, como «la U» o las Brigadas Femeninas Santa Juana de Arco<sup>61</sup>. Uno

---

**58.** Con toda probabilidad, estas expectativas fueron alimentadas por la crisis que, entre 1925 y 1926, atravesaron las relaciones entre los gobiernos de Estados Unidos y México a causa de la cuestión petrolera.

**59.** Pese a las gestiones de Capistrán Garza, fue el obispo Pascual Díaz, a la sazón conciliador, quien sabotó con éxito las tentativas del escritor liguero para obtener apoyo de los acaudalados católicos estadounidenses. Servando ORTOLL, *Catholic organizations*, cit., pp. 76-78.

**60.** Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 1, cit., pp. 74-82.

**61.** *Ibid.*, pp. 84-86, 91-92. Las Brigadas Femeninas Santa Juana de Arco, fundadas en junio de 1927 por Luis Flores González y María Goyaz, contaban con un organigrama piramidal, paramilitar, donde fueron encuadradas hasta 25.000 mujeres a lo largo de la guerra mediante un juramento de secreto y obediencia. Aunque era interclasista, la mayoría fueron reclutadas entre las trabajadoras. Su organización atendía diversas necesidades

de los pocos aciertos de la Liga habría sido convencer al general Enrique Gorostieta Velarde para que aceptase el mando militar de Los Altos de Jalisco a mediados de 1927 y luego la jefatura suprema del movimiento cristero, a partir de octubre de 1928<sup>62</sup>. Fue bajo su inteligente dirección –había sido brillante militar de carrera en el ejército porfirista y luego al servicio de Huerta– que la rebelión, tras consolidarse a mediados de 1927, pudo aumentar su combatividad y representar un serio adversario para el ejército federal en las regiones donde tuvo mayor apoyo y actividad<sup>63</sup>.

A pesar de sus esfuerzos, en términos materiales la lucha era desigual: el ejército federal, mejor equipado, aunque con moral más baja, osciló entre 70.000 y 80.000 efectivos, a los que hay que sumar una tropa auxiliar de aproximadamente 30.000 hombres, entre ellos los agraristas como «carne de cañón»<sup>64</sup>. Dado que con frecuencia se trataba de un ejército de leva, un problema crónico eran las deserciones. En ocasiones los mandos militares actuaron conforme a una lucha religiosa, así –cuenta Meyer– el general Eulogio Ortiz fusilaba a uno de sus soldados por llevar al cuello un escapulario, y otro oficial, el coronel «Mano negra», en Cocula, arengaba a sus tropas con el grito de «¡Viva Satán!»<sup>65</sup>. La estrategia del ejército cuyo comandante en jefe era el general

---

de los cristeros: información, comunicación, amunicionamiento, servicios médicos, refugio, fabricación de bombas, etc. Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 2, cit., pp. 120 y ss.

**62.** Una versión corrientemente aceptada aseguraba que Gorostieta era agnóstico y había aceptado dirigir a los cristeros, prácticamente contratado como mercenario por la Liga. En los últimos años esa versión se ha derrumbado con la publicación de la correspondencia privada y familiar de Gorostieta. Las cartas citadas dejan ver que su autor era un católico sincero, si bien esto no quita que sus ideas políticas quizás entroncasen más bien con el liberalismo-conservador. Cfr. Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 1, cit., p. 200; Jean MEYER, «El general Enrique Gorostieta», *El Universal* (Ciudad de México), de 2 de junio de 2019.

**63.** Principalmente en los estados de Michoacán, Jalisco, Guanajuato, Aguascalientes, Colima, Nayarit, Zacatecas, Durango y Querétaro. Hubo presencia menor de los cristeros en estados como Sinaloa, México, Morelos, Guerrero y Oaxaca, entre otros.

**64.** Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 1, cit., p. 148.

**65.** *Ibid.*, p. 146.

Joaquín Amaro fue simple: de ordinario custodiar las grandes ciudades, controlar las vías del ferrocarril, la frontera y los puertos para cortar la posibilidad de abastecimiento de los rebeldes. Desde sus plazas, incursionaban las columnas militares contra las zonas dominadas por los cristeros, solían ejecutar sin dilación a los enemigos que caían en su poder, incendiaban los campos, mataban al ganado y obligaban a la población rural a «concentrarse» en los lugares indicados por el gobierno<sup>66</sup>. Los cristeros no contaban con fuentes seguras de abastecimiento, dependían casi enteramente de las armas y municiones que pudieran conseguir del enemigo –ya fuera por su captura o por la complicidad o corrupción de sus oficiales–, carecían de dinero suficiente, y su principal fortaleza se encontraba en su dominio del terreno, el apoyo popular y logístico por parte de los «cristeros mansos» –entre los que sobresalían las entusiastas mujeres–, su mayor determinación y el elemento sorpresa a la hora de asestar golpes de mano. Su táctica, pues, más bien se ajustó a la «guerra de guerrillas».

El movimiento cristero fue *in crescendo* y, paradójicamente, cuando la guerra llegó a su aparente final, se encontraba en bonanza. Meyer afirma que la rebelión logró consolidarse a mediados de 1927 y al comenzar el año siguiente los cristeros disponían de 25.000 hombres. Para junio de 1928 su fuerza era tal que «que no podían ser ya vencidos», aunque entonces tampoco se viera claro cómo podrían derrocar al gobierno callista apoyado por Estados Unidos<sup>67</sup>. «En tres años, los cristeros pasaron de la partida anárquica al ejército constituido que, por poco que tuviera con qué disparar, derrotaba, en igualdad de fuerzas, a la mejor tropa federal»<sup>68</sup>. Para mayo de 1929, Meyer calcula que los cristeros contaban con 50.000 combatientes<sup>69</sup>. Durante el conflicto, sin embargo, pocas plazas de importancia cayeron en poder de los cristeros, de modo transitorio. Las mayores de ellas, el puerto de Manzanillo, en Colima, y el de Fresnillo, en Zacatecas. En las postrimerías de los arreglos Gorostieta, que caería muerto en una emboscada, cerca de Atotonilco el Alto a principios de junio de

66. *Ibid.*, pp. 163-164.

67. *Ibid.*, pp. 247 y 248.

68. Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 3, cit., p. 7.

69. *Ibid.*, p. 104.





1929, diseñaba la toma de Guadalajara, la segunda ciudad más importante del país. Tampoco ocurrieron tantas batallas formales de gran importancia, aunque alguna como la de Tepatlán en marzo de 1929 fue un triunfo cristero de envergadura. Los combates fueron casi siempre escaramuzas, emboscadas y tomas repentinas de trenes y pueblos. Era la táctica del «piquihuye», de guerrilla cristera, la que agotaba y desmoralizaba a la tropa federal.

El crucial año de 1929 fue de coyunturas que amenazaron al régimen. Si los cristeros, pese a su crecimiento, carecían por sí solos de la fuerza suficiente para derribar al gobierno, varias circunstancias apuntaban hacia una más amplia convergencia política y militar contra el callismo. A consecuencia del asesinato del general Álvaro Obregón, virtual presidente electo de México en julio de 1928, por el católico José de León Toral<sup>70</sup>, el grupo de políticos y militares nacional-revolucionarios se fracturó, los obregonistas se vieron postergados y, bajo el mando de los generales Francisco Manzo y Gonzalo Escobar, prepararon su propio alzamiento contra Calles. Dicha rebelión demoró y, entonces, para aumentar sus posibilidades de triunfo, los llamados «renovadores» buscaron la oportuna colaboración de los cristeros. Pese a que los acuerdos tuvieron lugar, la rápida derrota de los obregonistas en la batalla de Jiménez cortó de tajo, en marzo de 1929, toda posibilidad de una alianza que resul-

---

70. En noviembre de 1927 un grupo de ligeros había atentado contra la vida de Obregón. El episodio motivó el arresto y ejecución de los hermanos Pro, uno de los cuales era el jesuita Miguel Agustín Pro, acusado sin pruebas de complicidad. Paolo VALVO, *Pío XI e la Cristiada*, cit., p. 306. El 17 de junio de 1928 Obregón fue asesinado por Toral. Al parecer, el ejecutor quería vengar la muerte de su amigo Humberto Pro. Toral, dice Valvo, pertenecía al grupo «Daniel O'Connell» de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana y también a la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa. Los atentados demuestran que, por lo menos entre algunos militantes de la Liga, se había admitido la licitud del tiranicidio defendida por el jesuita Juan de Mariana. *Ibid.*, pp. 361-363. Desde el periódico oficioso del Vaticano, *L'Osservatore Romano*, se condenó sin paliativos el tiranicidio de Obregón. Juan GONZÁLEZ MORFÍN, *La guerra cristera y su licitud moral*, cit., p. 187. Juan GONZÁLEZ MORFÍN, *1926-1929. Revolución silenciada. El conflicto religioso en México a través de las páginas de L' Osservatore Romano*, México, Editorial Porrúa-Universidad Panamericana, 2014, pp. 136 y ss.

tara provechosa para los cristeros, la que, por razones meramente tácticas, había contado con la venia de Gorostieta<sup>71</sup>. Por otra parte, una segunda coyuntura se dio durante las elecciones presidenciales extraordinarias de 1929, donde se presentó José Vasconcelos como candidato opositor, quien logró reunir fuerte apoyo popular, especialmente en las ciudades. Naturalmente, Vasconcelos desconfiaba de la limpieza electoral y pensaba emular a Madero en la toma del poder una vez que fuera consumado y exhibido el fraude. Para ello, confiaba en el soporte de los católicos y en hacer de los cristeros su brazo armado. Para su infortunio, los arreglos de 1929 y el desarme de los rebeldes evitaron que cristalizara ese escenario. En sus memorias, Vasconcelos atribuyó al estadounidense Dwight Morrow—hombre de Wall Street, ex socio de la Banca Morgan y, a la sazón, embajador en México—el diseño y ejecución de esta operación para salvar de la ruina al gobierno de Plutarco Elías Calles<sup>72</sup>.

La guerra cristera, sólo en su primera fase entre 1926 y 1929, la más explorada, acumuló una abundante cantidad de muertos. Es complicado cuantificar su número aproximado. Historiadores y altos funcionarios han ofrecido diversas especulaciones. El expresidente Miguel de la Madrid, en su tercer informe de gobierno, cifró las pérdidas totales ocasionadas por la guerra cristera en 200.000 mexicanos y posteriormente en una entrevista elevó el número a 250.000<sup>73</sup>. Parece que esta última es la cifra que, a la postre, el historiador Jean Meyer acepta como saldo global, y en cuanto a las estrictamente militares en su clásico estudio propuso entre 25.000 o 30.000 cristeros al lado de 50.000 efectivos federales muertos<sup>74</sup>.

71. Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 1, cit., pp. 286-289.

72. José VASCONCELOS, *El Proconsulado*, cit., p. 87.

73. Miguel DE LA MADRID, «Tercer informe de gobierno», 1 de septiembre de 1985, en *Informes presidenciales Miguel de la Madrid Hurtado*, México, LXI Legislatura Cámara de Diputados, 2012, p. 154. Texto disponible desde internet en <http://www.diputados.gob.mx/sedia/sial/re/RE-ISS-09-06-16.pdf> Miguel DE LA MADRID, citado en Jean MEYER, «Pro domo mea: “La Cristiada” a la distancia», *Documentos de trabajo del CIDE* (México), n. 29 (2004), p. 6.

74. Jean MEYER, «Pro domo mea: “La Cristiada” a la distancia», *loc. cit.*, p. 6. Juan GONZÁLEZ MORFÍN, *La guerra cristera y su licitud moral*, cit., p. 140.



## 5. ¿Un proyecto político de los cristeros?

«[El Partido Católico] aprendió judo y ahora se adapta a la corriente democrática para golpearnos mejor; no actúa contra-atacando nuestra acción, cometiendo el mismo error de 1857, sino mostrándose más democrático, más liberal que nosotros»<sup>75</sup>.

Francisco ESCUDERO

De interés son las siguientes interrogantes: ¿Qué tipo de gobierno habrían establecido los cristeros de haber derribado a Calles y conquistado el poder? ¿Cuáles eran, en lo político, sus anhelos y metas tras la deseada caída del régimen nacional-revolucionario? La respuesta a estas preguntas debe considerar, primero, que los cristeros, en su abrumadora mayoría gente sencilla del campo, se levantó en armas contra la persecución religiosa que llevó a la suspensión de las Misas, y su fin más diáfano era, por tanto, la reanudación del culto católico y la libertad de la Iglesia. De acuerdo con este hecho, es problemático hablar de un pensamiento político que fuera genuinamente representativo del conjunto de los cristeros. En general fue desde la órbita de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa que se trazaron las líneas maestras de un proyecto político bajo el cobijo de las fuerzas rebeldes. Ahora bien, ahí donde los cristeros lograron erigir y sostener autoridades civiles, a nivel local-municipal, dejaron una Ordenanza General que reconocía como ley de la nación a la Constitución política de 1857 reformada en varios artículos según un *Manifiesto* de René Capistrán Garza del 11 de enero de 1927. Ese mismo documento declaraba suprema autoridad del movimiento a la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa y reconocía a la «religión católica apostólica romana como la única verdadera». El documento ofrecía una serie de principios

---

75. Palabras de Francisco ESCUDERO, diputado liberal jalisciense, del *Diario de Debates del Congreso*, 12 de septiembre de 1912, citado en François Xavier GUERRA, «Las elecciones legislativas de la revolución mexicana», *Revista mexicana de sociología* (México), n. 2 (1990), p. 255.

para las autoridades municipales, entre los cuales sobresale un empeño moralizante —«en lo cual se distingue esencialmente de los movimientos anteriores»— y las bases para una recaudación orientada a satisfacer las imperiosas necesidades de la guerra<sup>76</sup>.

A escala nacional, se cuenta con otros dos documentos para esclarecer la cuestión del proyecto político de la insurrección. El primero de ellos es el *Manifiesto a la nación*, también llamado *Plan de los Altos*, del 4 de agosto de 1928, firmado por el jefe supremo de la Guardia Nacional Cristera —o Ejército Libertador—, general Enrique Gorostieta, de común acuerdo con la Liga, uno de cuyos dirigentes fue de hecho también su redactor: Miguel Palomar y Vizcarra<sup>77</sup>. Ese plan, según puede leerse, se resumía con «esta sola palabra: LIBERTAD. Libertad de conciencia y religiosa, libertad de trabajo, libertad de imprenta; ¡TODAS LAS LIBERTADES!»<sup>78</sup>. El manifiesto afirmaba que no podía rechazarse todo el pasado, aunque hubiera mucho que lamentar en el mismo. Con este discurso, y pese a reconocer que la ley fundamental escogida «no traduce el sentido real y efectivo del pueblo mexicano», se postulaba el desconocimiento de la Constitución de 1917 y el restablecimiento de la «vieja Constitución de 1857, pura y genuina, sin las sectarias [Leyes] de Reforma», e incorporando las reformas solicitadas por los obispos en septiembre de 1926. Llama la atención que una Constitución liberal, adjetivada por el

---

76. Se puede leer la obligación, por parte de las autoridades administrativas, de «perseguir la inmoralidad en todas sus formas, pero especialmente la embriaguez, el juego y la prostitución», así como «perseguir el amasiato». Otra misión de las autoridades locales era el establecimiento de escuelas católicas. Las autoridades militares, por su parte, «tienen obligación de no admitir a hombres de malas costumbres, como blasfemos, tahúres, ebrios, amasios, etc., y los que anden ya en el Ejército de Cristo Rey darlos de baja si no se enmiendan». Véase: «Ordenanza general», en Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 3, cit., pp. 183 y ss.

77. «El *Plan de los Altos* proclama la Constitución liberal de 1857, sin las leyes sectarias de la Reforma, y presenta dos originalidades: su feminismo y su populismo», sintetiza el historiador francés. Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 1, cit., pp. 68 y 69.

78. «Manifiesto a la nación lanzado por el jefe supremo del movimiento militar cristero, general Enrique Gorostieta», *David* (México), n. 107 (1961), p. 171.



célebre jurista Emilio Rabasa, de «apasionada y jacobina»<sup>79</sup>—y de hecho señalada por la prensa cristera posterior como el origen de la opresión a la Iglesia Católica<sup>80</sup>—, pudiera encabezar la propuesta nacional de los católicos rebeldes. El Plan, por otro lado, afirmaba la necesidad de asentar las bases del pacto fundamental sobre el principio de la soberanía popular. En seguimiento de esta idea, el *Manifiesto* declaraba estar en sintonía con «las modernas tendencias democráticas», reclamaba para las mujeres su derecho al voto y que la participación ciudadana ejerciera la soberanía popular a través del referéndum y el plebiscito. El *Plan* también hacía profesión de nacionalismo al situar como precursores de «causas justas» a «la simiente que sembrara el Cura Bendito de Dolores» y después diera fruto en «la enseña de las tres garantías». Para concluir, a pesar de que en muchas declaraciones los cristeros se consideraban convencidos contrarrevolucionarios<sup>81</sup>, el documento revela también que esta definición no fue uniforme, sino que alternaba con la autodenominación de «REVOLUCIONARIOS de verdad: campeones de un principio, defensores de un ideal» al grito de «¡Viva Cristo Rey! ¡Viva la Virgen de Guadalupe! ¡Muera el mal gobierno!»<sup>82</sup>.

---

79. «El Congreso [Constituyente de 1857] se negó a declarar la tolerancia de cultos; pero al borrar en las instituciones la intolerancia, al proteger y enumerar los derechos individuales, poniendo entre ellos la libertad de conciencia y la de prensa, marcó el fin de la intrusión de la Iglesia en el gobierno y señaló el camino que la reforma habría de seguir muy pronto». Emilio RABASA, *La evolución histórica de México*, México, Librería de la Vda. de Ch. Bouret, 1920, pp. 55 y 56.

80. «Ciento diez años de opresión a la Iglesia. ¿“Modus vivendi” permanente?», *David* (México), n. 175 (1967), p. 113.

81. Un ejemplo entre muchos: «No fuimos a la bola, fuimos a la defensa de la libertad lo contrario de la una revolución, la defensa cristera, al contrario del caos carrancista». Aurelio Acevedo, citado por Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 3, cit., p. 135. También la historiografía refleja esta ambivalencia del movimiento cristero, identificada con una revolución o una contrarrevolución. Cfr. Javier OLIVERA RAVASI, *La contrarrevolución cristera*, Buenos Aires, Ediciones Katejon, 2016; Juan GONZÁLEZ MORFÍN, *1926-1929, Revolución silenciada*, cit.

82. «Manifiesto a la nación lanzado por el jefe supremo del movimiento militar cristero, general Enrique Gorostieta», *David* (México), n.

El segundo documento, menos conocido y sumamente interesante, es la llamada *Constitución de los Cristeros*, elaborada en 1927 y jurada el 1 de enero de 1928 en regiones dominadas por los rebeldes en Michoacán y Los Altos de Jalisco. No parece claro quién o quiénes fueron sus autores<sup>83</sup>, pero su autenticidad parece confirmada tras su descubrimiento en 1994, en el Fondo de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa en el Archivo Histórico de la UNAM<sup>84</sup>. En principio parece contradictorio frente al mencionado *Manifiesto a la nación*, dado que se desconocían la Constitución de 1917 tanto como la de 1857. El texto de los cristeros comenzaba con una invocación de Dios, «rey del Universo», para a continuación sentenciar que «la Soberanía Nacional reside especialmente y originalmente en el pueblo; de que todo poder dimana del pueblo; y de que éste, en todo tiempo tiene el inalienable derecho de darse las leyes que más convengan a su voluntad y a sus necesidades y para alterar o modificar la forma de su gobierno»<sup>85</sup>. De acuerdo con lo anterior, la nación mexicana reconocía «vasallaje a Dios, Omnipotente y Supremo Creador del Universo» y, sujeta a este código, adoptaba como

---

107 (1961), p. 174. Véase también: Miguel PALOMAR Y VIZCARRA, *El caso ejemplar mexicano*, cit., pp. 178 y 179.

**83.** Uno de sus estudiosos descarta que fueran autores Enrique Gorostieta o Miguel Palomar y Vizcarra, y lo atribuye a «algun o algunos abogados miembros del para entonces extinto Partido Nacional Católico [sic]». FRANCISCO DE ICAZA DUFOUR, «La Constitución de los cristeros», *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* (México), n. 18 (2006), pp. 194 y 195.

**84.** Ese fondo documental se creó a partir de que Miguel Palomar y Vizcarra donara sus archivos a la Universidad Nacional Autónoma de México en el año de 1967. El primero en publicar dicho documento fue el dirigente socialista Vicente Lombardo Toledano en 1963, dentro de un ataque general a la Iglesia Católica como supuesta enemiga del progreso en la historia de México. Tratándose de un personaje que se había caracterizado como archienemigo de la Iglesia, podían haber dudas acerca de la autenticidad de dicha Constitución. No obstante, el hallazgo del documento en el fondo documental de la Liga despejó las sospechas. Enrique LIRA SORIA y Gustavo VILLANUEVA BAZÁN, «La Constitución de los Cristeros en el archivo histórico de la UNAM, 2ª parte», *Boletín Eclesiástico. Órgano oficial de la Arquidiócesis de Guadalajara* (Guadalajara), n. 12 (2019), pp. 57-64.

**85.** *Constitución de los cristeros*, véase en: FRANCISCO DE ICAZA DUFOUR, «La Constitución de los cristeros», *loc. cit.*, p. 186.



gobierno la forma republicana, representativa, demócrata, federal, compuesta por municipios libres, como «unidad y entidad federativa». Asimismo, se asumía la división de poderes: Judicial, Legislativo, Ejecutivo y Municipal<sup>86</sup>.

El texto constitucional otorga particular importancia a la cuestión de las garantías individuales, particularmente en el aspecto religioso y agrario. Para empezar, estipulaba que «toda persona es libre de profesar la religión que quiera» y, en cuanto a su práctica, asentaba que «la libertad religiosa, cultos y ceremonias dentro de los templos y los hogares es absoluta». En cuanto a la educación, la que tiene lugar en escuelas particulares era libre de impartir cualquier religión, en tanto que la enseñanza religiosa en la pública dependería de los votos que emitieran las asociaciones de padres y tutores. En el caso de los centros de enseñanza oficial para mayores de edad, la religión impartida dependería de los votos de los alumnos y esto incluía la posibilidad de suspender toda doctrina o práctica religiosa<sup>87</sup>.

En cuanto a las tierras, la constitución consagraba la propiedad privada, aunque no sin restricciones. El tamaño de la propiedad podía alcanzar un máximo determinado, dentro de los cuales habría inafectabilidad, en tanto que los excedentes podrían ser repartidos con previa indemnización. Asimismo, como propiedad de la nación quedaba todo lo que se hallare en el subsuelo, del mismo modo que las aguas. Contrario a las legislaciones a partir de las Leyes de Reforma, las corporaciones religiosas se verían habilitadas para poseer bienes inmuebles, siempre que no fuera con fines comerciales sino para «su credo y cultos»<sup>88</sup>. La Iglesia Católica recuperaría las posesiones que le hubieran sido arrebatadas después de 1910. En esto de forma concorde con el *Manifiesto a la nación*, la Constitución cristera otorgaba el derecho al voto a las mujeres, aunque, como dice Icaza Dufour, «no el de ser electas, con lo cual la legislación cristera se adelantó en un cuarto de siglo a la legislación nacional»<sup>89</sup>. Concluye De Icaza Dufour que «es evidente que el texto constitucional cristero

---

86. *Ibid.*

87. *Ibid.*, p. 187.

88. *Ibid.*, pp. 188 y 189.

89. *Ibid.*, p. 191.

adopta la organización de un Estado de tipo corporativo, pero no de inspiración nazi-fascista [...], sino de un corporativismo católico»<sup>90</sup>. A mi juicio, la *Constitución cristera* era resultado de una hibridación entre tradición y modernidad –uso el término en su sentido axiológico–, en sintonía con la democracia cristiana de antes de la segunda guerra mundial. Si bien en su seno también se pueden advertir elementos que anticipan su deriva posterior.

## 6. El discutido papel del clero

«[...] el Episcopado se dividiría, desigualmente, entre unos cuantos místicos que dicen: “Perezcan los hombres, ya que la sangre de mártires es semilla de cristianos”, y los otros, que han comprendido la lección de Roma de “perezcan los principios para que viva la Iglesia”»<sup>91</sup>.

Jean MEYER

La relación del clero y la cristiada es compleja y enmarañada. Como es natural, entre los expertos no hay un verdadero consenso a la hora de describir y valorar las posturas de los clérigos y de la Iglesia institucional. Se puede comenzar aseverando que, a medida que la agresión del Estado liberal y revolucionario escaló hacia la reglamentación del anticlerical artículo 130, de la Constitución de 1917, una buena parte de los obispos apoyaron la movilización y la resistencia de los fieles por medios pacíficos. Antes de los alzamientos, todos ellos rechazaban el recurso armado. Sin

90. *Ibid.*, p. 194. Otro estudioso del documento, en una tesis co-dirigida por el jurista José Luis Soberanes Fernández, concluye que los cristeros, como muestra dicho programa, «blandieron una bandera eminentemente liberal», entre otras cosas, por su aceptación de la división de poderes y por el «respeto a las expresiones religiosas». Destaca este investigador, en la *Constitución de los cristeros*, la «mezcolanza de los principios liberales y los religiosos, confundiéndose a un tiempo». Ignacio HERRERA VEGA, *La Constitución de los cristeros o Constitución Política de la República Mexicana de 1928*, Tesis para obtener el grado de Maestro en Derecho en la Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 2019, pp. 239 y 240.

91. Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 2, cit., p. 348.





embargo, cuando las sublevaciones comenzaron a producirse en diversas regiones de la geografía mexicana, entre 1926 y 1927, los obispos –que en buena parte fueron siendo desterrados– dejaron ver una profunda división entre ellos. El balance general puede resultar todavía más problemático si se advierte que en ocasiones las posiciones de los preladados no fueron fijas sino cambiantes. Por ello, la clasificación entre radicales y moderados, conciliadores e intransigentes, forzosamente debe tener en cuenta la capacidad de adaptación de estos jerarcas a las diversas circunstancias. Así, por ejemplo, entre los que encabezaron en 1929 los «arreglos» con el Estado hubo quienes se habían inclinado antes del alzamiento armado, en 1926, por la más firme resistencia. Estas eminencias hicieron gala, pues, de un inocultable posibilismo<sup>92</sup>.

Cuando estalló el movimiento armado, la mayoría de los obispos aguardaba y dejaba a su grey en libertad de elegir si unirse o no a la sublevación<sup>93</sup>. El Comité Episcopal, creado para facilitar la unidad de acción del episcopado, fue consultado en noviembre de 1926 por la Liga –que estaba deseosa de la aprobación eclesiástica antes de echarse al monte– y se había comprometido a no condenar la defensa armada, o por lo menos mantenerse neutral en la contienda y admitir que los sacerdotes que así lo decidieran pudieran atender espiritualmente a los insurrectos<sup>94</sup>. A juicio de Jean Meyer, esta actitud expectante, mayoritaria, fue poco a poco alineándose con las directrices vaticanas, que fueron

---

92. *Ibid.*, pp. 258 y 259. Pascual Díaz al principio destacaba por su intransigencia, y afirmaba ante la prensa estadounidense: «Lo que hoy se llama Constitución Mexicana [...] no es más que la desenfundada expresión de una salvaje teoría política implantada por una oligarquía egoísta para darle color de legalidad constitucional a sus malignas acciones». Citado en *ibid.*, p. 309. Un experto destaca el caso de Pascual Díaz y Barreto, obispo de Tabasco, primero partidario de la firmeza y de la suspensión del culto, y luego cabeza de la facción conciliadora. Paolo VALVO, *Pio XI e la Cristiada*, cit., pp. 210 y 218.

93. Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 1, cit., p. 19; Servando ORTOLL, *Catholic organizations*, cit., p. 80.

94. Juan GONZÁLEZ MORFÍN, *Los obispos y la persecución*, cit., p. 98. Paolo VALVO, *Pio XI e la Cristiada*, cit., pp. 249 y 250.

tendiendo al rechazo de la lucha armada<sup>95</sup>. Otra interpretación es la de Servando Ortoll, para quien en realidad las posturas de Roma fueron cambiantes y en alguna medida condicionadas por los grupos rivales de obispos mexicanos que intentaron presionar para que su solución prevaleciera sobre la otra<sup>96</sup>.

Por lo menos al inicio, la actitud de Roma fue similar a la del Comité Episcopal, la de no aprobar ni condenar abiertamente al movimiento cristero. Dicho esto, a nivel individual hubo en el panorama eclesiástico mexicano lugar para los más disímbolos posicionamientos. Algunos pocos obispos desde siempre rechazaron la violencia y durante la guerra no tuvieron ninguna complicidad con la rebelión, pero ante los hechos consumados prefirieron no condenar públicamente a los cristeros y permanecieron en el campo, al lado de su grey, para llevar a cabo su labor pastoral bajo la feroz persecución. Estos fueron los casos de Amador Velasco, de Colima, y Francisco Orozco y Jiménez, arzobispo de Guadalajara<sup>97</sup>. Meyer sostiene que otra parte importante del episcopado –una docena, de treinta y ocho del total del episcopado– negó a los católicos el derecho a la sublevación, y entre ellos hubo incluso quienes colaboraron con el gobierno, o bien destacaron por su radical activismo anticristero al amenazarles con la excomunión, como fue el caso de Antonio Guízar y Valencia en Chihuahua<sup>98</sup>.

---

95. Dice Meyer: «[...] la actitud de pura expectativa adoptada por el Vaticano en el curso del verano de 1926 se iba transformando poco a poco en oposición al movimiento armado». Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 1, cit., p. 18. Es muy interesante y revelador el seguimiento diario del periódico oficioso del Vaticano respecto a su tratamiento de la guerra cristera en aquellos años. En general, en el periódico hubo condenas de las leyes antirreligiosas, pero no un apoyo abierto de la causa armada. Muy de vez en cuando se deja ver una declarada simpatía a los cristeros. Juan GONZÁLEZ MORFÍN, *1926-1929, Revolución silenciada. El conflicto religioso en México a través de las páginas de L'Osservatore Romano*, cit.

96. Servando ORTOLL, *Catholic organizations*, cit., p. 14.

97. Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 1, cit., p. 21. Juan GONZÁLEZ MORFÍN, *Los obispos y la persecución religiosa en México (1926-1929)*, cit., pp. 57-68.

98. Se puede leer en este sentido, sin indiferencia, las declaraciones de algunos jerarcas de la Iglesia Católica en México a Jean Meyer en 1968, como la del entonces arzobispo y luego cardenal Garibi, durante la guerra cristera secretario de Orozco y Jiménez: «Fueron peores los cristeros que



En cambio, Meyer dice que sólo una minoría respaldó a los cristeros, ya fuera de palabra y con cierta discreción –el arzobispo Mora y del Río, de México; Valverde y Téllez, de León; o Méndez del Río, de Tehuantepec– o de manera resuelta, prestándose a reunir fondos y alentando a los combatientes, como ocurrió con tres de ellos: José Manríquez y Zárate, de Huejutla; José María González y Valencia, de Durango; y Leopoldo Lara y Torres, de Tacámbaro<sup>99</sup>.

Al comenzar el conflicto armado, sin embargo, los obispos más o menos simpatizantes de la rebelión tuvieron mayor influencia al disponer de una Comisión Episcopal en Roma, entre 1926 y 1927, la que se dedicó a labores de propaganda y a servir de intermediario *ad hoc* en la información que el Vaticano recibía de la situación mexicana<sup>100</sup>. Sin embargo, este grupo de obispos partidarios de la intransigencia, o incluso de la resistencia armada, fueron siendo relegados por el pontífice –y por la Secretaría de Estado encabezada por el cardenal Gasparri–, viéndose obligados sus representantes a firmar su correspondencia «en Roma, fuera de la Puerta Flaminia», cuando se cayó en cuenta que estaban generando una corriente de opinión favorable al alzamiento y generaban la imagen de que contaban con la aprobación del Vaticano<sup>101</sup>. El descrédito de la Comisión ante los ojos de Roma, fue

---

los del gobierno. ¡Qué desorden! Al menos, la federación es gente de orden [...]. Providencialmente hubo cristeros; providencialmente dejó de haberlos». Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 1, cit., pp. 23-25, 29.

99. *Ibid.*, pp. 19 y 21. Este retrato general de la situación, de Meyer, no es compartido por Servando Ortoll, quien aduce que la rebelión contó con mayores simpatías y apoyo entre el episcopado de lo que el historiador francés afirma –añade a los beligerantes, por ejemplo, el nombre de Miguel de la Mora, el obispo de San Luis–, y que la minoría de obispos de la que cabe hablar sería en realidad, al menos al principio, la conciliadora que acabaría imponiéndose. Servando ORTOLL, *Catholic organizations*, cit., pp. 18, 81-82.

100. Paolo VALVO, *Pio XI e la Cristiada*, cit., p. 244; Servando ORTOLL, *Catholic organizations*, cit., p. 69.

101. Esta comisión tuvo estrecho contacto en Europa con el jesuita Mariano Cuevas, quien de su cuenta organizó, en noviembre de 1926, una «consulta teológica», sobre la licitud de la defensa armada a algunos de los más relevantes profesores –sobre todo de la Universidad Gregoriana– de aquella época: Maurice de Taille, Arthur Vermeersh, Benedetto Oggetti y

motivado, al menos en buena parte, por la hostilidad y el ascenso de un influyente grupo de obispos conciliadores, encabezados por el arzobispo de Morelia, Leopoldo Ruiz y Flores, en mancuerna con el obispo de Tabasco, Pascual Díaz y Barreto, quienes fueron desde entonces predilectos como interlocutores de la diplomacia vaticana hasta desembocar en los «arreglos» de 1929. Servando Ortoll identifica a este tándem como los prebostes de una solución del conflicto por la vía diplomática, los cuales actuaron tanto en Estados Unidos como en Roma para contrarrestar la voz de los obispos beligerantes<sup>102</sup>.

Una división semejante a la del episcopado puede observarse entre el resto del clero. Al desencadenarse la rebelión, los sacerdotes recibieron la orden de concentrarse en las grandes ciudades bajo la férula del gobierno, donde podían encontrar mayores garantías para su seguridad. Al obedecer la inmensa mayoría, puede decirse que éstos adoptaron una postura pasiva en contra del alzamiento, dado que su presencia en la clandestinidad habría fortalecido moralmente a los cristeros<sup>103</sup>. Un centenar de sacerdotes fueron activos propagandistas contra los cristeros. Según desglosa Jean Meyer, de un total de 3.500 sólo una minoría de sesenta y cinco sacerdotes prefirió desobedecer la orden de emigrar a las ciudades para sufrir en sus respectivas diócesis rurales los efectos de la persecución, sin que esto significase apoyar activamente a los cristeros. Fueron cuarenta sacerdotes, en cambio, los que respaldaron abiertamente a los sublevados, y otros cinco resultaron inclusive combatientes con sotana<sup>104</sup>. Esta minoría que permaneció fuera de las ciudades fue un objetivo prioritario de la represión gobiernista. Donde les sorprendieran los federales, podían ser liquidados de forma expedita. Entre 1926 y 1929 fueron aproximadamente noventa los sacerdotes que cayeron asesinados

---

el dominico José Noval. El resultado de esta consulta tuvo el propósito de justificar la rebelión y su conocimiento causó malestar en Roma. Paolo VALVO, *Pío XI e la Cristiada*, cit., pp. 242-244, 246-247, 295-296. Juan GONZÁLEZ MORFÍN, *La guerra cristera y su licitud moral*, cit., pp. 171-173.

**102.** Servando ORTOLL, *Catholic organizations*, cit., pp. 65, 75-80.

**103.** Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 1, cit., p. 37.

**104.** Entre ellos destacaron José Reyes Vega y Aristeo Pedroza, generales de la Guardia Nacional Cristera.



y varios de ellos –junto a otros seculares– han recorrido su camino con rumbo a los altares<sup>105</sup>.

## 7. Los «arreglos» de 1929

«La noticia fue como un golpe seco a media vida. No la podíamos entender los que sin ambición ninguna, nos fuimos un día al cerro a pelear lo que creíamos justo [...] hay que entregar las armas, hay que volver al pueblo, hay que ponerse en paz [...]. Me acuerdo de unas golondrinas locas que andaban por los postes de luz, por los alambres; se paraban en los alambres y se ponían a cantar, pero sus cantos eran como si estuvieran echando una carcajada, como si se estuvieran burlando de nosotros»<sup>106</sup>.

Luis SANDOVAL GODOY

Tanto Roma como parte sustantiva de la jerarquía eclesiástica mexicana, salvo excepciones, se mostraron abiertos a conversar de cara a un acuerdo con el Estado mexicano. Téngase en cuenta que, en el proceso, los prelados conciliadores fueron gradualmente ganando terreno sobre los partidarios de la resistencia –aunque ésta no significara en todos los casos necesariamente aprobación abierta de la lucha armada–, en principio influyentes, hasta prácticamente excluirlos de la toma de decisiones. Las negociaciones –asevera Meyer– fueron una constante durante los tres años de guerra cristera<sup>107</sup>. Varias entrevistas extraoficiales tuvieron lugar entre obispos y representantes gubernamentales. El primer ciclo

---

**105.** Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 1, cit., p. 49; Juan GONZÁLEZ MORFIN, *Sacerdotes y mártires*, Ciudad de México, Panorama Editorial, 2011, pp. 63-80. Como bien observa un historiador estadounidense, en México la persecución religiosa tuvo más como objetivo principal a los laicos. Stanley PAYNE, *La Europa revolucionaria. Las guerras civiles que marcaron el siglo XX*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 2011, pp. 273 y 274.

**106.** Luis SANDOVAL GODOY, *La sangre llegó hasta el río*, cit., p. 87.

**107.** Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 2, cit., p. 303.

de ellas, entre 1926 y 1927, fueron fomentadas por el general Álvaro Obregón, –futuro candidato a reelegirse en la presidencia, que buscaba granjearse el apoyo de los católicos representando la esperanza de una política más moderada y tolerante en comparación a la de Calles–, con los «buenos oficios» de funcionarios como Aarón Sáenz y Eduardo Mestre Ghigliazza. Las exigencias de los prelados mexicanos entonces, para proceder con su retorno al territorio nacional y la reanudación del culto, eran básicamente la garantía de una futura reforma de las leyes y la diáfana representación del gobierno en el pacto. Además de esto, en caso de que las condiciones fueran satisfactorias, reservaban la decisión final al Papa<sup>108</sup>. En agosto de 1927, Roma comunicó a los obispos la pauta que debía guiar el proceso para llegar a una solución. Son unas instrucciones que contrastan en algunos aspectos –como la condición de reformar las leyes anticlericales o la de tener en cuenta la postura de la Liga– con la forma en que, casi dos años después, los «arreglos» serían concertados<sup>109</sup>. Finalmente, los tratos de 1927 no prosperaron debido a la desconfianza mutua y a las filtraciones a la prensa. Los rumores de un compromiso inminente motivaban la oposición de los radicales, tanto del campo católico como del gobiernista-masónico. En adelante, se procuró mantener las negociaciones en el más estricto secreto para evitar que fueran saboteadas.

---

108. *Ibid.*, p. 306.

109. «1°. Oigan los obispos las proposiciones hechas por los agentes del gobierno, sin hacerles ellos ninguna. 2°. Si las proposiciones no son aceptables, dése por terminado el intento de arreglos. 3°. Si parecen aceptables, antes de proseguir exíjanse a los dichos agentes del gobierno credenciales auténticas y satisfactorias. 4°. Si no las presentaran, dése por terminadas las negociaciones. 5°. Si las presentan, pídanse sus proposiciones por escrito y firmadas. 6°. Si no las dan en esta forma, ténganse por terminados los trabajos. 7°. Si las proposiciones fueren presentadas en la forma dicha antes, adviértase a los representantes del gobierno que es necesario no menos de un mes para resolver; mientras tanto comuniqué sin demora a cada uno de los obispos y a la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, pidiéndoles a aquéllos y a ésta que den por escrito su dictamen sobre las dichas proposiciones. 8°. Enviense las proposiciones del gobierno y los dictámenes de cada obispo y de la Liga a la Santa Sede. 9°. Espérese la resolución del Papa». Citado en *ibid.*, p. 312.



Tras la llegada a México del embajador estadounidense Dwight Whitney Morrow, en octubre de 1927, la idea de alcanzar un *modus vivendi* entre la Iglesia Católica y el Estado mexicano encontró un decisivo impulsor<sup>110</sup>. De acuerdo con la defensa de los intereses estadounidenses, Morrow estaba convencido de que era necesario fortalecer al gobierno callista para que éste pudiera atender satisfactoriamente todos los compromisos financieros con sus acreedores<sup>111</sup>. De ahí que fuera aconsejable desactivar la guerrilla católica en México como peligroso factor de inestabilidad. En torno a la intervención de Estados Unidos en este proceso, a juicio de Servando Ortoll, durante un tiempo los investigadores hicieron hincapié en el protagonismo de Morrow y subestimaron la importancia de los católicos estadounidenses, sobre todo de los Caballeros de Colón y de la National Catholic Welfare Conference (NCWC)<sup>112</sup>. El embajador Morrow se puso en contacto con un «católico liberal» a sus ojos, el sacerdote paulista John Burke, Secretario General de la National Catholic Welfare Conference –que a su vez estaba en comunicación con el delegado

---

**110.** La expresión «*modus vivendi*», como cuenta Jean Meyer, había «sido usada recientemente por el Vaticano en sus difíciles relaciones con el gobierno de Praga». Jean MEYER, *La Cruzada por México. Los católicos de Estados Unidos y la cuestión religiosa en México*, cit., p. 149. El modelo checoslovaco fue justamente el que, tras estudiarlo, sirvió de inspiración a Morrow para un acuerdo entre la Iglesia y el Estado en México. Paolo VALVO, *Pío XI e la Cristiada*, cit., p. 408.

**111.** Servando ORTOLL, *Catholic organizations*, cit., p. 84. Entre los acreedores del gobierno mexicano se hallaba la Casa Morgan, de quien había sido socio el nuevo embajador. Paolo VALVO, *Pío XI e la Cristiada*, cit., pp. 306 y 318, 386 y 387.

**112.** Servando ORTOLL, *Catholic organizations*, cit., p. 28. Ortoll sostiene, con documentación estadounidense, que cuando el conflicto cristero comenzó en México los Caballeros de Colón en Estados Unidos, que vociferaban «the Bolshevik government in power [sought] to destroy the Church and eradicate the last vestige of the Holy Faith», montaron una campaña en apoyo de los católicos mexicanos ante su gobierno y, aunque fracasaron en su empeño de un embargo al gobierno mexicano, consiguieron llamar la atención del Departamento de Estado. En adelante, la Casa Blanca entendería que el conflicto religioso en México no era un mero asunto ajeno a los intereses de Estados Unidos. Se trataba de un conflicto con repercusiones internacionales y en las relaciones bilaterales entre ambos gobiernos. *Ibid.*, pp. 53-63.

apostólico en Washington, el arzobispo Pietro Fumasoni-Biondi-, consiguiendo su estrecha colaboración como intermediario en las conversaciones confidenciales con Plutarco Elías Calles en el antiguo fuerte de San Juan de Ulúa<sup>113</sup>. La función de la NCWC fue, como dice Ortoll, sentar a las dos partes del conflicto y acercarlos a un acuerdo por encima de sus diferencias<sup>114</sup>. Para Paolo Valvo, la intervención de estos estadounidenses fue inclinando la balanza hacia el abandono definitivo de la intransigencia. Estos clérigos eran afines a los conciliadores en México y, bajo la premisa de un imposible triunfo militar de los cristeros, se mostraban crecientemente abiertos a realizar mayores concesiones al Estado con tal de alcanzar un convenio. Para llegar a ese acomodo, fueron renunciando a la condición de modificar las leyes y acogieron una perspectiva más comprensiva hacia los motivos del gobierno mexicano; esto, en contraste con la postura de Pio XI, la que probablemente no se había relajado<sup>115</sup>. En abril de 1928 falleció el anciano arzobispo de México, José Mora y del Río, y su lugar a la cabeza del Comité Episcopal mexicano fue ocupado por el arzobispo de Morelia, Leopoldo Ruiz y Flores. Con esto, los partidarios de las componendas continuaban con éxito su guerra de posiciones al interior de la jerarquía eclesiástica<sup>116</sup>.

---

**113.** Jean MEYER, *La cruzada por México*, cit., pp. 155-158. La delegación apostólica en Estados Unidos durante un tiempo tuvo que encargarse de los asuntos del país vecino, tras la expulsión sucesiva de sus homólogos en México por obra de los gobiernos nacional-revolucionarios, Ernesto Filippi en 1923 y Giorgio Caruana en 1926.

**114.** Servando ORTOLL, *Catholic organizations*, cit., p. 99.

**115.** Véase también, en este sentido, la postura del obispo Pascual Díaz. Paolo VALVO, *Pio XI e la Cristiada*, cit., pp. 288, 318-336. Para Fumasoni Biondi: «era arrivato il tempo di accettare almeno in ipotesi, senza rinunziare alle tradizioni cattoliche, le teorie liberali della separazione tra la chiesa e lo Stato con tutte le loro conseguenze. Forse in questo modo la chiesa si sarebbe liberata da una persecuzione diretta, e i cattolici avrebbero avuto un'opportunità di esercitarsi nella vita politica [...]». Citado en Paolo VALVO, *Pio XI e la Cristiada*, cit., p. 346. Sobre la inflexibilidad de Pio XI respecto a la reforma de las leyes, como condición *sine qua non* de un arreglo, véase *ibid.*, pp. 300 y 301. En contraste con el reposicionamiento del Comité Episcopal mexicano tras la muerte de Mora y del Río, véase *ibid.*, pp. 341 y 342.

**116.** Paolo VALVO, *Pio XI e la Cristiada*, cit., p. 339. Jean MEYER, *La cruzada por México*, cit., pp. 166 y 167. La lucha al interior del episcopado





Quizás pudo ser 1928 el año en que los acuerdos se formalizaran, pero el asesinato de Álvaro Obregón aplazó el final para el año siguiente, durante la presidencia interina de Emilio Portes Gil que daba comienzo al periodo del *maximato*<sup>117</sup>. En el desenlace de todo este proceso intervinieron varios canales de negociación, relacionados con el obispo Pascual Díaz se agregaron las mediaciones del jesuita estadounidense Edmund Walsh<sup>118</sup> y del embajador chileno Miguel Cruchaga Tocornal. En las conversaciones en el castillo de Chapultepec, que se prolongaron hasta diez días –encabezadas por el presidente Emilio Portes Gil, el nuevo delegado apostólico, arzobispo Leopoldo Ruiz y Flores, y el futuro arzobispo de México, Pascual Díaz y Barreto–, se fraguó un proyecto que incluía cinco puntos de los que a continuación traduzco libremente de la obra de Valvo: 1). El arzobispo Ruiz Flores decía garantizar al presidente mexicano el restablecimiento del culto si a la Iglesia se le aseguraba la libertad necesaria para realizar su misión espiritual de acuerdo con la ley. 2). El presidente, por su lado, haría público que no era propósito de las leyes ni del gobierno destruir la identidad de la Iglesia Católica ni intervenir en sus funciones espirituales. 3). Portes Gil prometía que las leyes se cumplirían con espíritu razonable y sin sectarismo, y que las protestas de los obispos serían escuchadas. El presidente declaraba, además, que el requisito de registrar a los ministros de culto no preveía el registro de sacerdotes que antes no hubieran

---

era intensa. Pascual Díaz antes había acusado a Mora y del Río, ante Fumasoni-Biondi, de haber usado dinero de la Iglesia en beneficio de la rebelión armada. Paolo VALVO, *Pío XI e la Cristiada*, cit., pp. 293-295.

**117.** Se le conoce así por el predominio de Calles en la política mexicana, tras bambalinas, durante los gobiernos de Emilio Portes Gil, Pascual Ortiz Rubio y Abelardo L. Rodríguez, entre diciembre de 1928 y 1934. Calles se hacía llamar «Jefe Máximo de Revolución».

**118.** Según Walsh, era posible llegar a una «solución mínima» si el gobierno se comprometía a no aplicar las leyes anticlericales. Esto permitiría la libertad necesaria para el ejercicio del ministerio sacerdotal, la reanudación del culto y el funcionamiento de las escuelas católicas. Básicamente, se trataba de regresar al compromiso de la pax porfiriana, que congelaba las Leyes de Reforma. Una situación análoga a la de años posteriores a la Constitución de 1917, hasta antes de la reglamentación ordenada por Calles. Paolo VALVO, *Pío XI e la Cristiada*, cit., p. 374.

sido nombrados por el obispo competente. 4). El presidente afirmaba que la ley no prohibía la educación religiosa de los jóvenes en un lugar apropiado de los templos. 5). El gobierno concedía al clero el derecho a solicitar la modificación de las leyes, reservándose la decisión final una vez que quedaran sopesadas las razones expuestas en la petición<sup>119</sup>. Con desagrado de Morrow, que imaginaba contaban con plenos poderes los allí presentes, los prelados mexicanos adujeron que, antes de formalizar al acuerdo, era necesaria la aprobación del Papa. La respuesta a los prelados mexicanos artífices de la negociación, elaborada por Pio XI y el cardenal Gasparri, fue como sigue:

«Presa in seria considerazione cinque punti e l'ultimo telegramma ci sembra dover rispondere 1° S. Padre desiderosissimo di arrivare ad un accordo pacifico e giusto; 2° non si vede assicurata piena amnistia a Vescovi, sacerdoti e semplici fedeli; 3° non si vede riconosciuto alla Chiesa diritto di proprietà almeno Chiese, Seminarii, vescovati, case parrocchiali; 4° non si vedono assicurati liberi rapporti fra la S. Sede e la Chiesa messicana; 5° per la nomina dell'Arcivescovo di Messico si intenderà con il Delegato. Soltanto con queste riserve noi diamo autorizzazione a firmare, se Ella lo ritiene utile in Domino»<sup>120</sup>.

Como advirtió por primera vez el historiador Paolo Valvo, un error en la traducción de los telegramas parece haber sido decisivo en la hora de los «arreglos». Los encargados de la embajada chilena tradujeron al español el primer punto del telegrama de manera errónea, como: «El Santo Padre está muy ansioso por llegar a un acuerdo pacífico y laico». La palabra «justo» en el original había sido trocada por «laico»<sup>121</sup>. Este último término

119. *Ibid.*, pp. 427 y 428.

120. Pio XI, citado en Paolo VALVO, *Pio XI e la Cristiada*, cit., p. 430.

121. *Ibid.* En español se puede consultar la siguiente colaboración que trata el mismo episodio: Paolo VALVO, «La diplomacia vaticana frente a los arreglos (1928-1929)», en José Luis SOBERANES FERNÁNDEZ y Óscar CRUZ BARNEY (eds.), *Los arreglos del presidente Portes Gil con la jerarquía católica y el fin de la guerra cristera. Aspectos políticos y jurídicos*, México, Instituto



provocó la extrañeza del arzobispo Ruiz y Flores, que escribió de vuelta a Gasparri para pedir en otro telegrama «significación la última palabra punto primero», junto a otras aclaraciones. El conocimiento del telegrama vaticano causó la reacción negativa de Morrow –al temer que el gobierno no aceptaría cambios al proyecto– y por un momento pareció que todo el acuerdo iría al cesto de la basura. Sin embargo, Ruiz y Flores tranquilizó a Morrow con una «reinterpretación» del mensaje romano. El arzobispo de Morelia convirtió la palabra por aclarar en la clave de todas las instrucciones de Pio XI, al asegurar que «solución pacífica y laica» significaba «que la solución podía estar de acuerdo con las leyes mexicanas»<sup>122</sup>. Así, el punto relativo a la amnistía se refería únicamente a la libertad de los prelados y el clero para regresar a sus diócesis y parroquias, y la restauración de la propiedad de la iglesia se volvió una instrucción de alcance relativo. Por lo demás, bastaba para Ruiz y Flores un compromiso meramente verbal de Portes Gil en satisfacción de las peticiones del Papa que no habían sido reflejadas en el proyecto. El primer sorprendido de la actitud de Ruiz y Flores fue el mismo embajador estadounidense, que no podía obviar la discordancia entre el telegrama vaticano y la interpretación del arzobispo de Morelia. La aclaración de Gasparri llegó a las doce horas del 21 de junio de 1929, cuando los arreglos se estaban consumando en Ciudad de México, por lo que el arzobispo de Morelia telegrafió a Roma que «todo se había obtenido».

Visto lo anterior, resulta enteramente lógica la deducción del historiador Paolo Valvo: Ruiz y Flores, con tal de concluir el acuerdo a toda costa, forzó deliberadamente el sentido del mensaje enviado por la Santa Sede<sup>123</sup>. Llama la atención que en Roma reinó un silencio sepulcral sobre el episodio: ni una referencia hizo al respecto el diario oficial *L'Osservatore Romano*<sup>124</sup>. Ante

---

de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, pp. 261-276.

**122.** Paolo VALVO, *Pio XI e la Cristiada*, cit., pp. 430 y 431. Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 2, cit., pp. 339 y 340.

**123.** *Ibid.*, pp. 432 y 433.

**124.** *Ibid.*, pp. 437 y 438. Juan GONZÁLEZ MORFÍN, *1926-1929. Revolución silenciada*, cit., p. 239.

los arreglos, muchos partidarios de la resistencia, quienes estaban en la órbita de la rebelión atribuyeron los «arreglos» a una traición a los cristeros por parte de los prelados conciliadores, para lo cual habrían maniobrado taimadamente para engañar al Papa e imponerse al conjunto del episcopado mexicano<sup>125</sup>. Esta interpretación fue desestimada por Jean Meyer, para quien los prelados conciliadores, Díaz y Ruiz y Flores, en realidad siguieron las directivas romanas, bajo cuya autoridad se había previamente arrinconado a los obispos intransigentes y luego se había promovido a los «liberales» –así les llama Meyer– como interlocutores, preparándolos para alcanzar un arreglo que fuera aceptable a su conciencia<sup>126</sup>. Ahora bien, pese a que finalmente se inclina por atribuirlo a un error fortuito –y expone sus razones para ello–, Paolo Valvo reconoce que la defectuosa traducción del telegrama vaticano podría dotar al «mito» del papa engañado, caro al «catolicismo intransigente», de «alguna forma de plausibilidad histórica»<sup>127</sup>. En cualquier caso, tanto Meyer como Valvo son críticos con la forma en que se dieron los «arreglos». Si Meyer les endilga a sus dos artífices eclesiásticos mexicanos, Pascual Díaz y Leopoldo Ruiz y Flores, los cargos «de optimismo, y hasta de ligereza»<sup>128</sup>, para Valvo se trataba «con tutta evidenza di una conclusione parziale e contraddittoria, sia per il modo confuso con cui era stata concepita e portata a termine, sia per i diversi

---

**125.** De acuerdo con esta crítica, las instrucciones que el Papa había dado en 1927 a la hora de sentar las bases de las negociaciones y darles curso no fueron acatadas, «sino que se les ignoró y se hicieron arreglos dirigidos por Mr. Morrow, y patrocinados por varios entrometidos masones, como un par de chilenos, etc., y fueron a informar a S. S. que era todo lo que se había podido conseguir». «“Arreglos” hechos por extraños al conflicto religioso», *David* (México), n. 108 (1961), pp. 193 y 194. El señalamiento de los chilenos involucrados, como masones, no ha sido comprobado. Antes bien, Cruchaga, el principal chileno involucrado, es frecuentemente descrito como un católico practicante asociado al conservadurismo.

**126.** Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 2, cit., p. 346. Cabe agregar que uno de los artífices de los arreglos, el obispo de Tabasco, Pascual Díaz, fue promovido inmediatamente después de los arreglos al arzobispado más importante, el de México.

**127.** Paolo VALVO, *Pío XI e la Cristiada*, cit., pp. 444-445 y 455.

**128.** Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 2, cit., p. 373.



intenti che animarono gli attori della mediazione. Per l'episcopato messicano e per la Santa Sede difficilmente si poteva parlare di una vittoria»<sup>129</sup>. En suma, para Valvo los arreglos significaron una vuelta al *statu quo* de 1926<sup>130</sup>.

## 8. *¿Modus vivendi o Modus moriendi?*

«Estamos asistiendo [...] a la separación consciente y buscada entre la Iglesia y la sociedad, tras haberse consumado la separación de la Iglesia y el Estado»<sup>131</sup>.

Miguel AYUSO TORRES

La expresión *modus vivendi* conlleva la idea de una coexistencia con base en una serie de concesiones mutuas. Paolo Valvo advierte que, con los arreglos de 1929 la Iglesia Católica no recibió garantía alguna contra unas leyes que, de ser aplicadas rigurosamente, equivalían a su eliminación del panorama mexicano<sup>132</sup>. Con todo, tales pactos denotaban, por un lado, verosímilmente, la desesperación de una buena parte de los prelados mexicanos –y de la misma Roma–, persuadidos de que era insostenible prolongar por más tiempo –habían pasado tres años– la suspensión del culto público<sup>133</sup>. Máxime cuando, quienes así pensaban, también calculaban que la determinación de Estados Unidos a favor del gobierno mexicano hacía imposible la victoria militar de los

129. Paolo VALVO, *Pio XI e la Cristiada*, cit., p. 437.

130. *Ibid.*, p. 446.

131. Miguel AYUSO TORRES, *La constitución cristiana de los Estados*, Barcelona, Ediciones Scire, 2008, p. 86.

132. «Con il *modus vivendi* infatti la Santa Sede non aveva affatto ottenuto una garanzia reale contro quelle leggi che, se applicate alla lettera, potevano virtualmente eliminare la Chiesa cattolica dal Paese». Paolo VALVO, *Pio XI e la Cristiada*, cit., p. 449.

133. «De los 38 prelados, la mayoría estaba compuesta de administradores deseosos de dejar de ver a la Iglesia fuera de la ley; nunca hubo más de tres o cuatro ligeros, y el resto era favorable a la conciliación». Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 2, cit., p. 348.

cristeros y de la Liga<sup>134</sup>. Tampoco faltaron, en el campo de los conciliadores, los prelados que entonces auguraban una nueva era amistosa en las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Así, por ejemplo, el obispo de Chihuahua, Antonio Guízar y Valencia, que había condenado antes a los cristeros, había llegado a ver en la actitud supuestamente más moderada del presidente Emilio Portes Gil un «nuevo Constantino» que traería la tolerancia religiosa con un renovado edicto de Milán<sup>135</sup>. El posible desengaño no se hizo esperar, cuando con motivo de un banquete en celebración del Solsticio de Verano, la noche del 27 de julio, el presidente mexicano tranquilizaba a sus hermanos de tres puntos asegurando el triunfo del gobierno:

«Mientras el clero fue rebelde a las instituciones y a las leyes, el Gobierno de la República estuvo en el deber de combatirlo como se hiciese necesario: mientras el clero negara a nuestro país y a nuestro Gobierno el derecho de hacer sus leyes y hacerlas respetar, el Gobierno estaba en el deber de destrozar al clero. Y hay que ver que el clero en todas las épocas ha negado siempre la existencia del Estado, el sometimiento a las leyes, y por formulas artificiosas y hábiles ha sabido siempre introducirse.

Y ahora, queridos hermanos, el clero ha reconocido plenamente al Estado, y ha declarado sin tapujos que se somete estrictamente a las leyes. (Aplausos) [...]. La lucha no se inicia. La lucha es eterna: la lucha se inició hace veinte si-

---

**134.** Esta actitud se correspondía con la narrativa de la propia historiografía conservadora mexicana que, pese a su talante nacionalista y anti-estadounidense, no dejaba de reconocer, con inocultable amargura, el carácter determinante del poderío estadounidense en los avatares de la política mexicana. En agosto de 1928, uno de sus más grandes exponentes escribía al respecto: «Pero, ¿dónde está, de hecho, nuestra independencia? Toda nuestra política tiene que contar con Washington. Revolución con su apoyo, es triunfo; con su hostilidad, es derrota. Y ante este regulador infalible, tenemos que ser, mal que nos pese, lo que quiera la Casa Blanca». Alfonso JUNCO, *Un siglo de México. De Hidalgo a Carranza*, 7ª ed., Guadalajara, Folia Universitaria, 2004, p. 218.

**135.** Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 1, cit., p. 25.



glos [...] yo protesto, digo, ante la masonería, que mientras yo esté en el Gobierno, se cumplirá estrictamente con esa legislación. (Aplausos) [...].

En México, el Estado y la masonería en los últimos años ha sido una misma cosa: dos entidades que marchan aparejadas, porque los hombres que en los últimos años han estado en el Poder, han sabido siempre solidarizarse con los principios revolucionarios de la masonería»<sup>136</sup>.

Como bien observa Meyer, los arreglos sólo fueron cumplidos por el gobierno durante unos cuantos meses, los suficientes para desarmar a los cristeros –su ejército se «licenció» al perder, con el anuncio de la reanudación del culto, su fuente de legitimación tras los pactos– y luego llevar a cabo unos sucios comicios, dejando al vencido candidato opositor al callismo, José Vasconcelos, sin su lógico y esperado brazo armado. Pasada la crisis, la persecución religiosa se reactivó<sup>137</sup>. La «lucha eterna» de la que habló Portes Gil tuvo, pues, un brevísimo paréntesis. Tras los «arreglos» muchos cristeros, y especialmente sus líderes, fueron sistemáticamente asesinados por agentes del gobierno, dejando en papel mojado la amnistía concedida<sup>138</sup>. Descabezado el ejército cristero, los nacional-revolucionarios podían confiar en que, en

---

**136.** Emilio PORTES GIL, «El clero, sometido estrictamente a la ley», *Crisol*, pp. 116-122. Versión taquigráfica del V. H. Lic. José López Lira. Aunque el pasaje ha sido muchas veces citado, pude consultar un ejemplar de este documento en el Archivo Miguel Palomar y Vizcarra, en la Biblioteca Nacional de México en la Universidad Nacional Autónoma de México. Esta declaración del presidente Portes Gil no es, por tanto, apócrifa. Ante semejante confesión, Jean Meyer advierte que «la imaginación católica no tenía, pues, mérito alguno al hablar del complot masónico». Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 2, cit., p. 246.

**137.** Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 2, cit., p. 374.

**138.** Juan González Morfín señala como un «mito» esa popularizada creencia de que fueron más los cristeros que murieron después de los «arreglos». Si bien, quizás esa creencia podría ajustarse a la realidad si se tuvieran en cuenta únicamente a los mandos cristeros que fueron asesinados tras su «licenciamiento». Juan GONZÁLEZ MORFÍN, *La guerra de los cristeros: hitos y mitos*, México, Panorama Editorial, 2017, pp. 140 y 141.

caso de que hubiera una reedición de la lucha cristera, ésta sería mucho menos adversa para el ejército federal<sup>139</sup>.

El gobierno tampoco cumplió su compromiso de no aplicar el artículo 130º., con un «criterio sectario». Tal y como muestra Paolo Valvo, los gobiernos estatales limitaron gravemente el número de sacerdotes autorizados en la década siguiente: en Veracruz, desde junio de 1931 solo había permiso para un sacerdote por cada 100.000 habitantes; en Yucatán, en ese año se redujeron a nueve los sacerdotes autorizados en todo el estado; en el Distrito Federal bajo el nuevo presidente, Pascual Ortiz Rubio, sólo podía ejercer un ministro de culto de cualquier religión por cada 50.000 pobladores; en Jalisco, en 1932, un sacerdote por cada 25.000 habitantes; en Chiapas, en 1934, hubo un solo sacerdote autorizado; en Campeche, sólo tres... y así por el estilo en otros muchos estados de la República Mexicana<sup>140</sup>. Ante este paisaje, no debe extrañar que alguno de los arquitectos del pacto de 1929, como fue Leopoldo Ruiz y Flores, reconociese que, en la década de los treinta, la opresión que sufrió la Iglesia mexicana era peor que antes de la suspensión del culto en 1926<sup>141</sup>, ni que el cardenal Tomasso Pio Boggiani, en la Congregación para Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios en Roma, en 1931, definiera la situación de la Iglesia en México, tras los «arreglos», como «ridotto a un modo moriendi» que «dà occasione al Governo di andare avanti nel suo programma di scristianizzazione»<sup>142</sup>.

El desconcierto fue notable dentro del sector del pueblo católico que simpatizaba con los combatientes. Pese a que gracias a los esfuerzos cristeros los prelados habían podido sentarse en la mesa de negociaciones con el gobierno, éstos no fueron consultados en el acuerdo y tuvieron que resignarse al rol de peones en el ajedrez. A consecuencia de los arreglos, no dejó de ocurrir algún pequeño cisma –a nivel muy local– y el catolicismo político de los años posteriores mostraría, en algunos casos, cierta desconfianza hacia

139. Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 2, cit., p. 342.

140. Paolo VALVO, *Pio XI e la Cristiada*, cit., pp. 449 y 450.

141. *Ibid.*, pp. 438 y 439.

142. *Ibid.*, p. 459.





una excesiva influencia clerical<sup>143</sup>. La línea vaticana, crecientemente irenista, orientaría a los católicos mexicanos hacia el abandono de una política abiertamente confesional, con tal de evitar verse mezclada en asuntos que amenazarán con atraer nuevas persecuciones. De tal guisa, se pretendió canalizar a la grey en los inocuos contornos de la Acción Católica Mexicana<sup>144</sup>. Todo esto no fue óbice para que, en reacción a la reiterada ofensiva anticatólica, ocurriese una segunda guerra cristera, la «albérbiga»<sup>145</sup>, desde 1932 hasta fines de la década, menos numerosa y en condiciones muchísimo más desfavorables que en su primera edición. Tal era la impresión de la inutilidad de la lucha armada, que una parte importante del propio catolicismo intransigente prefirió dirigir sus esfuerzos en lo venidero, así fuera provisionalmente, a través de la acción cívica en espera de una coyuntura que hiciera factible la toma del poder, como pasó con el sinarquismo a partir de 1937. La apuesta terminó desviándose con la domesticación de la reacción católica incorporada al sistema partidista, y en ello coadyuvó la creciente distensión del conflicto entre la Iglesia y el Estado a partir de la segunda mitad del sexenio cardenista —luego confirmada por la política más tolerante del presidente Manuel Ávila Camacho—, que es cuando verdaderamente empezó a funcionar un *modus vivendi* en México. Esta distensión, con sus vaivenes, desembocaría finalmente en las reformas constitucionales de 1992, bajo el gobierno de Carlos Salinas de Gortari, que otorgaron a la Iglesia Católica el reconocimiento de su personalidad jurídica.

Por todo esto, Jean Meyer sostiene que la apuesta de la diplomacia vaticana resultó a la postre triunfante. «Roma quería,

---

**143.** Manuel Romo de Alba, fundador en 1934 de la sociedad secreta llamada Legiones, que planteaba proseguir la resistencia católica con unos métodos distintos de la guerra cristera, recibió del jesuita Carlos Heredia el siguiente consejo: «No se cuelguen de las sotanas porque se los lleva el...». Manuel ROMO DE ALBA, *El gobernador de las estrellas*, Guadalajara, 1984, pp. 244 y 245.

**144.** Paolo VALVO, *Pío XI e la Cristiada*, cit., pp. 479 y ss. Servando ORTOLL, *Catholic organizations*, cit., pp. 105 y ss.

**145.** Meyer le llama así, en tanto «fruto tardío, a destiempo y fuera de sazón».

pues, la paz, y creía en la posibilidad de ganar, a largo plazo, haciendo concesiones a plazo breve». En aquel momento, para la jerarquía vaticanista lo imperioso era mantener «un mínimo vital» a cambio de la cooperación de la Iglesia con el gobierno<sup>146</sup>. La paciencia mostrada por la Iglesia Católica habría obtenido así su bien ganada recompensa. Roma, a la larga, habría acertado en sus cálculos. En esto último, acaso se podría disentir con el gran historiador franco-mexicano. Desde inicios del siglo XXI, visto a retrospectiva, ¿verdaderamente cabe hablar de un triunfo de la Iglesia? Es evidente que la secularización radical de la sociedad mexicana ha progresado al punto de admitir, o cuando menos tolerar, un ordenamiento cada vez más opuesto al cristianismo y a la ley natural. Si el Estado, moderno y liberal, contribuyó decisivamente en el pasado a sentar las bases para producir esa transformación, socavando la antigua hegemonía espiritual y cultural de la Iglesia Católica, hoy su preeminencia sobre la institución eclesiástica ha sido reemplazada por el predominio de una sociedad civil en buena medida larvada durante el *modus vivendi*, inoculada por un «nuevo» y corrosivo «sentido común», opuesto al de las sociedades tradicionales. Si en 1910 los mexicanos que se reconocían católicos eran el 99% de la población, en 2020 su porcentaje ha bajado al 77%. Y como cualquiera puede colegir, la realidad es, para la Iglesia, mucho más desalentadora de lo que muestra la estadística.

Es esta perspectiva la que permite una primera valoración positiva de la *cristiada*, como un loable esfuerzo popular contrario a ese proceso de secularización radical patrocinado por el Estado liberal y revolucionario en su agresión al catolicismo. Al punto de que, no sin justicia, por las condiciones particularmente hostiles que enfrentó, sus simpatizantes se han referido a ella como una epopeya. Entre los partidarios de la guerra cristera, los hubo quienes, al menos por crear las condiciones para el «mínimo vital» de la Iglesia, no consideraron sus sacrificios un fracaso. Vale la pena mencionar también que, en los años posteriores a «los arreglos», ese catolicismo intransigente en México, al menos en apariencia derrotado, se justificaba argumentando que los cristeros habían

---

146. Jean MEYER, *La Cristiada*, t. 2, cit., p. 376.

legado la estafeta de su lucha por la fe a sus correligionarios españoles que emprendieron la Cruzada nacional. Esta fue convicción de, entre otros, el obispo José de Jesús Manríquez y Zárate, el ligüero Miguel Palomar y Vizcarra y el poeta nicaragüense Pablo Antonio Cuadra, quien reflexionaba sobre los orígenes de la rebelión de julio del 36:

«Y descubrí, ¡oh sorpresa!, que esa fuerza había surgido en gran parte, a la hora tremenda y original de la espada, por la virtud ejemplar de México. ¡Sí, de México! ¡Navarra misma, reserva incólume de la tradición hispana, había escuchado, junto a la voz de la sangre, el “levántate y anda” dicho por el verbo en martirio de los Cristeros! México fue una de las influencias más directivas, un ejemplo inmediato, el contagio puro en aquella hora ibérica de exaltación redentora. México era la cifra primera en el pizarrón de la Cristiandad moderna, cifra de sangre, letra, verbo de resurrección para el mundo occidental agobiado de sombras»<sup>147</sup>.

Más aun, esta relación que advertimos, entre la cristiada y la llamada guerra de España, fue deliberadamente fomentada ya durante la Segunda República, como indica la edición española de la novela cristera *Héctor*, prologada por Eugenio Vegas Latapie, quien en sus memorias explicó que la intención de su publicación había sido «predicar el alzamiento en armas contra los enemigos de Dios y de España»<sup>148</sup>.

Al lado de todo esto, como se ha podido ver, la historia de la cristiada presenta espacios para los claroscuros, como en las

---

**147.** Pablo Antonio Cuadra, citado por Miguel PALOMAR Y VIZCARRA, «La epopeya cristera, afirmación de nuestra estirpe», *David* (México), n. 180 (1967), p. 192.

**148.** Eugenio Vegas Latapie, citado por Ángel ARIAS, «Espejos enfrentados: el conflicto religioso en México bajo la mirada de la prensa madrileña (1925-1927)» en Jean MEYER (comp.), *Las naciones frente al conflicto religioso en México*, México: Tusquets-CIDE, 2010, pp. 289-290. Puede verse el prólogo en: Eugenio VEGAS LATAPIE, «El derecho a la rebeldía: el ejemplo de los cristeros mejicanos», *Verbo* (Madrid), n. 451-452 (2007), pp. 27-36.

ambivalencias del clero, y acaso también en los objetivos programáticos de quienes pretendieron encauzar la insurrección cristera hacia un proyecto político que, junto a la recuperación de elementos tradicionales, no dejó de reproducir algunos principios tan modernos como cuestionables, si se les mira desde la tradición política hispánica. Si bien es cierto que las condiciones históricas del catolicismo mexicano, distintas del peninsular, aconsejan una matizada reflexión.