

(27) 2-juni



FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

ELEMENTOS PARA EL ESTUDIO DE LA
CONCIENCIA DE LOS CRISTEROS

TESIS DE LICENCIATURA EN CIENCIAS POLITICAS
Y ADMINISTRACION PUBLICA
(CIENCIA POLITICA)

PRESENTADA POR
JOSE DE JESUS JORGE RODRIGUEZ INZUNZA

MEXICO, JUNIO DE 1981



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ELEMENTOS PARA EL ESTUDIO DE LA CONCIENCIA DE LOS CRISTEROS.

INDICE.

PRIMERA PARTE: ESTRUCTURA DE LA CONCIENCIA CRISTERA.

CAPITULO PRIMERO.- DEFINICIONES E HIPOTESIS.

CAPITULO SEGUNDO.- ESTRUCTURA DE LA CONCIENCIA APOCALIPTICA.

SEGUNDA PARTE: DETERMINACION DE LA CONCIENCIA CRISTERA.

CAPITULO TERCERO.- LA SOCIEDAD AGRARIA DEL CENTRO-OESTE.

CAPITULO CUARTO.- LA IGLESIA Y LA POLITICA EN MEXICO.

CAPITULO QUINTO.- EL ESTADO MEXICANO.

TERCERA PARTE: LA MANIFESTACION DE LA CONCIENCIA CRISTERA.

CAPITULO SEXTO.- LA CONCIENCIA CRISTERA EN ACCION.

CONCLUSIONES.

INTRODUCCION.

En el México de la década de 1920, la conciencia nacional no se encontraba completamente secularizada. Si bien como poder político y económico la Iglesia había pasado a ocupar un plano inferior, no obstante, el catolicismo tradicionalista seguía siendo la conciencia dominante de gran parte de la sociedad mexicana. Traduciéndose este hecho en el dominio ideológico de la Iglesia sobre gran parte de la población del país. Lo cual en un momento dado convirtió a la Iglesia en un obstáculo para la hegemonía que se venía construyendo dificultosamente por parte de los vencedores de la Revolución Mexicana de 1910.

Junto a este hecho apuntado se alinea otro relacionado con la composición social de la sociedad mexicana. Para la década recién señalada en el párrafo anterior, la sociedad agraria dominaba cuantitativamente el espectro social del país. Siendo México un país de abrumadora población dedicada a las labores del campo. Población que en su gran mayoría hacía su historia presente de los retazos de sus viejas tradiciones. Lo cual la hacía propiciamente sensible y uraña a cualquier cambio innovador que alterara el ritmo consuetudinario de sus vidas.

Dentro de este cuadro magramente esbozado, entre los años de 1926 y 1929, posteriormente levemente resurgido por los años que van de 1932 a 1935, se desarrolló en México un movimien-

to social conocido como la guerra cristera. La fuerza social fundamental de este movimiento la constituyeron los campesinos del Centro-Oeste del país. Campesinos que se apoyaron ideológicamente en un catolicismo tradicionalista y militante.

De este acontecimiento me interesa conocer la estructura básica de la conciencia cristera como vía de acceso a una caracterización del movimiento. Siendo esto el objeto central de mi investigación.

El trabajo que me propongo parte de la consideración de que ningún fenómeno social es excepcional. Y en este caso, la cristiada no es un acontecimiento sin paralelo en la historia. Han existido movimientos campesinos con los que la cristiada comparte una estructura de conciencia básica.

La guerra cristera, al igual que los movimientos campesinos de orientación apocalíptica, es producto del proceso de modernización promovido por la acumulación de capital. Proceso que tiene múltiples expresiones como el de la ampliación de la división social del trabajo al interior de una sociedad y el desarrollo de las fuerzas productivas; acumulación de capital que confluye con otros procesos como son el de la centralización del poder político y el de secularización. Proceso de modernización que amplía y profundiza el dominio de la ciudad sobre el campo, reaquebrajando las formas de organiza

ción de la economía rural y devaluando sus expresiones ideológicas que la fortifican.

En forma idéntica, los cristeros y los movimientos apocalípticos conciben a la realidad como destructora de los valores sagrados, como poseída por poderes malignos, contra la cual se deben levantar los fieles de Cristo. Esta realidad que amenaza con destruir el orden social se plasma en el Anti-Cristo o en algún otro agente del Demonio. Anti-Cristo que no existe por voluntad propia, sino que ha sido creado por Dios para poner a prueba a sus fieles. Siendo en el fondo esta concepción de la realidad una visión imaginaria que trata de expresar una situación social deteriorada en todos sus niveles, y ante la cual sólo se cuenta con el repertorio de la simbología religiosa para describirla y comprenderla.

El problema aquí propuesto ha sido desarrollado en tres partes, las cuales nos dan la suma de seis capítulos: el primer capítulo nos ofrece tres definiciones que nos proponen una orientación teórica que ayude a enfocar el conjunto del trabajo, y junto con esto se hace el planteamiento de la hipótesis confeccionada para esta investigación; en el segundo capítulo se hace una disertación sobre lo que es la estructura de una conciencia apocalíptica según el modelo de la hipótesis; los siguientes tres capítulos que ya corresponden a la segunda parte del trabajo se refieren a las condiciones que hicieron posible el apocalipsis cristero y; en la última par

te, el sexto capítulo pone de relieve las evidencias que no pueden llevar a afirmar que la conciencia cristera es una -- conciencia apocalíptica.

PRIMERA PARTE
ESTRUCTURA DE LA CONCIENCIA CRISTERA

I. DEFINICIONES E HIPOTESIS.

En este capítulo se hacen algunas consideraciones preliminares de carácter teórico. El propósito de estas consideraciones es el de orientar el entendimiento de la exposición de la tesis.

Desde el período de la formulación del "Nuevo Régimen", no ha habido en México un movimiento social capaz de cuestionar con los argumentos de la lucha armada y en forma más o menos eficaz el poder político imperante surgido de la Revolución en 1910. Salvo excepción del movimiento cristero de 1926 a 1929. (Aclarando que esto no quiere decir que se considere a la cristiada como el único movimiento de oposición importante ocurrido en México durante los gobiernos postrevolucionarios). Es precisamente este movimiento cristero el que nos proponemos estudiar, tomando como objeto específico la estructura de su conciencia.

El hecho de que la cristiada tuviera como uno de sus impulsos una fuerte motivación religiosa nos lleva a proponer una definición de la religión en general que nos dé cuenta del por qué su gran influencia sobre la sociedad; también es preciso, por ser el movimiento cristero un producto del conflicto entre la Iglesia y el Estado, exponer qué se entiende por secularización y qué límites le impone a la religión; y como el tema a desarrollar es la estructura de la conciencia crig

tera, también hacemos una proposición de definición de lo que es la conciencia en general; finalmente, después de estas consideraciones enunciamos nuestra hipótesis de trabajo.

La Religión.

Considerada la religión a partir de lo que son las superestructuras, ésta aparece como una sobre-realidad producto del trabajo humano, de la relación entre seres humanos, construidas con elementos tomados de la realidad material. Siendo este fundamento material el que le otorga su contenido de verdad y, por qué no, su gran eficacia.

Por otra parte, considerada la religión desde una perspectiva que podríamos llamar semiótica, la religión es un conjunto de símbolos cuya función es la de llenar esos "agujeros de sentido" (1) que la razón no puede o no ha podido tapar con un entendimiento preciso, y que el hombre encuentra en lo ignorado y en lo sorprendente. Esto le permite a la religión tener una gran aceptación social al presentarse como una explicación de la realidad que tiene respuestas para todas las dudas que asaltan la conciencia de los hombres.

La conciencia del hombre religioso tiene como objetivo conocer la totalidad, conocer todo sin dejar resquicio al no saber, a lo ignorado. Para lograr el objetivo de conocer el todo, el criterio de racionalidad es subordinado al criterio de una lógica de la imaginación. Todas aquellas regiones de la realidad que permanecen desconocidas para el entendimien-

to humano representan un campo de gran fertilidad para el desarrollo de la conciencia religiosa. La religión siempre se encuentra provista de signos flotantes (no precisos, ambiguos) que sirven para significar lo desconocido, y, de alguna manera, para enfrentarlo o temporizarlo, para habituarnos a lo desconcertante.

Toda construcción significativa referida a la realidad tiene su prueba de fuego en experiencias tales como los accidentes, las catástrofes, las perturbaciones emocionales, las enfermedades y, sobre todo, en la experiencia de la muerte. Es en estas situaciones donde el sentido que le damos a la vida y a la realidad se resquebraja y se viene hacia abajo. Se da una situación como la de la caída accidental. De un momento a otro uno se encuentra en el suelo sin haberlo podido siquiera sospechar. En el mismo momento en el que ocurre el accidente de la caída repentina, la conciencia se queda como en blanco por milésimas de segundo, aunque inmediatamente podamos cobrar conciencia de lo sucedido. Pero este registrar en blanco es el que le gusta colorear a la religión. La conciencia religiosa está capacitada para enfrentar este tipo de situaciones, para darles una respuesta. De esta forma, mediante esta función la religión finca gran parte de su poderío.

Sobre la pretensión humana de evitar la muerte y sobrevivir más allá del espacio-tiempo terrenal, la religión explota -

la ilusión de conservar la vida en el trasmundo. Para estos fines recurre a la construcción de toda una escatología (saber sobre el mundo de la vida eterna), con toda una serie de imágenes edénicas ubicadas en ultratumba; paraíso cuya belleza y prodigalidad es tan grande como su intangibilidad. Para acceder a él se requiere de un pasaporte: la muerte. Y el cual debe estar visado por una vida de amor y temor a Dios. Y con este tipo de recursos la religión acentúa aún más su poder.

La religión cumple su cometido aun por más irracional que lo consideremos, porque ella no se dirige a la razón principalmente, sino a los sentimientos. Se trata de ofrecer algo más que una explicación de la vida, se trata de ofrecer una consolación que haga soportable la vida. Procurándose de esta forma la convivencia entre los hombres, la cohesión de la organización social.

La Secularización.

Ciertamente, la religión como concepción del mundo y de la vida empezó a ser criticada más directamente por aquel movimiento filosófico-humanista de la burguesía revolucionaria - conocido bajo el nombre de Ilustración. Un ejemplo claro lo tenemos en la "Teoría del engaño del clero", sustentada por los franceses Paul Holbach y Claude Helvetitus allá por el siglo XVIII. Su crítica atacaba todos aquellos dogmas y artículos de fe que pretendían representar afirmaciones verdaderas acerca de objetos respecto de los cuales no existe saber

empírico alguno, por ejemplo, Dios y la teología que se articula en torno a él. Según ellos, en la difusión del pensamiento religioso sólo están interesados quienes extraen para sí provecho de la ofuscación del entendimiento.

Un poco o un mucho, la creencia acerca de la disminución total de la influencia de la religión en la vida del hombre - fue alimentada por la pretensión iluminista de construir un mundo de acuerdo a la razón. Esto no expresaba otra cosa - más que la crítica burguesa a los fundamentos ideológicos - del feudalismo. Crítica de una burguesía que se encontraba en ascenso, y para la cual la desaparición del orden feudal como forma de organización económica y social de los hombres, era indispensable para imponer las condiciones de explotación de la fuerza de trabajo concordantes con dicha - clase.

La finalidad era suprimir el feudalismo pero no a la religión. Hasta qué punto el capitalismo se enfrentaba con la religión es algo que Marx trata en uno de sus primeros trabajos conocido bajo el título de "Sobre la Cuestión Judía", en el cual escribió lo siguiente: "La escisión del hombre - en el hombre público y el hombre privado, la dislocación de la religión con respecto al Estado, para desplazarla a la sociedad burguesa, no constituyó una fase, sino la coronación de la emancipación política, lo cual, por lo tanto, ni suprime ni aspira a suprimir la religiosidad real del hom--

bre" (2). Y a este nuevo acomodamiento que se le da a la religión dentro de la sociedad dominada por la burguesía es a lo que se le llama la secularización. Donde la religión comparte su función de cohesionadora del orden social con --- otras expresiones superestructurales.

Preguntarnos por la relación entre religión y mundo moderno es equivalente a preguntarnos por el proceso de secularización, ¿qué es? El concepto de secularización es una palabra que indica la oposición y la diferenciación, al interior de una misma sociedad, entre el ordenamiento mundano y el ordenamiento religioso. El uso original de este concepto significaba la liquidación del poder espiritual, e indicaba el paso de éste al poder temporal. Y ya para el siglo XIX, secularización significaba la oposición y lucha entre la cultura moderna y sus orígenes y antecedentes.

El proceso de secularización se entiende como el nacimiento y el desprendimiento del mundo moderno de su pasado histórico. Este proceso se caracteriza por dejar una participación cada vez más restringida a la religión dentro del conjunto de actos sociales.

Si antes la religión no se diferenciaba de la serie de actividades que conformaban a la vida social, interviniendo en los hechos de la producción, el poder político o de la vida familiar; hoy en cambio a la religión se le limita a un ámbi

to personal, privado, derivado de la propia voluntad y no impuesto por la pertenencia a una determinada población o territorio. Esto último donde la secularización ha llegado hasta sus consecuencias finales.

En relación directa con este proceso se encuentran otros tipos de procesos inherentes al desarrollo del capitalismo como el de la industrialización y urbanización, la conformación de los Estados nacionales y otros, que van transformando la vida tradicional de las sociedades, y a los cuales se va adaptando la religión. Al mismo tiempo, la religión disminuye su influencia en las artes, la literatura y la filosofía, agudizándose esto con el surgimiento de las ciencias naturales y humanas. De esta manera, y en términos generales, la secularización es "el proceso por el cual se suprime el dominio de las instituciones y símbolos religiosos de algunos sectores de la sociedad y de la cultura"; (3).

La secularización representa la disputa entre la adoración de la deidad y la idolatría del Estado. Ambos cultos son un medio de los detentadores del poder para oprimir su dominio sobre el conjunto de la sociedad; si bien formalmente estos ritos aparecen opuestos, por su función estos se identifican.

El proceso de secularización tiene un desarrollo paulatino que tiene sus momentos conflictivos, y no raras veces vio-

lentos. Recordemos el desencadenamiento de las luchas religiosas que ocurrió en Europa durante el siglo XVI provocadas por el movimiento de Reforma. Y para no ir tan lejos, - en México, desde la consumación de la Independencia hasta --- los primeros días del porfiriato, el conflicto entre la --- Iglesia y el Estado tuvo un lugar destacado; y el cual tendría un punto sobresaliente, por la violencia con que se -- desplegó, con el movimiento cristero de 1926-1929. Advirtiéndose que ya desde la época colonial el proceso de secularización se iba dibujando.

La Conciencia.

Antes que nada, la conciencia es un producto social, es la expresión ideal del proceso de producción social o movimiento real de la sociedad. La conciencia es producto de la relación del hombre con sus semejantes y con la naturaleza. Es en ese sentido que se entiende que la conciencia no puede "ser otra cosa que el ser conciente" (4).

Pero, ¿qué queremos decir con esto? Lo que queremos decir es que el hombre, ante la realidad, tiene un comportamiento especial llamado trabajo. El uso de la fuerza de trabajo, - el trabajo, permite al hombre superar la simple adaptación de sus necesidades a la naturaleza como cualquier otro animal, pasando a adaptar la naturaleza a sus necesidades. Evidentemente, pueden maravillarnos las operaciones que realizan las hormigas o los castores; pero a diferencia de los - animales, el hombre ha modelado en su cabeza su actividad y

el producto de dicha actividad antes de realizarlos prácticamente (5).

Esta recreación ideal de la realidad, esta apropiación subjetiva del mundo que se encuentra íntimamente ligado al hacer humano es lo que le da su carácter de hacer conciente, de -- trabajo, muy diferente al comportamiento de los demás animales. De esta manera tenemos que: "El acontecer de la vida hu mana es praxis en el sentido de que el hombre tiene que ha-- cer su propia existencia; tiene que aceptarla como tarea y -- cumplirla. El acontecer del hombre es un continuo hacer-acon-- tecer (mientras que el acontecer de la realidad del animal -- es un mero dejar-acontecer: el animal deja acontecer su exis-- tencia de manera inmediata, inclusive cuando hace algo, por-- ejemplo, construir su nido, defenderse de los ataques, bus-- car comida. Todo este hacer está en el animal...biológica--- mente sancionado. El animal tiene su existencia como algo a-- realizar, no como tarea que ha de cumplir por su específico-- modo de ser...)" (6).

Este dejar-acontecer de los animales los sitúa en una rela-- ción sin mediaciones elaboradas de subjetividad con el mundo. Para los animales el mundo es la pura continuidad, homogéneo, sin rupturas; no existe una profunda distinción de los obje-- tos de la realidad, no hay una diferenciación exhaustiva de-- los elementos constitutivos del mundo. Al no realizar una por-- menorizada distinción de los objetos que lo rodean, el animal

no establece relaciones de autonomía y subordinación frente a los objetos. Y en este sentido su actividad es un dejar -- acontecer, un no trascender la realidad, un ser arrasado por los acontecimientos. Este carácter homogéneo y continuo de -- su realidad hace que el animal esté "en el mundo como el --- agua en el agua" (7).

Por su parte, el hombre para sobrevivir como especie no se -- puede quedar en el mero dejar-acontecer; necesita, de una ma -- nera social, transformar la naturaleza para adaptarla a sus -- necesidades. Para ello recurre previamente a dos operaciones -- intelectuales muy ligadas entre sí, y que son la diferencia -- ción de los elementos que componen la realidad (8) y su cla -- sificación (9). Distinguiendo los objetos y ordenándolos, el -- hombre construye idealmente el mundo. Construcción que crea -- el sentido que orienta su actividad en la realidad y le per -- mite medianamente someterla, fundando en acto la conciencia.

Construcción que da cuenta al individuo de la objetividad de -- su personalidad, de sus semejantes y del mundo que lo rodea. -- Toma de conciencia de lo existente que por estar determinada -- socialmente puede adquirir diversas formas, debido a las di -- ferentes formas de la existencia social.

Pero lejos, muy lejos de toda especulación, tal vez la con -- ciencia no sea otra cosa que una especie de estado de narco -- sis; y lo que llamamos ideología no sea más que el narcótico

que moldea ese estado de narcosis.

Enunciación de hipótesis.

Para estudiar la estructura de la conciencia crístera procedemos a proponer un modelo de la conciencia de los movimientos apocalípticos (10), que es nuestra hipótesis de trabajo y que a continuación se describe:

SAGRADO vs. PROFANO
BIEN vs. MAL

(En el diseño de esta estructura hemos tratado de tomar el ejemplo de la estructura fónica del lenguaje humano elaborada por Roman Jakobson y Morris Halle, dicho esto sin garantizar de que haya una total fidelidad, tal vez ni remotamente-cercana, en la forma de proyectar un modelo estructural)(11).

Esta es la estructura básica de la conciencia apocalíptica. La relación entre lo sagrado y lo profano es característica para toda conciencia religiosa, y sirve para delimitar el espacio y el tiempo; la segunda relación, la que se establece entre el bien y el mal, es central de los movimientos apocalípticos. Siendo en el fondo esta última relación una versión radicalizada de la primera, aunque teniendo funciones diferentes. La relación entre lo sagrado y lo profano tiende a establecer una situación de armonía entre el hombre y su medio, a estabilizarlo y cohesionarlo con el cuerpo social y la naturaleza, en cambio, la segunda relación en vez de proporcionar pasividad, tranquilidad al individuo, le promueve un llamado a la acción, es propiamente dicho un agente movi-

lizador que persuade al hombre a actuar dentro de su universo, de ahí el porqué sea tan importante para un movimiento -- como el que nos ocupa.

NOTAS.

- (1) Eugenio Trías. METODOLOGIA DEL PENSAMIENTO MAGICO. Barcelona. Edhesa, 1970.p.p. 68-69-71-72.
- (2) Karl Marx. "Sobre La Cuestión Judía" en LA SAGRADA FAMILIA. México. Editorial Grijalbo, 1967.p.25.
- (3) Peter L. Berger. EL DOSEL SAGRADO: ELEMENTOS PARA UNA SOCIOLOGIA DE LA RELIGION. Buenos Aires. Amorrortu editores, 1971.p.133.
- (4) Karl Marx y Friedrich Engels. LA IDEOLOGIA ALEMANA. México. Ediciones de Cultura Popular, 1974.p.26.
- (5) Karl Marx. EL CAPITAL. México. Siglo XXI editores, 1975--3ra. edición. T.I, vol.1.p.216.
- (6) HERBERT MARCUSE. "Acerca De Los Fundamentos Filosóficos-- Del Concepto Científico-Económico Del Trabajo" en ETICA-- DE LA REVOLUCION. Madrid. Ediciones Taurus, 1969.p.25.
- (7) Georges Bataille. TEORIA DE LA RELIGION. Madrid. Taurus--ediciones, 1975.p.27.
- (8) Claude Lévi-Strauss. EL PENSAMIENTO SALVAJE. México. Fondo de Cultura Económica, 1972.p.115.
- (9) Ibid.p.p. 25 y 60.
- (10) Aquí recogemos la definición que hace Umberto Eco de estructura y en ese sentido la utilizamos en este trabajo: "Una estructura es un modelo construido en virtud de operaciones simplificadoras que permiten uniformar fenómenos diversos bajo un único punto de vista".p.68; "La estructura es un artificio elaborado para normar de una manera homogénea cosas diversas".p.68 y;"el modelo estructural interviene siempre para reducir las experiencias heterogéneas a un razonamiento homogéneo".p.399. LA ESTRUCTURA AUSENTE. Barcelona. Editorial Lumen,1978.
- (11) Roman Jakobson y Morris Halle. "Fonología y Fonética" en FUNDAMENTOS DEL LENGUAJE. Madrid. Editorial Ayuso,1976. p.p.12-13-14.

II. ESTRUCTURA DE LA CONCIENCIA APOCALIPTICA.

Es precisamente en las formaciones económicas naturales donde se encuentran formuladas originalmente las superestructuras religiosas o de religiosidad (aunque no se debe creer -- que son las condiciones únicas, el que la religión forme parte de sociedades de otro tipo como las capitalistas es una prueba de que la religiosidad no corresponde exclusivamente a las sociedades precapitalistas).

Donde el hombre no se encuentra como el creador de las condiciones materiales de vida, sino que estas están allí, sin la necesidad de que haya sido algo propiamente voluntario y producto del hombre; donde existe un nulo o escaso desarrollo de las fuerzas productivas; donde el dominio de la naturaleza sobre lo humano social aparece como algo completamente extraño, como algo sobrenatural, ahí se vive a merced de la naturaleza. Es ahí precisamente donde se expresa originalmente la conciencia religiosa. Conciencia que permite tener cierto control o entendimiento de la naturaleza, de tal modo que hace posible armonizar la actividad del hombre dentro de la naturaleza.

Podríamos decir, además, que la conciencia religiosa en su forma más original, lo que equivale a referirnos a su forma de magia, no está condicionada superestructuralmente, ya que ella misma es la primera forma superestructural. Sólo confor

me se vaya haciendo más compleja la vida social la misma conciencia religiosa se hace más elaborada, pasando por las mitologías hasta las grandes religiones sociales como el cristianismo y el islamismo.

Aquí proponemos la tesis de que los movimientos sociales de conciencia religiosa y apocalíptica, que se inscriben dentro de la tradición cristiana, muy a pesar de las diferencias de espacio y tiempo en que suceden cada uno de estos movimientos, comparten una conciencia característica en sus relaciones básicas. Y en este caso se encuentran el movimiento de los husitas, el de los anabaptistas, el lazarista, e incluso el movimiento cristero.

El hecho de que una vez producida una superestructura como -- puede ser la de orden religioso -igualmente puede ser el caso de otro tipo de superestructura como el arte- ésta cobra independencia respecto de las condiciones económicas que la forjaron y puede mantenerse, unas veces más otras veces menos, - con vida propia; aunque las condiciones económicas que la determinaron en un principio hayan sido superadas (1). Y este es el caso de la superestructura apocalíptica de inspiración cristiana que subyace en la conciencia de ciertos movimientos sociales, no siendo obstáculo para que ocurra esto así la diferencia de lugar y tiempo.

Algunas características de los movimientos apocalípticos.

No creemos que pueda existir una identificación absoluta entre los movimientos apocalípticos y el movimiento cristero. Consideramos, sí, que existen similitudes, pero no son suficientes para ignorar las diferencias. Aquí expondremos los rasgos que distinguen a este tipo de movimientos y veremos que no todos son asimilables a los cristeros. Y a pesar de las disimilitudes, encontraremos puntos en común, sobre todo por lo que se refiere a la estructura de su conciencia.

El movimiento husita, llamado así por inspirarse en las ideas del religioso Juan Hus (nacido por el año de 1370 en la antigua Bohemia en Europa central), se encuentra determinado por la crisis de disolución de la sociedad feudal. Crisis que es consecuencia del desarrollo de una nueva forma de organización de la sociedad que se apunala sobre la relación entre el trabajo asalariado y el capital (2).

Si bien el movimiento husita se irradió a varios lugares de Europa, no obstante éste se concentró en la región de Bohemia, durando de 1419 a 1437.

Siendo en ese entonces la Iglesia católica una institución cuyos integrantes ubicados dentro de la alta jerarquía eclesiástica tenían una gran concentración de poder político y riquezas. No era entonces de extrañar que fueran el blanco sobre el que se dirigía el descontento social (3). Y fueron los campesinos, quienes por estar doblemente sometidos por

el dominio del señor feudal y del clero, hicieron más radical su oposición al orden social existente (4). Los campesinos, acompañados por los artesanos arruinados y por gentes provenientes de la pequeña nobleza y disidentes del clero (5), se pusieron en pie de lucha para modificar, de común acuerdo con Dios, la sociedad feudal decadente.

La reflexión sobre los evangelios llevó a gentes como Nicolás de Dresde y Juan Zeliv a encontrar una contradicción -- desmesurada entre la moralidad postulada por la religión de Cristo y el comportamiento del cuerpo eclesiástico. La pobreza y la bondad preconizadas se oponían de largo a largo con la opulencia y la disolución del alto clero.

Es así que el Papa, como principal representante de la Iglesia, le fue otorgada por parte de los husitas la forma del Anti-Cristo (6). Husitas que eran la parte más desfavorecida y descontenta de la sociedad. El proceder de la Iglesia que negaba de manera práctica los principios de humildad y sufrimiento que supuestamente debían de regir la vida de todo cristiano, movilizó a los campesinos a pelear por la vigencia del ejercicio pleno de estos principios en la conducta de todos y cada uno de los cristianos. Esto último, como el paso previo a la igualdad del género humano dentro del reinado terrenal de Cristo.

de una estructura de poder dividida y consecuentemente debilitada fue otro factor que influyó (7) para que el movimiento husita adquiriera una fuerza más notoria. La emergencia de la burguesía, junto con las diferencias entre la alta y la baja nobleza, y las adversidades de estos grupos sociales con el clero, establecieron un nudo de contradicciones que afectaron la estabilidad del poder político imperante en Bohemia en el siglo XV. Siendo este hecho el que diferió una respuesta contundente por parte de los poderosos contra el movimiento, dándoles más posibilidades de acción a los insurrectos al no tener un oponente unificado.

Cabe destacar, que el movimiento husita contiene manifestaciones que son comunes a los cristeros, tales como el de contar con el apoyo de un núcleo no despreciable de mujeres (8); del mismo modo que encontramos un paralelo en acciones que iban más allá de la simple motivación religiosa, como lo eran los hechos aislados de saqueo y pillaje (9), los cuales revelaban cierta motivación de orden económico.

El que la profecía del apóstol San Juan acerca del retorno de Cristo a la tierra, para instaurar un gobierno que duraría mil años, se encontrara fresca en la conciencia popular no es casual, ya que durante las cruzadas la Iglesia animó a las huestes cristianas con dicha profecía (10). Y no era para menos la fuerte impresión que ejercía sobre las conciencias la profecía mencionada, ya que el prometido reinado de-

Cristo que se daría con anterioridad anunciando el juicio final, sería un gobierno plétórico de felicidad, donde la muerte, la noche, el dolor y el trabajo quedarían abolidos. Lo que en cierta forma lo definiría como un fiel avance del reino de los cielos (11).

Entonces, no era difícil que las tensiones sociales que produjo la crisis del feudalismo encontraran una salida apocalíptica para los sectores de la sociedad que se encontraban más afectados. De esta manera, el apocalipsis que había tenido como función el de cohesionar a los cristianos en los momentos de su enfrentamiento con el Imperio Romano, y que por parte de la Iglesia había sido utilizado con fines de pura manipulación para así ésta extender su dominio, de repente se convertía en una arma subversiva contra la misma Iglesia católica. Y dieciocho largos años le costó a los grupos dominantes de Bohemia someter al pueblo iluminado por el libro de la Revelación de San Juan.

A penas pasado aproximadamente un siglo de la guerra de los husitas, la exaltación apocalíptica se volvió a hacer presente en Europa durante el siglo XVI. El anabaptismo surgió como un fiel heredero de los husitas.

El fraile agustino Martín Lutero jamás imaginó que su tesis acerca del trato directo entre el cristiano y Dios, a través del conocimiento de las sagradas escrituras, fuera a ad

quirir una orientación radical. Desde mayo de 1520 el reclamo popular del apocalipsis cobró auge de nuevo entre los campesinos y artesanos principalmente, encontrándose ahora el centro del conflicto en Sajonia, Alemania. Las malas cosechas, los altos precios y las enfermedades hicieron prender el descontento popular (12). Otra vez, la Biblia fue el elemento inspirador de la revuelta, y los poderosos fueron el centro del ataque.

Thomas Münzer (1489-1525) rompió con Martín Lutero y profundizó la disidencia planteada por éste dentro de la Iglesia, dándole un giro completamente radical al combinar la doctrina luterana del espíritu interior en permanente diálogo con Dios con la inspiración milenarista (13). Para Münzer, la lucha contra los malvados era impostergable para poder instaurar la justicia al interior de la vida social de los que se mantenían fieles a Cristo sin ningún tipo de impurezas. Esta guerra de los campesinos alemanes mezcló a un mismo tiempo el sentido de la realidad con la inspiración mágica. Y al igual que lo hecho por los cristeros en el siglo XX, en la guerra de los campesinos alemanes que aconteció cuatro siglos atrás, se combinó "la más precisa reflexión militar con el cálculo adventista más irracional" (14); donde la falta de armas se trataba de compensar con el auxilio de la dividad.

Münzer cayó prisionero en Frankenhäusen el 15 de mayo de --

1525, siendo inmediatamente torturado y ejecutado. Nuevamente, la derrota fue el epílogo.

Herederos de esta tradición apocalíptica sería el movimiento de los lazaretistas italianos del siglo XIX. Nombrado lazaretista por identificarse con la doctrina del predicador Davide Lazaretti.

Expuesto en forma sumaria el movimiento lazaretista contenía los siguientes rasgos: tuvo como espacio de operación el sudeste de Toscana (Italia), lugar montañoso y de economía agropastoril, con un componente social mayoritario de campesinos pobres, donde el atraso económico y cultural iban de la mano. Aquí el elemento determinante no es ya la crisis de la sociedad feudal sino el proceso de consolidación del Estado nacional italiano. Siendo este un aspecto del movimiento lazaretista que es compartido por la guerra cristera -es claro que refiriéndonos a estos últimos se trataría de la consolidación del Estado mexicano. La unificación italiana proclamada en 1861 se dejó sentir en el campo con la creación de nuevos impuestos, que alternándose con las deficientes cosechas pusieron el alza de los precios al punto (15). En esta situación, cualquier profecía que ofreciera resolver en el aquí y ahora los malestares sociales casi no tenía obstáculos para ser aceptada. Aquí, como el caso de los cristeros, el movimiento se constituye en un acto de auto defensa de cierta sociedad tradicional frente a -----

las decisiones de un poder central que actúa ignorando la situación de los ciudadanos afectados por los actos de gobierno

Pero los movimientos de guía apocalíptica aquí mencionados -- contienen características que los hacen completamente diferentes a los cristeros. Tal es el caso de su carácter agrario-comunista que los constituye en el estado embrionario de los actuales movimientos proletarios. También son diferentes a los cristeros por su definida oposición a la autoridad de la Iglesia. Siendo este así, por ningún motivo podríamos decir que los movimientos sociales aquí mencionados sean idénticos en todos sus aspectos a la guerra cristera.

Pero por otro lado, contienen rasgos que nos insinúan cierta simetría, rasgos que se podrían listar de la manera siguiente:

a) Son de infraestructura predominantemente agraria, siendo particularmente especial la participación de campesinos con poca o ninguna propiedad sobre la parcela que trabajan, así mismo cuentan con la presencia activa de los jornaleros y todas aquellas categorías de trabajadores no especializados que no tienen un régimen de trabajo continuo y seguro durante todo el año (16); b) las sociedades sobre las que se sostienen los movimientos apocalípticos se encuentran cohesionadas a -- partir de valores sancionados consuetudinariamente. El proceso de modernización que pone en entredicho estos valores tradicionales, particularmente el de la religión, provocando que lógica reacción de protesta por parte de la sociedad -----

afectada (17); c) generalmente el alcance de estos movimientos es de dimensión regional y no nacional (18); d) la economía donde se producen estos movimientos se encuentra por lo regular en sus momentos de estancamiento, o por lo menos ocurren otros acontecimientos como las plagas y las guerras que alteran el ritmo normal de la vida (19).

Ciertamente, durante el movimiento cristero se habló de instaurar el reinado temporal de Cristo en México, pero nunca se tuvo una interpretación radical de este reinado como la tuvieron los anabaptistas y los husitas. Y esa gran diferencia nos debe ayudar a no confundirlos. Pero no obstante -y aquí viene lo que nos interesa en este estudio- al nivel de las relaciones fundamentales que estructuran su conciencia nos atreveríamos a decir que existe una notoria identidad.

Dos son las relaciones básicas de la conciencia cristiano-apocalíptica, de la conciencia cristera. Y aquí haremos un lugar para describirlas.

Lo sagrado y lo profano (20).

Como la religiosidad constituye un elemento cardinal de la protesta apocalíptica, es natural entonces que su conciencia se estructure a partir de la conciencia religiosa que se define por la relación de oposición entre lo sagrado y lo profano. Es más, en el fondo la conciencia apocalíptica sólo representa una modalidad de la conciencia religiosa. De ahí el porqué de la necesidad de desarrollar el significado de la relación-

entre lo sagrado y lo profano y su importancia para conocer mejor la concepción del mundo que tenían los cristeros.

La conciencia religiosa reconoce al mundo, lo parcelo en su espacio y en su tiempo, partiendo de la relación distintiva entre lo sagrado y lo profano. Se trata de un comportamiento esencialmente negativo de la conciencia religiosa frente a la realidad material; para el hombre religioso la realidad suprema y absoluta está representada por lo sagrado, que no es otra cosa que una superestructuración o idealización que se propone como una explicación del universo. Lo que no participa de lo sagrado, es decir lo profano, representa por su parte una realidad relativa o pseudo-realidad.

Aunque dentro de lo profano se encuentran aspectos de la naturaleza como la vida animal, la flora y la geografía, y también se incluyen componentes de la vida social como la producción económica, el poder político y el arte de la guerra, esta realidad natural y humana es descalificada al nivel de algo superfluo y sin sentido en relación con lo sagrado, que es la realidad máxima porque significa y da un orden a lo existente.

Ahora bien, ¿cuál es el sentido que tiene esta distinción imaginaria al interior del mundo entre lo sagrado y lo profano? Si lo sagrado se reconoce como algo diferente y superior a la realidad misma, a pesar de constituirse a partir de ella

mentos tomados de la realidad, ¿qué sentido tiene esta escisión del mundo?; podríamos responder que el sentido de esta diferenciación es la de orientar la actividad del hombre dentro de la naturaleza y la sociedad, proporcionándole las distinciones necesarias que guían su acción.

Para las personas no religiosas, que encuentran en la razón y no en las divinidades la orientación intelectual del trabajo del hombre, la concepción religiosa de la realidad aparecerá como algo superado. Pensarán (21) que todo contenido -- real de la religión no es más que una proyección de algo ya existente en el hombre o en la naturaleza, que si la religión contuviera algo que estuviera más allá de la experiencia humana simplemente ese contenido sería impensable, porque hasta la construcción del más allá se hace a partir de lo que existe materialmente.

Pero si pensamos esta partición de la realidad entre lo sagrado y lo profano desde la perspectiva del hombre religioso, dicha partición es vital. Si conocer la realidad implica un proceso de diferenciación de ésta en sus partes, entonces la religión es ya un intento por muy precario y limitado que sea (22). Por muy imaginaria que sea la parcolación de la -- realidad entre lo sagrado y lo profano, esta diferenciación es ya una forma muy accesible de conocer y descubrir el mundo, y para muchos hombres la única.

Para el hombre religioso decir ésto es lo sagrado y aquéllo es lo profano le representa una demarcación necesaria y suficiente de la realidad, que le permite desenvolverse mejor en ella. Saber diferenciar es como saber por donde se camina, y la conciencia religiosa es una forma de diferenciar. No importando lo ideológica o falta de objetividad que resulte esta diferenciación y este ordenamiento que se le dé a la realidad. De tal modo es esto, que "la religión puede considerarse como una herramienta cultural por la que el hombre ha sido capaz de acomodarse a sus experiencias en su medio ambiente total" (23).

De ahí tenemos que aunque lo sagrado sea algo diferente y opuesto a lo profano, no obstante lo sagrado se relaciona directamente con lo profano; porque, yendo al grano, resulta que lo sagrado no es mas que una forma de tomar conciencia de lo profano, de lo real.

Si la conciencia religiosa se estructura sobre la oposición entre la entidad sagrada y la profana. Si la religiosidad tiene un lugar destacado en los movimientos apocalípticos. Entonces esta relación de la que nos hemos ocupado la debemos encontrar estructuralmente constituida en la conciencia de los cristeros. Haciendo la aclaración de que esta relación no es exclusiva de los movimientos apocalípticos que han surgido en el seno del cristianismo, porque generalmente pertenece a toda persona que profesa alguna religión,

independientemente de cual sea.

La diferencia entre la conciencia de la religiosidad cotidiana y pasiva y la religiosidad apocalíptica y beligerante la encontramos en la visión exacerbada de la oposición entre el bien y el mal. Visión que es el sello distintivo de la conciencia de los movimientos que aquí nos hemos referido.

El bien y el mal.

La imagen de las potencias malignas, de las fuerzas del mal o de las bestias demoniácas, que se encuentran dirigidas -- por el príncipe de las tinieblas o Satánás, se esfuerzan -- por oponerse sistemáticamente al creador del orden universal, a Dios. Extraviar a los hombres del camino del bien es la faceta más sobresaliente de la rebelión de Satón contra Dios.

Dios como creador de lo que es, de lo consistente, de lo cognocible, de la existencia plena, entabla cerrada lucha con el mal, que "corresponde a los agujeros y a las lagunas: es el vacío, la no plenitud" (24). Así tenemos que el mal, por oposición al Dios bueno, se distingue por no participar de lo que es, o por constituir una malformación del ser o corrupción o desorden de lo que es.

En la concepción cristiana de la eterna oposición entre el bien y el mal, esta relación se encuentra lejos de consti--

tuirse en un maniqueísmo puro. El maniqueísmo, a diferencia de la religión cristiana, se distingue por ser una doctrina dualista, es decir, acepta la creencia de que existen dos -- principios rectoros del universo que viven en permanente pugna. Por su parte, desde el punto de vista del cristianismo, sólo existe un principio creador y director del mundo que es el Dios del bien.

Ante esta posición del cristianismo, cabría preguntarse acerca de la naturaleza de la relación entre el bien y el mal -- dentro de esta doctrina. Y una respuesta que aproxime una resolución a esto cuestionamiento la podríamos encontrar en -- las páginas del Antiguo Testamento, específicamente en el libro de Job (25). En este pasaje bíblico encontramos que Job, siendo un próspero criador de ganado, que cuenta con una vida y una familia ejemplar debido a su inobjetable integridad moral y a su amor por Dios, es puesto a prueba por éste; Yavé (Dios) por medio de uno de sus siervos, el ángel Satán, someto a la penuria económica y a la enfermedad a Job para -- mensurar su fidelidad hacia él. Después de los momentos de -- duda por los que pasa Job respecto a la bondad y el poderío de Yavé, reconoce sus dudas como desviaciones que lo apartan del camino de Dios, siendo al final perdonado y reivindicado.

Lo que sobre este pasaje nos interesa rescatar aquí, es que tanto el bien como el mal son producto de una sola divinidad, proceden de una misma fuente. Y la función de la oposición --

entre el bien y el mal no es otra que la de fomentar el conformismo y la pasividad ante las adversidades de la vida mediante el terror de Dios (26). Todos los males que sufrió Job fueron obra de Yavé, de la misma manera que lo fueron todos sus días de bonanza para su economía y para su salud, y a pesar de estas contradicciones la sumisión de Job a Dios debió seguir inalterable siendo toda protesta por demás ineficaz.

Esta concepción de la relación bien-mal es la generalmente aceptada por el cristianismo, y como vemos, se encuentra en abierta oposición con la tradición maniquea. Esta diferencia obedece por la siguiente razón: si los cristianos aceptaran la existencia de dos principios reguladores del universo, que en su calidad de opuestos contienden entre sí para lograr el dominio del mundo, y que por esta oposición su dominio es frustrado recíprocamente, entonces el perfil omnipotente y omnicompreensivo de Dios se perdería. Y la fuerza del símbolo de Dios sería disminuida, perdiendo con ello su apabullante poder terrorífico.

Pero esto no quiere decir que el sentido que le da el cristianismo a la contradicción entre el bien y el mal sea el único. También ocurren diferencias de matiz de acuerdo a otras interpretaciones, como es el caso de San Juan evangelista. En el apocalipsis (27) se habla de los últimos días de la humanidad previos a la instauración del reino de Dios en la tierra y a la espera del juicio final, donde los hombres ten---

drán que soportar la existencia de una realidad mala y sórdida, la cual será gobernada por una bestia monstruosa que es la encarnación de Satanás. Esta situación será una prueba de la que sólo podrán salir bien librados los fieles a Cristo, quienes serán admitidos en el reino de los cielos para la eternidad por no haber sucumbido ante las garras del Anti-Cristo.

Originalmente esta profecía de los últimos días constituyó un mensaje de consolación para los cristianos que sufrieron la persecución del Imperio Romano; con el tiempo a esta profecía se le dio una función movilizadora y combativa (28) durante el tiempo de las cruzadas y; posteriormente, el apocalipsis sería utilizado como expresión del descontento social en sociedades agrarias que pasaban por una situación crítica, en la llegada inminente del apocalipsis se veía una salida salvadora para remediar los males sociales.

A esta visión asfixiante de la oposición entre el bien y el mal que produjo San Juan se adhirieron las copas sociales -- más bajas de las sociedades tradicionales, las cuales ya no podían ser controladas socialmente con el simple recurso de la consolación mientras las epidemias o el hambre las consumían.

En la conciencia que se encuentra bajo los efectos de esta visión, el miedo al dolor y a la muerte quedan inhibidos an-

te la certeza dubitable que tienen los alzados que pelean -- contra el mal, de que el combate es un pasaje seguro hacia el reino de Dios; por eso los guerreros que luchan bajo el impulso apocalíptico no se lamentan por el advenimiento de la guerra, por el contrario, ésta es recibida con estallidos de júbilo como si fuera día de fiesta. Si antes la pasividad era la norma inalterable de la vida social, ahora se está -- dispuesto a llegar a los extremos del terror con tal de combatir la realidad maligna, ya para restaurar la sacralidad del mundo profanado o ya para ganar la vida eterna si es que se tiene la suerte, que no la desgracia, de morir en la batalla. Siendo en realidad el discurso apocalíptico una justificación para hacer a un lado todas las inhibiciones o represiones interiores que contenían los individuos en el curso normal de la vida social donde el rol que jugaba era el de dominados y no el de dominadores.

Esta forma de conciencia articulada sobre las relaciones de oposición entre lo sagrado y lo profano y entre el bien y el mal, es la que considero como característica de los movimientos apocalípticos. Conciencia que subyace en la conciencia de los cristeros, al menos por lo que se refiere a las relaciones que la estructuran, ya que como quedó expuesto, y no es suficiente repetirlo, existen diferencias notables que hace riesgoso una identificación total. Diferencias por las que unos pasaron por horrores para la Iglesia, y los cristeros por mártires.

NOTAS.

- (1) Marx registra este hecho al hacer una reflexión sobre el gusto por el arte griego en el mundo moderno, ver ELEMENTOS FUNDAMENTALES PARA LA CRITICA DE LA ECONOMIA POLITICA (BORRADOR) 1857-1858, I. México. Siglo Veintiuno editores, 1975.p.p. 31-32 y 33.
- (2) Josef Macek. ¿HEREJIA O REVOLUCION? EL MOVIMIENTO HUSITA. Madrid. Editorial Ciencia Nueva, 1967.p.p. 9-10 y 11.
- (3) Ibid.p.p.15 y 16.
- (4) Ibid.p.31.
- (5) Ibid.p.35.
- (6) Joseph Macek. LA REVOLUCION HUSITA. Madrid. Siglo Veintiuno editores, 1975.p.p. 12-13-15 y 50.
- (7) Ibid.p.p. 27-80 y 81.
- (8) Josef Macek. Op.cit.p.98.
- (9) Joseph Macek. Op.cit.p. 159.
- (10) Norman Cohn. EN POS DEL MILENIO. Barcelona. Seix Barral editores, 1972. cap. 5, de la p. 95 a la 114.
- (11) LA BIBLIA. Madrid. Biblioteca de Autores Colunga.p.p. -- 1557 y 1558.
- (12) G.R. Elton. LA EUROPA DE LA REFORMA. Madrid. Siglo Veintiuno editores, 1974.p.21 y 92.
- (13) Ibid.p.98.
- (14) Ernst Bloch. THOMAS MUNZER, TEOLOGO DE LA REVOLUCION. Madrid. Editorial Ciencia Nueva, 1968.p.86.
- (15) E.J. Hobsbawm. REBELDES PRIMITIVOS. Barcelona. Editorial Ariel, 1974.p.p. 106, 107, 108 y 109.
- (16) Norman Cohn. Op.cit.p.p. 62 y 306.
- (17) Ibid.p.p. 62 y 63.
- (18) Friedrich Engels. LA GUERRA DE LOS CAMPESINOS EN ALEMANIA. La Habana. Editorial de Ciencias Sociales, 1974. p.-- 119.
- (19) Norman Cohn. Op.cit.p. 306.
- (20) Fue precisamente Emilio Durkheim quien dio cuenta que la relación entre lo sagrado y lo profano constituye la piedra angular de las estructuras religiosas, ver su libro - LAS FORMAS ELEMENTALES DE LA VIDA RELIGIOSA. Buenos Aires. Editorial Schapire, 1968. Hecho este reconocimiento, aquí exponemos la versión que sobre el tema hace el historiador rumano de las religiones, Mircea Eliade, en su libro - LO SAGRADO Y LO PROFANO. Madrid. Ediciones Guadarrama, -- 1973.
- (21) Ludwig Feuerbach. LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO. México. Juan Pablo editor, 1971.p.p. 24-25-26-29 y 30.
- (22) "...la revelación del espacio sagrado, tiene un valor -- existencial para el hombre religioso: nada puede comen--- zar, hacerse, sin una orientación que implica la adquisición de un punto fijo. Por esta razón el hombre religioso se ha esforzado por establecerse en el Centro del Mundo. Para vivir en el Mundo hay que fundarlo, y ningún mundo - puede nacer en el caos de la homogeneidad y -----

de la relatividad del espacio profano. El descubrimiento o la proyección de un punto fijo -el Centro- equivale a la creación del Mundo"p.26. "Por el contrario, para la experiencia profana, el espacio es homogéneo y neutro: ninguna ruptura diferencia cualitativamente las diversas partes de su masa"p.26."la revelación de un espacio sagrado permite obtener un punto fijo, orientarse en la homogeneidad caótica, fundar el Mundo y vivir realmente. Por el contrario, la experiencia profana mantiene la homogeneidad y, por consiguiente, la relatividad del espacio..."p.27. Mircea Eliade.Op.Cit.

- (23) Elizabeth K. Nottingham. SOCIOLOGIA DE LA RELIGION. Buenos Aires. Editorial Paidós, 1964.p.21.
- (24) Henri-Irénée Marrou. "Un Angel Caído, Angel A Pesar De Todo..." en SATAN. Barcelona. Editorial Labor, 1975.p.53.
- (25) Nos remitimos a la ya citada versión de LA BIBLIA, que contiene el libro de Job de la p. 682 a la 721.
- (26) Sobre el tópico del terror de Dios consultar el interesante ensayo de Friedrich Heer, TERROR RELIGIOSO, TERROR POLITICO. Baecelona. Editorial Fontanella, 1965.
- (27) LA BIBLIA. De la p. 1538 a la 1559.
- (28) Sobre la función política del discurso apocalíptico las siguientes líneas de Friedrich Heer. Op.Cit., nos darán una idea al respecto:"...Naturalmente en todas las crisis y cambios políticos y religiosos internos de los siglos siguientes, la predicación del infierno experimenta una acentuación y actualización políticas. El respectivo enemigo político es atacado como miembro del infierno, como membrum diaboli, como precursor y ayudante del demonio. La época de la guerra de las Confesiones, del miedo turco, de la recíproca denunciación de los 'papistas', de los perros luteranos y de los cerdos calvinistas, como partidarios del demonio y habitantes del infierno, conduce a una determinada predicación de los siglos XVIII y XIX, que a través de su atemorización produce un estrechamiento de los horizontos de la cristiandad, casi inconcebible hoy en día. El 'protestante malo', el liberal malo, el progresista malo y más tarde el socialista malo son presentados al fiel atemorizado, que en todo tiempo y por todos lados se cree cercado por servidores del demonio..."p.p.19 y 20. "La acuñación del temor de Dios y el temor del infierno, para la producción del miedo ante un determinado enemigo político, económico y filosófico, pronto se propone invitar a la acción: a una cruzada exterior contra turcos, musulmanos y paganos, a una cruzada interior contra herejes y rebeldes, a una acción contra los judíos y otros 'enemigos del nombre de Cristo'. El que es asustado por los discursos y por la propaganda del miedo, se acoge a la empresa; el aterrado por dentro se convierte en el autor del miedo hacia fuera"p.20.

SEGUNDA PARTE
DETERMINACION DE LA CONCIENCIA CRISTERA

III. LA SOCIEDAD AGRARIA DEL CENTRO-OESTE.

En concordancia con nuestra proposición de entender a la conciencia como expresión ideal del movimiento real de la sociedad, corresponde ahora exponer el estado de la sociedad agraria en México en general, pero particularmente del Centro-Occidente por enclavarse en ese lugar en especial la fuerza del movimiento cristero. Posteriormente, dentro de esta misma segunda parte, abordaremos la situación de la Iglesia y el Estado mexicanos para la década de 1920. Porque como protagonistas principales del conflicto cristero, son también parte integrante del movimiento real de la sociedad mexicana; y que constituyeron, amarrados por el propio proceso de desarrollo capitalista, la matriz productora de la conciencia cristera.

Ahora bien, nos proponemos escribir acerca del asiento geográfico y la estructura agraria sobre la que se desenvuelve la sociedad tradicional del Centro-Oeste del país; así como más adelante, en otros capítulos expondremos la relación entre la Iglesia católica y la sociedad mexicana y, también, hablaremos sobre la conformación del Estado de México después de concluida la contienda armada iniciada en 1910, así como de las nuevas relaciones que el Estado proponía a la Iglesia y al campo.

La Geografía.

Tanto por el orden orográfico como por los recursos hidrográ-

ficos, la República Mexicana encuentra en estos dos niveles geográficos limitantes naturales para el desarrollo más o menos normal de la agricultura.

En un extremo tenemos que el 77% del país está compuesto por zonas áridas y semiáridas; y en el otro nos encontramos con un 7% que tiene un régimen de lluvias abundantes, además de ríos de gran caudal, el cual es muchas veces difícil de controlar para evitar las inundaciones. Esto al nivel de la hidrografía.

Por lo que se refiere a la orografía, sólo el 39% de las tierras, de las 196.7 millones de hectáreas de las que se compone el país, se pueden considerar terrenos más o menos llanos; la parte restante se compone más bien de terrenos abruptos y elevados. Al mismo tiempo, esta disposición orográfica impide un mejor aprovechamiento del cauce de los ríos (1). Siendo claro que estos dos problemas geográficos aquí apuntados pueden ser resueltos tecnológicamente, pero para la época que nos ocupa apenas se empezaban a proyectar obras hidráulicas de cierta envergadura.

Refiriéndonos específicamente a la geografía sobre la que se desarrolló el movimiento cristero, éste se ubica geográficamente sobre la región geomórfica continental, siendo preponderante sobre los siguientes estados de la República Mexicana: Aguascalientes, Coahuila, Colima, Durango, Guanajuato, Guerrero

ro, Jalisco, Michoacán, de México, Morelos, Nayarit, Oaxaca, Querétaro, Sinaloa y Zacatecas, contando además con el Distrito Federal. Esta relación de estados considerada en un sentido muy extensivo del movimiento, ya que no en todos estos estados la cristiada tuvo la misma intensidad.

Retomando y adaptando para nuestro estudio la división geográfica del país que hace Claude Bataillon (2), la cristiada ocupa el espacio del México Central y la parte meridional del -- Noroeste y del Altiplano Norte. Tentativamente se podría decir que, tomando en consideración el cruce del Trópico de Cáncer y el meridiano de 97 grados, dentro del cuadrante infe---rior izquierdo de estos dos ejes se ubica perfectamente el movimiento en términos gruesamente aproximativos.

En el orden orográfico, estos límites comprenden al Centro el Eje Neovolcánico; por el Este encontramos la Sierra Gorda; al Norte aparecen las Sierras de Zacatecas y la de la Broña en -- Durango; al Oeste, por el estado de Nayarit, se delinea la -- Sierra Madre Occidental; y, finalmente, en el límite extremo-Sur se ubica la Sierra Madre del Sur. Esto por lo que se re--fiere a las zonas altas del territorio cristero.

Las zonas bajas están comprendidas por las llanuras costeras--del Pacífico de Nayarit a Oaxaca; la depresión del Balsas o -- Austral y; la Meseta de Anáhuac o Altiplanicio Meridional.

Como vemos, a grandes rasgos, el territorio sobre el cual se escenificó la cristiada es bastante disparejo. Estas condiciones contribuyen en consecuencia a la diversidad climatológica: del calor regular al frío regular, de los territorios húmedos a los semiáridos. Tratando de encontrar un denominador común orográfico, sólo si trazáramos una recta que fuera del Ajusco en el Distrito Federal al volcán Cobonuco en Nayarit, se construiría un eje alrededor del cual se desarrolló el movimiento cristero.

Por lo que se refiere al aspecto de la hidrografía, la cristiada se localiza dentro de las vertientes del Pacífico e Interior. Dentro de estas vertientes destacan los ríos Mezquitatal-San Pedro, Lerma-Santiago que incluye la Laguna de Chapala, Armería, Coahuayana y el Balsas-Tepalcatpec, además de los lagos de Pátzcuaro, Cuitzeo y Sayula. De la misma forma que hicimos en el caso de la orografía, si trazáramos una recta del punto de origen del río Lerma en el Estado de México, que se dirigiera hasta la desembocadura del río Santiago en el estado de Nayarit, esta serviría de eje alrededor del cual giraría el movimiento cristero.

Junto con esta composición de lagos y ríos, esta situación hidrográfica se complementa con un régimen de lluvias que va del tropical de la Costa del Pacífico al estepario de la porción meridional del Altiplano Norte.

Desde el punto de vista de la geografía física, el espacio sobre el cual se desarrolló la guerra cristera dista mucho de ser homogéneo. La variedad de climas, de terrenos y de precipitación pluvial así lo indican; pero es en relación con la llamada geografía humana donde podemos encontrar cierta uniformidad de la zona cristera debido a la densidad demográfica y a la estructura agraria.

Desde la época prehispánica, el Centro del país ha sido el lugar de mayor concentración poblacional. Lejos del clima extremo del Norte y de la otrora insalubridad de los trópicos, el Centro se constituía como la mejor región para ser habitada. Con el transcurso del tiempo, este hecho demográfico convertiría al Centro en una región productora de emigrantes, los cuales saldrían a las zonas menos ocupadas y que ofrecían más fuentes de trabajo.

Por lo que respecta a las redes de comunicación, la región del Centro en ese entonces ya era cruzada por las siguientes rutas del ferrocarril: México-Ciudad Juárez, México-Guadalupe-Manzanillo y la de México-Morelia-Uruapan. Refiriéndonos al rubro de las carreteras, ni hablar, la situación no había variado mucho de los viejos caminos de herradura. Apenas durante el gobierno de Plutarco Elías Calles se creó la Comisión Nacional de Caminos, y las primeras carreteras proyectadas partirían de México hacia Nuevo Laredo, hacia Veracruz y hacia Acapulco.

Si la extensión de la red ferroviaria puesta en marcha durante el porfiriato prácticamente abarcaba la mayor parte del territorio nacional, ésta fue enfocada hacia el comercio exterior, sin ser en ese tiempo un factor decisivo que integrara un mercado nacional. Ya el hecho de que todavía funcionara el sistema de la arriería dentro del campo mexicano indica la no total consumación del mercado interno. La arriería, entonces, se constituía en un sistema de comercialización y de comunicación de la sociedad agraria. Y decimos de comunicación porque el arriero, además de intercambiar las mercancías, también -- distribuía información de una zona a las otras.

Para el tiempo de los cristeros, la arriería seguía siendo -- una actividad común y corriente (3). Existían tres rutas importantes que atravesaban la región del Centro: la que iba de México a Ciudad Juárez, la de México a Mazatlán y la de Manzanillo a Tampico. El arriero era propietario de una recua de treinta a treinta y cinco mulas, y contrataba ayudantes que trabajaban por un salario ínfimo más los gastos exigidos por el viaje. Por ejemplo, la ruta Manzanillo-Tampico se desarrollaba en un lapso de mes y medio. Durante este trayecto los arrieros iban comerciando los productos de cada zona. De Manzanillo salían cargados de dulce, de sal y otros productos característicos de la costa que iban vendiendo al recorrer su camino; al llegar a Guadalajara ya habían vendido casi toda la mercancía adquirida en Manzanillo y entonces se reaprovisionaban de telas y ropa; llegando a León, después de pasar --

por Los Altos de Jalisco, lo comprado en Guadalajara ya se había agotado por lo que se volvían a cargar las bestias con -- otros productos, en particular de cereales; y así, hasta llegar a Tampico, donde se adquiría petróleo. La arriería era una actividad de tiempo completo, aunque también a veces era una -- actividad complementaria del campesino durante los meses que -- no trabajaba la tierra.

Por lo que se refiere al renglón cultural, se puede decir que el analfabetismo era un mal endémico de todo el país, sobre to do por lo que se refería a la población rural. El primer es--- fuerzo serio contra el analfabetismo lo dio José Vasconcelos -- cuando fue Secretario de Educación durante el gobierno de Alva ro Obregón, precisamente antes del cuatrienio callista. Junto a esta situación, se encuentra una uniformidad cultural en -- cuanto al credo religioso, que es abrumadoramente católico. Existiendo diversos grados de catolicidad según la región del país. Siendo precisamente la región del Centro el lugar del ca tolicismo más tradicional.

La estructura agraria.

Ahora, procedamos a abordar el punto sobre la estructura agraria de México en general y del Centro en particular.

La estructura agraria fundamentada en la institución económica de la hacienda, pese al movimiento revolucionario de 1910, que tuvo fuerte base social de extracción campesina y reivindicaciones afines a este grupo social, estaba lejos de haber-

sido liquidada. Según cifras dadas en un estudio realizado -- por el Centro de Investigaciones Agrarias, para 1930, fecha -- posterior al apogeo de la cristiada, y ni que decir de la re- volución, "las propiedades de más de diez mil hectáreas, re- presentando el 0.3% de las fincas de propiedad privada pose- ían el 55.8% de la superficie privada total" (4).

Si nos atenemos a los datos proporcionados por Moises T. de - la Peña (5), de 1924 a 1930 los predios privados de diez mil- hectáreas o más crecieron de 1210 a 1932 predios, así la revo- lución mexicana parece todo menos agrarismo. Sólo de pasada - mencionaremos que el verdadero dosmantelamiento de la hacien- da no ocurrió sino hasta el gobierno de Lázaro Cárdenas, don- de se empezó a afectar de manera más decidida la propiedad la- tifundiaria. Y el efecto que tuvo esta medida sobre los hacen- dados no fue propiamente desastrozo: O se modernizaron en la- explotación de la tierra y trataron de sacar el mejor prove- cho posible de las nuevas condiciones jurídico-políticas que- emergieron de la revolución, o se integraron a alguna frac- ción de la burguesía; por su parte, los campesinos pasaron de la tutela del hacendado a la del Estado. Esto si bien les iba, porque la simple situación de asalariado del campo era y es - más dura aún.

El hecho de que la hacienda todavía fuera, para la década de- 1920, una institución característica dentro del campo mexica- no nos conduce a hacer algunas consideraciones respecto a --- ella, aunque éstas se hagan en referencia a la hacienda por--

firiana.

Desde el México colonial, la hacienda había logrado permanecer casi inalterada hasta las primeras décadas del siglo XX. La hacienda podía sobrevivir a los períodos de crisis agrícolas resguardándose en el autoconsumo o cambiando de dueño. Puede decirse que el cambio más sobresaliente que sufrió la hacienda en el México posterior a la guerra de independencia fue la inhabilitación legal de la Iglesia como terrateniente; por lo demás, las Leyes de Reforma al igual que la legislación porfiriana, junto con la tendencia natural a la concentración de la tierra por el mismo proceso de desarrollo del capitalismo, contribuyeron al fortalecimiento del latifundio. Aunque si bien es cierto también existen fuerzas que contrarrestan esta tendencia, y de ella hablaremos más adelante en este mismo capítulo.

La hacienda era una unidad económica que producía con la finalidad de obtener ganancias, para promover el acrecentamiento de la propiedad y obtener un mayor número de trabajadores bajo su control, por ser la tierra y el trabajo las fuentes de la riqueza de la estructura hacendaria. Esto quiere decir que la hacienda tenía una orientación capitalista si agregamos a lo dicho que se producía bajo la existencia de la relación entre el trabajo asalariado y el capital, que por las condiciones del insuficiente desarrollo del mercado de la fuerza de trabajo dio pie a formas compulsivas de apropiación de la mano de obra. Esta forma sui generis de trabajo asalariado se -

le conoció con el nombre de peonaje. Este consistía en el acasillamiento de un cierto número de trabajadores por medio del otorgamiento en préstamo de una parcela para su manutención, o por medio del endeudamiento en forma de adelantos de los jornales. De esta manera, el hacendado se hacía de una mano de obra permanente que era complementada durante los meses de mayor trabajo con trabajadores temporales.

Además de su función económica, la hacienda cumplía la función política de controlar a la población que se encontraba ligada a ella, o que de alguna manera tenía una relación de dependencia con la hacienda. A partir del monopolio que ejercía el hacendado sobre la tierra y el comercio de una determinada zona, éste podía ordenar más o menos a su antojo la distribución nada equitativa de los productos indispensables para el mantenimiento de la población, forzando así la sumisión del universo social que se articulaba alrededor de la hacienda. Se establecían sobre estas condiciones, relaciones sociales de producción y de intercambio rigurosamente jerarquizadas, y endosadas de autoritarismo y de paternalismo.

Dependiendo de la relación que se estableciera con el hacendado se podía definir la siguiente caracterización de los trabajadores; " 1) Peones de residencia permanente conocidos con diversos nombres: peones acasillados, gañanes; la mayoría eran trabajadores agrícolas pero también había vaqueros, pastores o artesanos; 2) Trabajadores eventuales que labraban la tierra de las haciendas por tiempo limitado durante el año; 3)

Arrendatarios y 4) Medieros o aparceros"(6).

Al mismo tiempo, alrededor de este complejo económico-social se establecían ranchos que utilizaban mano de obra asalariada, y también existían pequeñas parcelas de explotación familiar. La comunidad indígena ampliamente esparcida sobre el Centro-Oriente del país principalmente, casi había desaparecido al terminar el porfiriato. Pero para el tiempo de la cristiada, con el inicio del incipiente reparto agrario, había surgido el ejido como forma de tenencia de la tierra. No como propiedad, sino como posesión que debería, según se pensaba, evolucionar hacia la pequeña propiedad. Aunque para ese entonces la reforma agraria todavía era un proyecto puesto a discusión dentro del grupo gobernante.

El desarrollo de las fuerzas productivas en la estructura agraria era deficiente. Si bien se habían desarrollado obras de irrigación en lugares como el Vallo del Yaqui en Sonora, o en la cuenca del río Tepalcatepec en Michoacán, la agricultura, no obstante, era en su total mayoría de temporal. Por lo que se refiere a los adelantos tecnológicos, la mecanización del trabajo agrícola era casi nula, el arado tirado por bueyes era lo usual. El proceso de trabajo se caracterizaba por ser un diálogo natural entre el hombre y la tierra. Sólo ejemplos aislados como en las plantaciones de azúcar y henequén, que requerían de maquinaria para la transformación de los productos agrícolas, señalan cierto avance tecnológico.

Esto es lo que podríamos decir de la hacienda en términos generales si la tratamos de reducir a una cierta regularidad, - por lo que ahora cabría entenderla según el punto de vista de las diversidades.

La hacienda en México tuvo sus variaciones según la región -- donde se estableciera; ya fuera al Norte, al Centro o al Sur, la hacienda adoptaba características que le daban cierta peculiaridad regional, ya fuera por la extensión territorial de -- la hacienda, ya por el mercado hacia el cual se dirigía la -- producción o por la tensión de las relaciones sociales. La -- hacienda no era perfectamente idéntica entre el Sur y el Norte, y entre éstos y el Centro. Y aquí recogemos la división -- considerada por Friedrich Katz (7).

La hacienda del Sur se avocaba a producir para el mercado exterior y para el autoconsumo de la población de la hacienda. Alejada de los centros mineros, textiles y urbanos; adherida al territorio nacional por las vías del ferrocarril y casi -- aislada de las acciones y ordenamientos del poder central, la hacienda del Sur consolidó un "mercado cautivo" de la fuerza de trabajo que ponía a su merced a los peones y a los trabajadores por contrato. Esto y la gran demanda exterior de productos tropicales, el henequén y el café en particular, contribuyó al abuso, a la utilización brutal de la fuerza de trabajo. Donde la compulsión era el elemento cohesionador del orden -- agrario imperante.

Si en la hacienda del Sur se desarrolló una forma de capitalismo bárbaro, del cual era difícil señalar los límites entre éste y la esclavitud. En el Norte, en cambio, podemos hablar mas bien de una hacienda orientada por un capitalismo emprendedor, donde el salario era determinante para obtener la fuerza de trabajo y no los medios de la violencia física. Si bien la hacienda del Norte era igual o más grande en sus dimensiones a la del Sur, las condiciones del mercado de la oferta de mano de obra eran de escasez o no suficientes para los requerimientos de la hacienda. Tal era la situación, que en el Estado de Sonora se dio una relación simbiótica entre la hacienda y la guerrilla de los Yaquis. Brindándoles protección a los Yaquis de la acción punitiva que el gobierno trataba de ejercer sobre los indígenas, los hacendados aseguraban la mano de obra barata para el trabajo de sus haciendas (8). Y en Coahuila, la familia Madero observaba una actitud liberal para con los trabajadores de su hacienda (9) como medio para mantener a los trabajadores.

Esta escasez de la mano de obra se hacía crítica en la hacienda nortehña por la existencia de centros mineros y por las fuentes de trabajo de allende la frontera Norte, que le disputaban a la hacienda el control sobre la fuerza de trabajo debido a que el trabajador tenía opciones de trabajo entre las cuales escoger. Esto propiciaba que las relaciones del hacendado con los trabajadores del campo fueran menos autoritarias. La competencia por la mano de obra obligó a los hacendados del Norte a ofrecer mejores salarios que en el resto de las

haciendas del país. Dependiendo del salario y no precisamente de la coerción el establecimiento de las relaciones de -- trabajo dentro de la hacienda. Y hasta las condiciones de -- otros trabajadores, como los arrendatarios y los aparceros, -- resultaban más ventajosas que en otras partes del país.

La producción estaba orientada hacia los Estados Unidos de -- Norteamérica, hacia los centros mineros del Norte y hacia -- los mismos habitantes de la región. Aunque en el Noroeste y -- el Noreste se desarrollaron principalmente en las activida-- des de la producción agrícola, el fuerte del Norte era la ga-- nadería. Y los trabajadores de las haciendas ganaderas eran -- los mejor remunerados. Es aquí, en el Norte de México, donde -- las relaciones capitalistas de producción aparecen más clara-- mente definidas, sin la necesidad de recurrir al uso exagera-- do de ideologías religiosas como en el Centro.

Por su parte, en la hacienda del Centro la producción se en-- contraba envuelta por el manto del tradicionalismo, ya fue-- ran las tradiciones aportadas por la religión católica o las -- heredadas por el pasado indígena. Aquí los salarios no eran -- tan altos como en el Norte, ni la brutalidad llegaba a los -- límites que rozó la hacienda del Sur. La aculturación que su-- frió esta región durante la colonia fue más penetrante que -- en otras partes, por lo que las relaciones de producción se -- caracterizaron por ser más paternalistas y apegadas a las -- tradiciones.

Las dimensiones de la hacienda del Centro eran inferiores a las de las haciendas latifundiarías mencionadas en un primer término. Aquí impera la hacienda de mediana extensión. Su producción, de cereales principalmente, no se orientaba hacia el mercado exterior como era el caso de las otras haciendas, dedicándose a satisfacer los mercados regionales del interior.

En general, la mediana hacienda rodeada de rancherías y de pequeñas propiedades y por algún que otro residuo de comunidad indígena conformaban el panorama agrario del Centro. Pero parece ser, que por carecer de los adelantos de la hacienda del Norte y del aislamiento de la hacienda del Sur, y por su constante crecimiento demográfico, la hacienda del Centro se encontraba para fines del porfiriato en una seria crisis de disolución.

Si la causa estructural que dio origen al peonaje fue la falta de un mercado de mano de obra libre, ya fuera esto porque la comunidad indígena mantenía pegado firmemente al trabajador con su pueblo, ya por las enfermedades y las hambrunas que asolaron a las poblaciones (10); para la segunda década del siglo XX la comunidad indígena había sido casi liquidada, y ya no había el despoblamiento por causa de epidemias o hambrunas que mermaron más seriamente la población. No habiendo dificultad entonces para la obtención de la mano de obra por el crecimiento de la mano de obra a causa de los avances demográficos en cuanto al número, el peonaje tendía a desaparecer.

cer como forma típica de trabajo asalariado dentro del proceso mismo del desarrollo natural del capitalismo.

De manera sincrónica al crecimiento de la población se venía dando acentuadamente desde los últimos años del porfiriato el fraccionamiento de las haciendas del Centro en especial y la subdivisión de los ranchos de mayor extensión. Estos cedían su lugar a unidades de producción menos extensas como la pequeña explotación familiar y los ranchos pequeños (11). Dicho fraccionamiento era propiciado tanto por el mecanismo de la herencia, como por causa de las hipotecas que orillaban al hacendado a vender fracciones de su hacienda al ser afectada la producción por una mala cosecha. Y ya para la década de los veinte en el presente siglo, el fraccionamiento propiciado por la insinuación de la reforma agraria, inclinó a algunos hacendados a vender pequeñas unidades de tierra previniendo una posible afectación agraria.

Junto a este cuadro se coloca otro problema. La hacienda agrícola del Centro se dedicaba a abastecer en cierta medida el mercado producido por la explotación de la plata en los Estados de Hidalgo, Guanajuato y Zacatecas, principalmente; por lo que entre la minería y la agricultura se creó una estrecha relación de dependencia recíproca. Si la hacienda padecía malas cosechas la mina las resentía porque de ahí recibían los alimentos sus trabajadores, si era el caso de que la producción minera fuera hacia abajo a la hacienda afectaba por ser la mina el mercado natural de los productos de la hacienda. Y

para la década en que se localiza nuestro toma de trabajo la minería ligada a las haciendas del Centro enfrentaba un agudo problema: el desplome del precio de la plata (12). Y si añadimos a esto la creciente presión demográfica sobre la tierra que se da en el Centro, la estructura agraria del Centro del país, como vemos, no era el sinónimo de estabilidad económica.

La región cristera y sus problemas.

Detengámonos un poco en la formación económica y social del espacio del Centro, y vayamos al México novohispano. Como bien lo apunta Brading (13), el descubrimiento a mediados del siglo XVI de las minas argentíferas en Zacatecas, Guanajuato, Real del Monte y Pachuca fue muy significativo porque prácticamente echó a andar la economía de la Nueva España en un sentido comercial, influyendo en otras ramas de la producción como la agricultura, la ganadería y la producción textil.

La explotación de los minerales de plata forjó el eslabonamiento de zonas económicas en íntima relación por intereses afines: "En muchos sentidos el norte tan despoblado y tan rico en minas y ganados, y atrasado en lo relativo a la industria y a la agricultura, era una dependencia colonial de las provincias centrales. Las abastecía de muchas materias primas, cuero y lana, un poco de algodón, mulos, caballos y toros y plata. A cambio de éste compraba artículos manufacturados, especialmente textiles, cerámica, objetos finos de pla-

ta y alimentos de origen tropical, como el azúcar" (14).

De tal manera era esto, que se propiciaron las siguientes integraciones de zonas económicas; por el lado occidental, la producción minera de Zacatecas y Durango se eslabonaba con la producción cerealera de los Altos de Jalisco y la manufacturera de la ciudad de Guadalajara, y a su vez este centro agro manufacturero se eslabonaba con la producción tropical (azúcar, sal, frutas) de la costa del Pacífico de Jalisco y Colima; tomando en cuenta la perspectiva de la parte central la explotación minera de Guanajuato se encontraba directamente relacionada con la producción agrícola e industrial del Bajío, y esta zona intermedia se eslabona finalmente a la producción tropical de la Tierra Caliente de Michoacán; de igual modo, por el lado oriental se genera otro tipo de encadenamiento económico similar a los dos anteriores, las minas de Pachuca y Real del Monte se conectan con la producción de cereales de las haciendas aledañas a las minas y con la producción fabril de Puebla y el Distrito Federal, para quedar como último eslabón que completa la cadena la producción tropical de Veracruz.

Este encadenamiento de zonas económicas es abstracto y arbitrario. En realidad la conexión entre las zonas económicas es aún más complicada e intrincada de lo que parece con este simple silogismo económico que hemos diseñado, y esto dicho con mayor razón para el tiempo de nuestro estudio. Pero para fines de la elucidación del por qué de la mayoritaria participa

ción del Centro-Occidente en el conflicto cristero, esta simplificación nos puede resultar muy ilustrativa.

De estas tres integraciones económicas, la occidental participa íntegramente en la Cristiada y donde el movimiento tuvo mayor organización (Zacatecas, Durango, Jalisco y Colima); la central queda compuesta por los Estados de Michoacán y Guanajuato, siendo aquí que el movimiento padeció de falta de organización, actuando los grupos guerrilleros en forma dispersa, quedando aún a distancia del conflicto la zona de Tierra Caliente (15); y finalmente, por lo que respecta a la cadena económica oriental, ésta quedó totalmente fuera del conflicto (Hidalgo, Puebla, Tlaxcala y Veracruz).

(En este trabajo consideramos que levantamientos cristeros -- como el de los huicholes en Nayarit y el del general Reyes, -- quien fuera zapatista, en las inmediaciones del Ajusco, por su aislamiento y por su poca repercusión y consistencia deberían ser objeto de un estudio más particularizado para apreciarlos mejor; porque vistos desde el conjunto del movimiento cristero se les tiende a dar una mayor importancia de la -- que tuvieron o a vérselos como episodios pintorescos y anecdóticos del conflicto).

Retomando el hilo de nuestra argumentación, si consideramos -- que la crisis de la plata fue un factor determinante absoluto del movimiento cristero de acuerdo a la subdivisión que hemos hecho del Centro del País entre la parte occidental, la con--

tral y la oriental, esta afirmación se vería completamente confirmada por lo que se refiere a la vertiente occidental y buena parte de la central; pero resulta rotundamente negada si la determinación de la crisis de la plata la referimos al ala oriental del Centro. Esto nos indica que la crisis de la plata no puede ser considerada como un determinante absoluto de la cristiada, y por lo tanto se deben buscar otras determinaciones complementarias.

Igual sería el caso de la determinación del movimiento cristero por parte de la presión demográfica sobre la tierra. Por su poblamiento, la región del Centro en su conjunto, a principios del siglo se distinguía (y hoy así lo es todavía) por su gran emigración hacia zonas menos pobladas como el Norte. Emigración que es un atenuante del factor demográfico como determinante, aunque en cierta forma si deja ver su incidencia sobre los movimientos sociales, porque si bien la zona Centro-Oriental permaneció aislada de la guerra cristera, ella por su parte fue foco de movimientos agraristas.

Existe otra determinación que posiblemente nos pueda ayudar a averiguar acerca del por qué de la diversidad del Centro, y esta determinación es la existencia de una sociedad mestiza muy homogeneizada. Estados como Colima, Jalisco, Zacatecas, Guanajuato y la parte del bajo y occidental de Michoacán, no tuvieron asientos fijos de población prehispánica. Es decir, los habitantes que existieron en esos lugares eran más bien --

tribus nómadas, mismos que fueron colonizados por criollos e indios aculturizados provenientes de los asentamientos indígenas de Mesoamérica, y que para fines del siglo XIX conformaban una sociedad completamente mestiza.

Esta homogeneidad permitió la consolidación y el funcionamiento de la sobre-estructura familiar. En los pueblos del Centro-Occidente la individualidad de una persona no la definían por la actividad laboral que desempeñara, sino por su filiación familiar y la sociedad se ordenaba de acuerdo a estas filiaciones (16). La familia extensa cohesionaba a la sociedad y encubría las diferencias sociales, dándole uniformidad a aquella sociedad. (Y aquí no hay que olvidar el peso que tiene la familia sobre los movimientos de guía apocalíptica) (17). Pero no solamente se consolidó la familia, sino también el sentido de la propiedad privada: al encontrarse esta región carente de población autóctona firmemente arraigada a la tierra, el proceso de la colonización no tuvo que enfrentar el conflicto del despojo de tierras, ni los reclamos de antiguos poseedores. El carácter de mercancía de la tierra no tuvo que recorrer el proceso doloroso que sufrió el Centro-Este. Y esta característica facilitó a la población de Occidente el desarrollo pleno del sentido de la propiedad privada de la tierra.

Por otro lado, Estados como Hidalgo, Puebla, Morelos, Tlaxcala y Veracruz, e incluso la zona tarasca de Michoacán (18),-

sobre las que se asentaron originalmente las comunidades indígenas que se encontraban marcadas por la impronta del despojo, era difícil que el sentimiento de solidaridad familiar encubriera las diferencias sociales. En el Centro-Oriente existía más bien, por el antiguo sentido de la propiedad comunal, la tendencia al surgimiento de movimientos de tipo agrarista. Lo que no quiere decir que al Occidente no hubiera lugar para el agrarismo, lo que pasaba era que éste era una ideología extraña y sin prestigio para la sociedad mestiza, si bien no dejó de tener su repercusión.

Un caso ilustrativo sería el del pueblo de los Tarascos en Michoacán. De gran fervor religioso con matices maniqueístas, -- tiene una participación en la cristiada de importancia según -- Jean Meyer (19), o muy poco relevante según un estudioso de -- los Tarascos, Pedro Carrasco (20). Pues bien, determinar cuál fue el grueso de la participación de los Tarascos en el movimiento cristero sería objeto de un trabajo más cuantitativo, -- cosa que no es atributo del presente trabajo. Pero el caso de los Tarascos nos sirve como una especie de frontera entre el -- contraste entre el Centro-Oeste y el Centro-Este.

Primo Tapia (21), que fue un organizador de comités agrarios -- en la zona tarasca durante el primer lustro de la década de -- 1920 hasta su asesinato en abril de 1926. Durante su actividad -- dentro de las filas agraristas, un elemento de oposición que -- controló en su lucha por la tierra fue la influencia del clo---

ro sobre los indígenas. La lucha por la tierra era un intento por recuperar la tierra de la que fueron desposeídos, lo que ubicaría a los Tarascos en afinidad con el México oriental. Pero cuando hubo llegado el movimiento cristero, también hubo Tarascos que no vacilaron en tomar las armas durante este conflicto lo cual los colocaría en relación armónica con el Centro-Oeste. Pero en el caso de los Tarascos cristeros, más que existir la solidaridad que apostaba la institución familiar del Occidente mestizo como un factor determinante, es la aculturación la que juega un papel más importante. Y la forma desorganizada como se desarrolló la guerra cristera en Michoacán (22) es un indicador de que la familia de los mestizos choca con el sentido y organización de la comunidad de los indígenas. Por eso, aquí el movimiento cristero no tuvo el grado de organización que existió en Colima y Jalisco, o en la misma zona limítrofe de Michoacán con estos dos Estados, donde menudo trabajo le costó al general cristero Jesús Degollado Guízar poner en orden a las huestes cristeras (23); otro caso de población indígena dividida entre el agrarismo y los cristeros fue el de los Huicholes del norte de Jalisco, donde de los tres pueblos Huicholes uno fue agrarista, otro fue cristero y el tercero no optó por ningún bando (24).

Esta cristalización de la sociedad mestiza dio origen según Eric Wolf para el caso del Bajío, y según Helene Riviere para el caso de Guadalajara y sus alrededores (25), al surgi-

miento de una conciencia regional, hecho que nos pone en evidencia alto grado de cohesión del mundo social del Centro-Oeste de México.

Ahora bien, encontrada la diversidad más representativa que existía entre el Oeste y el Este del Centro de la República Mexicana, en torno a las peculiaridades que incorporó el mestizaje dentro de esa región, enumeraremos los factores determinantes desde el punto de vista de la sociedad tradicional de Occidente que posibilitaron el movimiento cristero:

1. La situación de estancamiento de la economía mexicana en general (26) que incide o comprende la sociedad agraria del Centro-Oeste.
2. Otro factor lo constituye el demográfico. Al estancarse la economía se disminuyen las posibilidades de empleo en las ciudades y pueblos más desarrollados, complicándose aún más el difícil acceso a la tierra. Creándose una población excedente que constituye un caldo de cultivo de cristeros.
3. La sociedad mestiza, junto con la institución familiar (de familia en el sentido extenso) y la configuración de una conciencia regional, serán claves para la manifestación más consistente de la cristiada en el Centro-Oeste de México.

Por estos tres factores es como la sociedad agraria de la región mencionada influye o determina el movimiento cristero. Aunque hemos hablado de esta sociedad tradicional como si toda ella en su conjunto hubiera participado del contingente cristero, a lo cual habría que hacer algunas consideraciones.

Tomando en cuenta a la opinión del cristero José Gutiérrez (27), la guerrilla cristera estaba constituida así: "había estudiantes, había comerciantes, había empleados, empleados de empresas ¿verdad?, había obreros y sobre todo había campo

sinos que eran los que formaban el grueso del ejército...Campesinos de todas categorías, desde peones, medieros, pequeños propietarios y hasta grandes propietarios". Su testimonio es valioso porque él como combatiente cristero no quedó anclado en una región, ya que con frecuencia desarrollaba actividades de tipo logístico que lo llevaban de un lugar a otro, lo que le permitió un campo de observación más amplio; por otro lado, un trabajo de microhistoria y otro de tipo regional, como lo son el de Luis González (28) y el de José Díaz y Román Rodríguez (29), coinciden en señalar al pequeño propietario, al mediero, al peón y a los hijos de éstos como los integrantes -- mayoritarios y básicos de la guerra cristera. Finalmente, el conocido trabajo de Meyer (30) es coincidente con el testimonio de José Gutiérrez.

El que hayan participado todo este género de trabajadores y propietarios no nos quiere decir que la sociedad agraria ---- aquí mencionada, como un solo hombre, participó en el conflicto. Al respecto cabría hacer la siguiente distinción.

En este movimiento participan activamente los llamados propiamente cristeros; a la sombra de ellos surgen grupos de características bandidescas (31); existen los que simpatizan y --- apoyan a los cristeros de una manera no bélica, que son a los que se les denomina los cristeros mansos; por otro lado se encuentran los agraristas, que son un apoyo militar al ejército federal, y luchan contra los cristeros; y finalmente, se encuentran los pacíficos que no apoyan a ningún grupo pero que

padecen el hostigamiento de los dos bandos.

Para los fines del estudio de la conciencia cristera, hacer esta simplificación acerca de las condiciones agrarias donde se desarrolló el movimiento nos lleva a hacer las siguientes apreciaciones. El hecho de que la cristiada haya sido impulsada por parte de la sociedad tradicional nos indica que la guerra cristera fue llevada a delante principalmente por conglomerados sociales íntimamente ligados a una economía agrícola. La superestructuración más original y frecuente, pero no exclusiva, de este tipo de economía es la religiosa. En esta economía basada en el recurso de la tierra encontramos la condición material para el establecimiento, al nivel de la conciencia, de la relación entre lo sagrado y lo profano, relación vital para la explicación y el sostenimiento del orden social. Esto, dicho en términos de un historiador de las religiones como Mircea Eliade, sería lo siguiente:

"La agricultura revela de manera más dramática el misterio de la regeneración vegetal. En el ceremonial y en la técnica agrícola, el hombre interviene directamente; la vida vegetal y lo sagrado de la vegetación ya no son para él como exteriores, participa de ellos, manipulándolos, conjurándolos. Para el hombre primitivo, la agricultura, como cualquier otra actividad esencial, no es una simple técnica profana. Puesto que se relaciona con la vida, puesto que persigue el acrecentamiento prodigioso de esta vida presente en las semillas, en el surco, en la lluvia y en los genios de la vegetación, la

agricultura es ante todo un ritual. Así fue en los comienzos y la situación sigue siendo la misma en las sociedades agrarias...El labrador penetra y se integra en una zona rica en sacralidad. Sus gestos, su trabajo son responsables de graves consecuencias, porque se realizan en el interior de un ciclo cósmico y porque el año, las estaciones, el verano y el invierno, la época de la siembra y la de la cosecha, fortifican sus propias estructuras y toman cada una un valor -- autónomo" (32).

La superestructuración de la realidad en su forma religiosa, hay que repetirlo, no es exclusiva de las sociedades agrarias. En las sociedades altamente industrializadas, la religión sigue operando en la conciencia de millones de personas. Pero aquí cabría hacer notar la diferencia: mientras que en la sociedad industrial la religión tiene que competir con -- otros tipos de superestructuración tales como la ciencia, el derecho y otros, hecho que reduce su influencia; por su parte, en las sociedades tradicionales la religión casi no tiene rival ideológico que socave su autoridad como explicación del mundo.

Una característica básica de la economía agrícola como la -- aquí descrita es la de ser de temporal, de poco desarrollo de las fuerzas productivas en un sentido tecnológico. Una -- economía expuesta a las variaciones climatológicas y meteorológicas, que recurre a la lectura religiosa del universo pa-

ra poder desarrollar con seguridad el trabajo agrícola, que interroga a los cuerpos celestes sobre el devenir de los sucesos del mundo terrenal, es natural que entienda estas variaciones en un sentido religioso e incluso que pueda leer presagios en las nubes como intervención de la divinidad, ya sea para bien o para mal, ya para barruntar lo apocalíptico. Tal fue el caso de una descripción hecha por el sacerdote Adolfo Arroyo de Valparaíso, Zacatecas, de los inicios del año de 1927:

"Entró precedido de una horrenda lluvia de 480 horas casi continuas en esta población y gran parte de la región el año de 1926. Esto era sin duda un anuncio de lo que serían nuestros tiempos en adelante. Las casas de los pueblos se derrumbaron en un 95%, las pérdidas fueron considerables y todos creímos que ya íbamos a terminar" (33).

Y es así, en esta forma como exponemos parte de la determinación de la estructura de la conciencia de los cristeros.

NOTAS.

- (1) Sergio Reyes Osorio; Et. Al. ESTRUCTURA AGRARIA Y DESARROLLO AGRICOLA EN MEXICO. Fondo de Cultura Económica, 1974.p.p.110 y 862.
- (2) Claude Bataillon. LAS REGIONES GEOGRAFICAS DE MEXICO. México. Siglo Veintiuno editores, 1979. Usado específicamente para el tema de las regiones de México; y se complementaron las informaciones de tipo geográfico la obra de Jorge L. Tamayo. GEOGRAFIA GENERAL DE MEXICO. México. Instituto Mexicano de Investigaciones Económicas, 1962. Cuatro tomos.
- (3) Estos datos sobre la arriería fueron tomados de la entrevista hecha por mí a Avelino González Gutiérrez, quien nació en los Altos de Jalisco durante su adolescencia trabajó como arriero junto a su padre.
- (4) Sergio Reyes Osorio. Op.cit. p.17.

- (5) Moises T. de la Peña. "Problemas Demográficos y Agrarios" en PROBLEMAS AGRICOLAS E INDUSTRIALES DE MEXICO. Volumen II, número 3-4. Octubre-Diciembre 1950.p.143.
- (6) Friedrich Katz. LA SERVIDUMBRE AGRARIA EN MEXICO EN LA EPOCA PORFIRIANA. México. Secretaría de Educación Pública, colección SepSetentas # 303, 1976.p.17.
- (7) Ibid. ver su ensayo completo, de la p. 15 a la 91.
- (8) Héctor Aguilar Camín. LA FRONTERA NOMADA: SONORA Y LA REVOLUCION MEXICANA. México. Siglo Veintiuno editores, 1977. p.p.50-51.
- (9) Charles C. Cumberland. MADERO Y LA REVOLUCION MEXICANA. México. Siglo Veintiuno editores, 1977.p.p.43 y 44.
- (10) Sobre la formación del peonaje ver a Enrique Florescano en ORIGEN Y DESARROLLO DE LOS PROBLEMAS AGRARIOS EN MEXICO. México. Ediciones Era, 1976.p.p. 104, 105, 106 y 107.
- (11) Eric R. Wolf. LAS LUCHAS CAMPESINAS DEL SIGLO XX. México. Siglo Veintiuno editores, 1976.p.37.
- (12) José Díaz y Román Rodríguez. EL MOVIMIENTO CRISTERO. SOCIEDAD Y CONFLICTO EN LOS ALTOS DE JALISCO. México. Editorial Nueva Imagen, 1979.p.p.142, 143 y 144.
- (13) D.A. Brading. MINEROS Y COMERCIANTES EN EL MEXICO BORBONICO (1763-1810). México. Fondo de Cultura Económica,1975. p.p.22 y 23.
- (14) Ibid.p.37.
- (15) José Guízar Ocegüera. EPISODIOS DE LA GUERRA CRISTERA Y ...México. B. Costa-Amic editor, 1976.p.p. 84 y 85. Estas memorias o recuerdos de un combatiente cristero nacido en Cotija, Michoacán, nos dan una idea clara y bien aproximada de lo que fue la cristiada en ese Estado de la República, señalando de paso la poca influencia de ésta en Tierra Caliente.
- (16) Luis González. PUEBLO EN VILO. México. Editado por El Colegio de México, 1979.p.p.42-44-64; al respecto, también ver a Andrés Fábregas en su trabajo "Los Altos de Jalisco: Características Generales", que se encuentra dentro del ya citado libro de Díaz y Rodríguez.p.p.31-53.
- (17) María Isaura Pereira de Queiroz. HISTORIA Y ETNOLOGIA DE LOS MOVIMIENTOS MESIANICOS. México. Siglo Veintiuno editores, 1978,p.143.
- (18) Sobre un caso del despojo en Michoacán ver la tesis de licenciatura y maestría de José Carlos García Mora. SAN ANTONIO CHARAPAN. EL CONFLICTO AGRARIO RELIGIOSO EN UNA COMUNIDAD DE LA SIERRA TARASCA.México. Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1975.p.p.85 a la 103. En esta misma tesis también se puede ver la disputa entre el agrarismo y la religión,p.p. de la 112 a la 131.
- (19) Jean Meyer. LA CRISTIADA.3.LOS CRISTEROS. México. Siglo Veintiuno editores, 1978.p.p.31,32 y 33.
- (20) Pedro Carrasco. EL CATOLICISMO POPULAR DE LOS TARASCOS. México. Secretaría de Educación Pública, colección SepSetentas # 298, 1976. Según este autor, los tarascos se caracterizaron por ser más participantes del sinarquismo que del movimiento cristero. La vida religiosa de los tarascos, su maniqueísmo, sus tradiciones y su relación con

- la sociedad nacional son tratados en este libro.
- (21) Garrit Huizer. LA LUCHA CAMPESINA EN MEXICO. México. Centro de Investigaciones Agrarias, 1970. p.p.47 a la 50.
- (22) Joan Meyer. LA CRISTIADA. I. LA GUERRA DE LOS CRISTEROS. México, Siglo Veintiuno editores, 1977. p.278.
- (23) José Gutiérrez Gutiérrez. RECUERDOS DE LA GESTA CRISTERA. Guadalajara. Edición del autor, 1975. Primera parte. p.p. - 53-54.
- (24) LA EPOPEYA CRISTERA Y LA INICIACION DE UN NUEVO DERECHO. Sin pie de imprenta. p.14.
- (25) Eric R. Wolf. "El Bajío en el Siglo XVII. Un Análisis de Integración Cultural" en LOS BENEFICIARIOS DEL DESARROLLO REGIONAL. México. Secretaría de Educación Pública, colección SupSetentas # 52, 1972. p.86; Holono Riviere D'Arc. GUADALAJARA Y SU REGION. México, Secretaría de Educación Pública, colección SupSetentas # 106, 1973. p.p.32 y 33. Ambos autores citados tocan el punto de la conciencia regional sin desarrollarlo.
- (26) Roger D. Hanson. LA POLITICA DEL DESARROLLO MEXICANO. México. Siglo Veintiuno editores, 1978. p.p.43 y 48; Enrique Krauze. HISTORIA DE LA REVOLUCION MEXICANA # 10. IV. PERIODO 1924-1928. LA RECONSTRUCCION ECONOMICA. México. Editado por El Colegio de México, 1977. p.p.219-249-252; Joan Meyer. LA REVOLUCION MEXICANA. Barcelona. Editorial DOPESA, 1973. p. 128.
- (27) Entrevista realizada por Alicia Olivera y Salvador Ruoda a José Gutiérrez. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Archive de la Palabra, PHO-C/4/10.
- (28) Luis González. Op.cit. p.186.
- (29) José Díaz y Román Rodríguez. Op.cit. p.p.145 y 146.
- (30) Joan Meyer. Op.cit. t. III. p.22.
- (31) Juan Rulfo. "La Cultura en México" suplemento de SIEMPRE!, No. 894, p.X. Abril 27 de 1979; José Gutiérrez Gutiérrez. - Op. cit. p. 136; entrevista realizada por Salvador Ruoda a J. Cruz Campos. INAH/AP. (PHO-C/4/8). Tratar de ver la cristiada como algo uniforme, puro, no es más que mistificación. Si la guerrilla cristera adquiere la forma apocalíptica, ésta no es su única forma o aspecto. En determinados lugares la cristiada asume la forma de bandolerismo. Estudiar los cristeros como bandolerismo debería ser objeto de un estudio especial que desgraciadamente no está al alcance de este trabajo. Aquí sólo apuntamos la necesidad en la explicación de un conflicto brutal que sufrió la población del Centro-Oeste de México. Conflicto que ganara quien ganara la democracia popular estaba derrotada de antemano. El Estado triunfante ha demostrado con creces esta afirmación con su desempeño en los años posteriores a la guerra. Y si los cristeros se hubieran encontrado en una situación de poder la cosa no habría variado mucho. Lo primero que hubieran hecho los campesinos alzados sería entregarles el poder a los dirigentes de la Liga, quienes, al igual que los senecenses, lo habrían aprovechado para cuidárselo a la burguesía de que no fuera a caer en manos de peligrosas que atentaran contra el orden social, mientras

estos elegidos de la clase media ungidos del poder se transformaban en burgueses.

- (32) Mircea Eliade. TRATADO DE HISTORIA DE LAS RELIGIONES. México. Ediciones Era, 1972.p.299.
- (33) DAVID. Año I-2a.Epoca. México. Septiembre de 1952.T.I,No. 2.p:12.

IV. LA IGLESIA Y LA POLITICA EN MEXICO.

Ahora, en este capítulo, nos toca abordar el tema de las actividades políticas de la Iglesia en México durante las tres primeras décadas del siglo veinte. ¿Cuál es la acción política de la Iglesia en el transcurso del tiempo señalado? es la pregunta que al menos medianamente nos proponemos responder.

La Iglesia antes y después de la revolución de 1910; su relación con los trabajadores urbanos y con la sociedad agraria -- mediante la llamada acción social católica. Estos y otros tópicos nos pondrán en claro cuál era la magnitud del quehacer político de la Iglesia en México. Destacaré la habilidad notable de la Iglesia para ganar influencia en ciertos grupos de trabajadores del campo y de la ciudad sin la necesidad de propiciar enfrentamientos con los patrones, que es en cierto modo uno de sus objetivos principales: la armonía entre las clases.

Aquí, trataremos de dilucidar que el supuesto apoliticismo de la Iglesia es una píldora tan intragable como la del apoliticismo empresarial. Y si bien la Iglesia encontraba difícil su acceso al poder político, no perdía la esperanza, por lo menos, de abrirle el paso al poder a laicos católicos que en un momento dado le ofrocieran un espacio político en el que pudiera moverse más a sus anchas. Sobre todo aprovechando la brecha que se habría entre el poder político y la sociedad civil en el momento crítico del alzamiento maderista y la posterior caída --

del dictador Porfirio Díaz en marzo de 1911.

Esto pensando en el supuesto caso de que la Iglesia ya no quisiera asumir, como institución, el poder político. Algo que se antojaría difícil de creer a la luz de las actividades que desarrollaría la Iglesia en ese entonces; ya que su práctica, lejos de parecer la obra evangelizadora para procurar agrandar el rebaño de Cristo, la acción social de los católicos no sería del todo diferente a la actividad proselitista de los modernos partidos de masas. Ya en el proyecto de partido elaborado por el jesuita Bernardo Bergöend, llamado Unión Político-Social de los Católicos Mexicanos, se puso de manifiesto la buena disposición que tenía la Iglesia para con la política, como queda explícito en la cita que a continuación hacemos:

"...la acción social -se refiere a la católica- poco podrá -- sin una legislación social, y la legislación no se alcanza -- sin la acción política, nos lanzaremos sin miedo al campo de batalla político" (1).

Se hace aún más increíble el apoliticismo de la Iglesia si se toma en cuenta que fue una institución que tuvo, en México, una profunda experiencia e influencia en el ejercicio del poder, por lo que la nostalgia por tiempos de dominio político no era de extrañar.

Si bien en sus inicios la guerra cristera constituyó un levant

tamiento espontáneo, es decir, carente de un plan preconcebido a seguir; esta espontaneidad no fue tan espontánea si la vemos como producto de la labor de exaltación apocalíptica -- que practicó la Iglesia de manera muy marcada después de sus primeros enfrentamientos con los grupos revolucionarios.

Exaltación apocalíptica que prendió vivamente en una buena -- parte del Centro-Occidente. Donde, por las características ya mencionadas (2), la Iglesia proporcionaba en el orden moral e intelectual la explicación totalizadora de la vida social; -- donde de manera sentimental y por medio de la imaginación se -- construyó idealmente el universo de esa sociedad. Quedando -- perfectamente sancionadas las actividades económicas, políticas y sociales de todos y cada uno de los individuos de la so -- cidad agraria del Centro-Oeste. Por lo que el quobrantamiento de este orden espiritual sólo pudo ser entendido como el -- efecto de fuerzas malignas provenientes del exterior a la re -- gión.

Este poder ideológico de la Iglesia fue posible gracias a que ella, prácticamente por más de tres siglos, fue dueña del monopolio de la formación espiritual de la inmensa mayoría de -- los mexicanos (monopolio que después fue reclamado por el Es -- tado). La Iglesia había dotado a las conciencias de los símb -- los suficientemente capaces de explicar tanto lo más complicado del cosmos, como los sucesos más simples de la vida mundana.

Dentro de estos símbolos cabría destacar los siguientes, según la apreciación de Nathan L. Whetten (3):

- a) El del crucifijo que es la representación de Cristo, símbolo que vincula al individuo con el universo entero.
- b) La virgen de Guadalupe que representa la identificación -- del individuo con el conjunto nacional.
- c) El santo patrono del pueblo, armonizador de la vida local, resulta fundamental en la sociedad tradicional que se encuentra afectada por lo regular de patriotismo de aldea. Patrono del pueblo que junto con el edificio eclesiástico-- para las ceremonias religiosas constituyen los símbolos -- que consolidan el espíritu de campanario que tanto limitó al movimiento cristero y
- d) El cura, que como productor y distribuidor de los símbolos-- anteriores se convierte en el símbolo de símbolos, en el -- centro que ilumina la vida social. El cura que a fuerza de su labor intelectual-religiosa se convierte en el animador-- de los pueblos. El es el vínculo personal y directo que po ne en contacto al hombre con las majestades divinas. Encar-- gado de resolver o justificar las contrariedades que van -- surgiendo a lo largo de la vida entre el individuo y la na-- turalaleza, y entre el individuo y la sociedad.

Y así, mediante estos símbolos y por el concurso de su ac--- ción, el sacerdote logra hacer de un mundo lleno de contradic-- ciones que se muestra huraño a lo que es humano, un mundo --- compacto, sin fisuras. También, en cierta forma, lo hace habi-- table al armonizar las representaciones de la conciencia con-- la realidad material.

Desterrando del mundo todo lo sorprendente y lo teratológico, todo aquello que niega la realidad, construyendo una razón de Dios que hace aceptable y hasta grato vivir en un mundo que -- no se ha elegido por voluntad propia, pero en el cual se vi-- ve. Al instaurarse el reino de Dios en los cielos al mismo --- tiempo se instala en la tierra el reino de la normalidad. Y -- gracias al trabajo que el sacerdote realizó, y aún realiza, --

en el plano de lo emotivo sobre la conciencia de los creyentes, el sacerdote "consiguió superar de raíz la vieja depresión, la vieja pesadez y la vieja fatiga" (4) que los abrumaba y los hacía renegar del mundo. El sacerdote lo logró no precisamente superando esas viejas dolencias eliminando a las causas de las mismas, por el contrario, las glorificó y consagró, hizo de los malestares un motivo de placer. De esta forma, el sufrimiento se convirtió en una gracia divina, en una prueba de Dios, y así pudo ser soportado.

El Catolicismo Social.

El catolicismo social surgió como una forma específica de la Iglesia de adaptarse al curso de los tiempos para contrarrestar los procesos secularizadores que restringían el ámbito de acción de las Iglesias; y en otro término surgió como una forma de apuntalar el poder de los Estados europeos insuficientemente secularizados.

1848 ha sido señalado como el año del surgimiento de la Acción Católica (5). En ese entonces los Estados de Europa como Alemania, Italia y Francia se encuentran inmersos, cada quien por su lado, en enconadas luchas políticas de carácter doméstico. Luchas que no fueron simples disputas entre las diversas facciones de la clase dominante, sino que además, estos conflictos cuentan con la presencia y la participación de un nuevo personaje: la clase obrera.

gión organizada habían reducido la influencia del clero, de -
 'los gendarmes espirituales' que podrían haber guardado al po-
 pulacho de la contaminación de las herejías sociales" (6). Pe-
 ro pronto rectificarian su camino, al menos temporalmente, --
 concertando alianzas con el papado, hecho que reforzaría a su
 te último en el medio europeo.

Pero la Iglesia no se conformó con ser un simple peon sobre -
 el tablero de apoyo a las burguesías nacionales, por lo que -
 aprovechó las condiciones, en la medida de lo posible, para -
 tratar de recuperar el terreno perdido. Se encontraba en esos-
 momentos al frente de la Iglesia católica el Papa Pío IX ----
 (1846-1878 es el intervalo de la duración de su papado), ----
 quien una vez pasados los difíciles años de 1848 a 1851, tra-
 tó de consolidar la situación que en ese momento vio favora--
 ble para así obtener una mayor influencia dentro de las es---
 tructuras de los Estados nacionales, luchando por darle un lu-
 gar más brillante a la Iglesia dentro de los tiempos modernos.

Para 1864, el Papa Pío IX puso al conocimiento del mundo cris-
 tiano su encíclica "Quanta Cura" con su anexo el "Syllabus" -
 (7). Syllabus que puso en guardia a los cristianos en contra-
 del materialismo y el liberalismo que declaraban la supremacía
 del Estado sobre la Iglesia. Syllabus en el que se rechazó to-
 da posible conciliación de parte de la Iglesia para con todos
 aquellos aspectos de la cultura moderna que la exhibían y des-
 valorizaban ante la sociedad.

Uno de los efectos que trajo esta política papal fue la enemistad del Vaticano con algunos países europeos, enemistad que -- tomó características virulentas en Alemania, donde casi toda-- la década de 1870 se vio envuelta en el "Kulturkampf" (8).

El enfrentamiento entre el Estado alemán y la Iglesia católi-- ca que cubrió los últimos años del papado de Pío IX recibió el nombre de "Kulturkampf" o lucha cultural. El gobierno alemán, -- al frente del cual se encontraba Bismarck, promovió cierta ac-- tividad legislativa tendiente a limitar la influencia de la -- Iglesia católica en esferas de la vida social que el Estado -- reclamó de su incumbencia exclusiva. La finalidad de estas me-- didas legislativas fueron las de someter a las instituciones -- eclesiásticas a la autoridad estatal.

La relación entre el gobierno alemán y la Iglesia católica no-- se hicieron amistosas, y sí hostiles, a lo cual los católicos-- respondieron ofreciendo tenaz resistencia; al tiempo que el -- Estado en su lucha cultural tenía otro frente de lucha aparte-- de éste en contra del movimiento socialista en ascenso. A tal-- grado fue esto, que el Estado alemán prefirió la alianza con -- los católicos que estaban agrupados en el partido del - - --- "Zentrum".

El Estado alemán hizo las paces con la Iglesia no aplicando -- las leyes, ya que estas no fueron derogadas. Se entablaron ---

negociaciones con el nuevo Papa, León XIII, abandonándose la anterior política liberal por una radicalmente conservadora. Hecho que quedó manifiesto con la promulgación en 1878 de la ley contra los socialistas.

León XIII, a diferencia de Pío IX, elaboró una estrategia política para la Iglesia más ad hoc a las condiciones políticas de su tiempo. Fue precisamente con este Papa que la Iglesia levantó decididamente la bandera del catolicismo social.

El 15 de mayo de 1891 el Papa León XIII dio a conocer su encíclica "Rerum Novarum" (Sobre la cuestión obrera). Esta encíclica abordó la problemática de la clase y sugirió algunas políticas al respecto.

Se encuentra en ella la influencia intelectual de "el primer doctor del campo social católico el Emo. Sr. Kottler" (9).

De Kottler tomó León XIII la orientación economicista de su catolicismo social. La encíclica Rerum Novarum plantea que es en el abandono del orden feudal cristiano la causa principal de los males que aquejan a la clase obrera (10). En términos generales la Rerum Novarum contiene las siguientes ideas básicas:

- a) Se defiende la propiedad privada en contra de toda proposición que considere la apropiación social de los medios de producción como una condición necesaria para superar de raíz los conflictos sociales y constituir una mejor sociedad (11).
- b) Se propugna por la unidad y la concordia entre las clases sociales. Abominando, por lo tanto, la lucha de clases -- (12) y todo lo que se relaciona con la violencia revo----

lucionaria.

- c) Se legitima la desigualdad social considerando que el fundamento de ésta se encuentra determinado por la natural - desigualdad individual (13), naturalizando y glorificando las relaciones de explotación entre los hombres (14).
- d) Se exenta a los trabajadores de toda iniciativa política-independiente al considerar necesaria la intervención del Estado para defender los intereses de los trabajadores, ya que el Estado es el encargado de garantizar la propiedad privada y de luchar contra la subversión del orden social (15).

Dicho en pocas palabras, la Rerum Novarum no significó otra cosa que la propuesta de una alianza de parte de la Iglesia católica para con las clases dominantes de las naciones donde el cristianismo es la religión más importante. Esta alianza estaba encaminada a combatir las expresiones políticas de la clase obrera: socialdemocracia, comunismo y anarquismo.

Pronto, esta encíclica aquí mencionada empezó a ser leída y estudiada por la jerarquía de la Iglesia católica en México, haciéndose los preparativos de una futura aplicación en México del catolicismo social. La obra de la acción social católica se hizo presente de manera bien definida en la primera década del siglo XX. Se celebraron Congresos Católicos dedicados por completo a la cuestión social siguiendo en lo posible los lineamientos políticos de León XIII. En total fueron cuatro Congresos: el de Puebla en 1903, el de Morelia en 1904, el de Guadalajara en 1906 y el de Oaxaca en 1909 (16).

También se promovieron congresos que atendían exclusivamente problemas del campo. Los Congresos Agrícolas, que después se

llamaron semanas Católico-sociales Agrícolas, eran una especie de reuniones entre hacendados y clérigos donde los representantes de la Iglesia daban consejos a los primeros sobre cómo tratar a los peones y lograr mayor productividad. Estos congresos se realizaron en Tulancingo, Zamora, León, México y Zacatecas (17). Como se ve, estos dos tipos de congresos impulsados por la Iglesia se desarrollaron dentro del perímetro de la región del Centro del país, lo que nos da una idea del por qué de la incidencia de la fuerza de la Iglesia sobre la región.

Hacia el movimiento campesino, la Iglesia no hizo proposiciones propiamente relevantes, aunque sí demostró su interés por estudiar los problemas agrarios, Tómese como ejemplo el informe presentado por Refugio Galindo al segundo Congreso Agrícola de Tulancingo (18), celebrado en septiembre de 1905. En este informe uno se puede dar cuenta cómo comprendió la Iglesia los problemas del campo de aquellos tiempos, quedando claramente expuesto en las palabras de presentación del trabajo al que nos referimos:

"La cuestión que voy a tratar es (ya lo presentis) de la mayor importancia, pues entraña la explicación de varias deficiencias morales y económicas de nuestros peones. Y con la feliz solución del importantísimo problema de auxiliar a los peones, en los casos en que realmente lo necesiten, sin endrogarlos ni engreirlos, se facilitará que sus costumbres mejoren y ellos sean más útiles para sí y para sus amos" (19).

Como vemos, el problema agrario es comprendido como una simple degradación moral de los peones que es la causante de los males, y no en las condiciones de trabajo o en algún otro factor alterno; entendido así el problema, la acción social católica debía intervenir como un factor que ayudara a superar esa moral relajada. Este sería beneficioso tanto para los peones como para los hacendados. Los primeros no se rebelarían, y los segundos no abusarían. En consecuencia, la armonía entre las dos partes se daría por añadido. De lo cual se concluía que el orden social agrario no tenía porque sufrir cambio alguno, si lo único que se necesitaba para el bienestar social era alejar a los peones de las tentaciones.

La Iglesia, por medio de su doctrina social, no propuso cambios profundos de la estructura agraria porfiriana. Y cuando los primeros gobiernos emanados de la revolución amenazaron con una descolorida reforma agraria, la Iglesia hizo lo posible por obstaculizarla (20).

Por otro lado, en el campo del movimiento obrero, como una respuesta al surgimiento de las organizaciones obreras ajenas, -- sino es que opuestas, a una orientación católica, la Iglesia -- inició en el año de 1904 la creación de Círculos Obreros Católicos. A partir de estos organismos agrupados se creó la Confederación Nacional de Círculos Obreros Católicos; Confederación que llegó a tener treinta mil miembros en 1913 (21). Estos --- Círculos Obreros tuvieron cierto parecido con las mutualidades

y cooperativas (22) que proliferaron en México en el último --
tercio del siglo pasado; siendo más importante que su función--
económica, el aleccionamiento moral que se les brindó a los --
obreros. Adoctrinamiento moral que procuró evitar los conflic--
tos entre los trabajadores y los patronos. Y para cuando los -
obreros católicos quedaron organizados nacionalmente los -----
planteamientos de esta organización constituyeron una antici--
pación del artículo 123 de la Constitución de 1917. Se propu--
so la reglamentación de las relaciones laborales, la creación--
del seguro social y de las juntas de arbitraje, entre otras --
cosas. Quedándose todo "en la fase declaratoria" (23).

En octubre de 1920 se creó el Secretariado Social Mexicano.
Este fue (si bien existe hasta nuestros días) un organismo de--
enlace entre el Episcopado Mexicano y las organizaciones so---
ciales de los católicos. Su finalidad fue la de dirigir la ---
doctrina social católica de acuerdo a las directrices de la --
alta jerarquía eclesiástica (24).

Siguiendo el curso de los tiempos, la Iglesia pronto apoyó la--
creación de sindicatos. Tipo de organización que en un princí--
pio condenaron (25). Para conocer las características del sín--
dicalismo católico hacemos referencia a los estatutos del Sín--
dicato León XIII. Sindicato fundado en la ciudad de Tecámbaro,
Michoacán, por el obispo de ese lugar, Leopoldo Lara y Torres--
(26).

Se trató de un sindicato compuesto por obreros, trabajadores del campo (peones, campesinos, etc.) y propietarios del capital, lo que quiere decir que fue un sindicato "multiclasista"; se reconoció el derecho de huelga en una forma muy limitada, ya que no era recomendable sino como un recurso "extremo"; se condenó el reparto agrario y sólo se lo aceptó estando de por medio la compra venta e indemnización. En general, la tendencia del sindicato León XIII fue sustituir la lucha de clases por la conciliación entre las clases. Efecto que, por otra parte, también buscó el Estado mexicano. Una prueba de esta afirmación la tenemos en el caso en el que la Federación de Sindicatos Mineros de Jalisco, con dirección comunista, fue combatida por los sindicatos católicos y la CROM (27). Convergiendo en una misma acción la organización gubernista y la católica para contener la lucha de los trabajadores, más que para llevarla adelante.

Fue en el Occidente donde el sindicalismo católico tuvo más influencia. Fue precisamente en Guadalajara, por el año de 1922, que se fundó la Confederación Nacional Católica del Trabajo. Siendo la mayoría de sus miembros trabajadores del campo (28). Esta Confederación, al igual que los sindicatos que la agruparon, se caracterizó por carecer de independencia frente a la autoridad de la Iglesia, haciendo de sus demandas expresiones directas de los intereses de la Iglesia más que de los trabajadores. En ese entonces el sacerdote Alfredo Múndez Medina, encargado del Secretariado Social Mexi-

cano, fue el primer secretario general de la Confederación Nacional Católica del Trabajo (29). Agréguese a esto el que las organizaciones de trabajadores se agrupaban según el sexo --- (30). Y al parecer, las trabajadoras se organizaron alrededor de la Juventud Católica Femenina Mexicana. Organización que - según los datos de su fundadora llegó a tener doscientos ---- veinte mil miembros.

Fue gracias a este trabajo de masas (31) que la Iglesia se -- fue abriendo espacio político dentro del nuevo régimen; espacio que le fue ampliamente negado por los preceptos constitucionales de 1917. Fueron estas actividades de la Iglesia las que la constituyeron en un obstáculo para la consolidación -- del Estado postrevolucionario (32) y, en consecuencia, para - la consolidación del nuevo grupo gobernante.

Las organizaciones católicas.

Un papel importante en la aplicación de la doctrina social católica le tocó jugar a las organizaciones de orden político y cívico como el Partido Católico Nacional, la Asociación Católica de la Juventud Mexicana y la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa. Encontrándose de manera inseparable al nacimiento de estas organizaciones el nombre del sacerdote -- francés Bernardo Bergoënd, S.J., sacerdote que procuró el desarrollo de un catolicismo militante en México (33). Es decir de un catolicismo que no se limitó simplemente a la oración y a la penitencia, sino que además insistió sobre la conciencia de los ciudadanos católicos para que lucharan por sus dere---

chos políticos dentro de contiendas pacíficas como las de tipo electoral (34).

En 1904 se le presentó a Porfirio Díaz un proyecto de partido católico, acerca del cual el Dictador consideró que no era -- oportuno ponerlo en práctica (35). Este fue un primer intento, pero no el único.

Fue organizando los ejercicios espirituales para obreros que el sacerdote Bergoënd entró en contacto, por el año de 1907, -- con gentes como Miguel Palomar y Vizcarra (36), uno de los -- más constantes políticos católicos. En ese entonces, el sacer-- dote jesuita intentó crear una organización de católicos te-- niendo como modelo la Acción Francesa, adaptándolo a las con-- diciones de México (37). El proyecto que elaboró tuvo el nom-- bre de Unión Político-Social de los Católicos Mexicanos (38). Proyecto sobre el cual se crearía el Partido Católico Nacio-- nal. Si la Iglesia ya no estaba dispuesta a reclamar sus anti-- guos fueros, esto no indicó una indisposición de su parte pa-- ra con la política. Aprestándose a reclamar los derechos ciu-- dadanos de sus fieles, y fue por el recurso del juego electo-- ral democrático que trató la Iglesia de recobrar su influen-- cia (39) en un momento de crisis política y económica que pu-- so al descubierto las contradicciones al interior de la oli-- garquía porfiriana e hizo más inocultables las diferencias so-- ciales. Entonces, no vemos por qué la Iglesia iba a evitar -- el aprovechamiento de la coyuntura. La situación que vivía el

país así lo indicaba y así lo entendió la Iglesia. Y fue este el sentido que tuvo la creación del partido de los católicos.

Con la venia de Porfirio Díaz se fundó el 3 de mayo de 1911 - el Partido Católico Nacional. Fundación que fue celebrada por Francisco I. Madero (40), siendo más tarde candidato a la presidencia por parte del Partido Católico que había establecido alianza con su partido (el Partido Antirreeleccionista) en -- las elecciones de octubre de 1911. El Partido Católico contó con mayor fuerza en la región del Centro, organizándose insuficientemente hacia el Norte y hacia el Sur donde dio poco de que hablar en comparación a Estados como el de Jalisco, Michoacán, Guanajuato, México, Zacatecas, Nayarit y Colima (41).

En el transcurso del gobierno de Madero, las relaciones entre éste y el Partido Católico no fueron tan amistosas como en un principio. Empezando desde las mismas elecciones de 1911 los problemas, al escamoteársele votos al Partido Católico. Después, el otro punto de fricción, fue el hecho de que Madero -- no abrogó las leyes de Reforma. El periódico del partido, ante la negativa del gobierno, se dedicó a desprestigiar el régimen de Madero (42). Madero fue incapaz de sostenerse por --

que lo llevó al poder. Pronto, en febrero de 1913, con el apoyo del Congreso, que le dio aires de legalidad al Golpe de Estado que se le infringió al gobierno de Madero, Victoriano Huerta se hizo del poder. La actitud del partido de los cató-

licos fue asaz contradictoria, tratando de guardar una posición de equilibrio.

Instalado Huerta al frente del gobierno, éste no pudo instaurar la paz en el país, e incluso atizó la guerra interna. En un primer momento colaboraron con su gobierno elementos representativos del Partido Católico Nacional; pero la situación política de México se agravó cuando el régimen no obtuvo el reconocimiento de todos los Estados de la República. Huerta se vio presionado a convocar a elecciones para dadas la legitimidad necesaria a su gobierno. El Partido Católico no apoyó la candidatura de Victoriano Huerta, y lanzó por su cuenta al escritor Federico Gamboa y al general Eugenio Rascón, para la presidencia y la vicepresidencia respectivamente. Huerta trató de evitar la ruptura con los católicos y les ofreció algunas curules a cambio de su apoyo (43). Gamboa que había aceptado la cartera de Relaciones Exteriores el 12 de agosto de 1913 pasó meteóricamente por dicho cargo al renunciar el 24 de septiembre para aceptar su postulación como candidato a la presidencia del Partido Católico.

Tras esta propuesta de llamar a elecciones estaba la sombra del gobierno de los Estados Unidos de América. Al gobierno estadounidense le preocupaba obtener una pronta estabilidad del gobierno mexicano, ya que un gobierno indeciso no era garantía para los inversionistas extranjeros. En un memorándum girado por el Secretario de Estado, William J. Bryan, el presidente-

Woodrow Wilson, se hablaba de las elecciones convocadas para octubre de 1913 en los siguientes términos:

"Siento que casi hemos llegado al fin de nuestras dificultades. Esto elimina a Huerta que es la primera cosa que deseábamos. No conozco objeciones que puedan hacérselo a Gamboa en lo personal y, en consecuencia, sólo tenemos que esperar la elección y ver si es conducida con equidad" (44).

Si el Partido católico no se plegó a la voluntad de Victoriano Huerta esto se debió, al menos así lo parece, a que se dio cuenta de la debilidad del gobierno y de la fuerza que había adquirido el partido, y más que servir de sostén a un régimen que se encontraba en tales condiciones, el partido de los católicos contempló la posibilidad nada subjetiva de acceder al poder, de ahí el por qué de su participación independiente -- del gobierno en las elecciones de 1913. Cuando llegaron las elecciones, Huerta, fiel a la leyenda negra que lo cubrió hasta la posteridad, hizo funcionar la farsa electoral. A los católicos sólo los reconocieron cinco diputados. Su protesta -- airada, pero no violenta, motivó la clausura del partido al -- poco tiempo, quedando sepultada para siempre la lucha electoral de los católicos organizados. Otros fueron los derrotados que tuvo que tomar la política católica, tales como los de la acción cívico-social. Y en este sentido funcionó la Asociación Católica de la Juventud Mexicana.

La Liga Nacional de Estudiantes Católicos fue el antecedente inmediato de la ACJM. La Liga había sido fundada en junio de 1911. En colaboración con las Damas Católicas, esta Liga estudiantil dio origen al Centro de Estudiantes Católicos Mexi-

canos en el tormentoso febrero de 1913. El Centro de Estudiantes entró en contacto con el sacerdote Bergoñán, quien poniéndose a la orden les hizo la proposición de formar la ACJM. Durante la realización del primer Congreso de las Congregaciones Marianas de la República Mexicana, en agosto de 1913, la Liga de Estudiantes aprovechó el momento para proponer a los asistentes al congreso la creación de la ACJM. La propuesta fue aceptada y el 12 de agosto se fundó la ACJM como producto de la fusión de las Congregaciones Marianas, la Liga y el Centro de Estudiantes Católicos.

La Asociación Católica de la Juventud Mexicana celebró cuatro Consejos Federales. Sus actividades fueron enfocadas a instrumentar la doctrina social católica. Para cuando la guerra -- cristera, la ACJM aportó con combatientes salidos de sus filas, siendo en unos lugares más exitosa su participación que en otros. En Jalisco, por ejemplo, la ACJM proyectó e impulsó una organización regional denominada la Unión Popular. Unión -- que fue el alma del movimiento cristero en Occidente, y de la cual hablaremos en otro capítulo; por otra parte, fue un completo fracaso la participación de los militantes de la ACJM -- en lugares como donde participaron los cristeros de las fallas del Ajusco. En este lugar mencionado, a los acajotaameros se los conoció como los que "están comiéndose las vitas... vititas...catrinos...gente bien vestida y todo y no dieron puntada" (45).

Si así como la sección de Jalisco de la ACJM fue capaz de -- crear una organización cívica como la Unión Popular, poco antes de iniciarse el radical enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado, organización que se dedicó a preparar el ánimo de los católicos de Occidente, redituando esta acción en la obtención del apoyo social necesario para encarar la guerra en la región; de haberse procedido de igual forma a nivel nacional, los católicos hubieran contado con la infraestructura política suficiente para enfrentar en todo el país y con regular intensidad el conflicto entre la Iglesia y el Estado. Pero para desgracia de los católicos, esa organización no se -- creó con tiempo y fue hecha a las carreras, cuando el Estado ya había dado varios golpes a la Iglesia, sobre la misma marcha de los acontecimientos sin oportunidad de cimentarse sólidamente sobre la sociedad civil. Esa organización fue la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa.

Desde 1918, la idea de crear una organización cívica y nacional de los católicos había rondado por la mente de gentes como Palomar y Vizcarra (46), futuro presidente de la Liga, --- quien la puso a consideración del organizador de los católicos el sacerdote Bergoñud. Sacerdote ya multimencionado que elaboró los planes de la organización que se tenía en la idea. En ese entonces el proyecto contó con la aprobación del Arzobispo de México Mora y del Río, pero la oposición del Arzobispo de Guadalajara Francisco Orozco y Jiménez fue suficiente para archivarlo. En 1920, la ACJM y el sacerdote Bergoñud in-

tentaron rescatar el proyecto. La iniciativa fue aprobada pero no se llevó a la práctica. No fue sino hasta el 14 de marzo de 1925 que quedó formalmente creada la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa. Organizada a partir de la suma de las organizaciones católicas que no eran integradas por personas pertenecientes al clero. Utilizando los medios legales, originalmente la Liga fue una organización cívica destinada a conseguir la modificación de los artículos de la Constitución que afectaron directamente a la Iglesia.

Para cuando se publicó la ley Calles en materia de cultos el 2 de julio de 1926, el conflicto entre la Iglesia y el Estado se hizo incontenible. La Liga insistió en los medios pacíficos y legales como la mejor forma para resolver las diferencias entre la Iglesia y el Estado; al fallar estos medios, y cuando comenzaron a darse los primeros alzamientos sin un plan general que expresaban abiertamente la inconformidad de algunos componentes de la sociedad, la Liga pidió a la alta jerarquía de la Iglesia católica su aprobación para llevar adelante un movimiento armado. Lo cual la Iglesia consintió y dio su visto bueno siempre y cuando élla no apareciera como la autora intelectual del movimiento, quedando como únicos responsables los dirigentes de la Liga. De esta manera, la Iglesia se defendía ante el Estado situándose aparentemente al margen del enfrentamiento armado. La Liga creó a su interior un Comité de Guerra para zanjar el problema por medio de las armas. El primero de enero de 1927 lanzó un manifiesto llamando a la insu-

rección nacional. Llamado que fue sólo tomado en serio por parte de los habitantes de la región del Centro-Oeste, quedando el resto del país fuera del escenario de la lucha como un espectador ya temeroso o indignado en su impotencia, o ya indiferente de lo que ocurría en un extremo del país. Así, en estas condiciones, la esperada insurrección nacional quedó en una guerra de guerrillas perfectamente localizada. Guerrilla que sin poder arrastrar consigo al conjunto nacional, estaba condenada tarde o temprano a la derrota.

No ha sido de nuestro interés describir pormenorizadamente a organizaciones como el Partido Católico Nacional, Asociación Católica de la Juventud Mexicana y la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa. La mención que hemos hecho de estas organizaciones ha venido al caso por lo siguiente: todas estas organizaciones para su formación tuvieron necesariamente que contar con la aprobación de la Iglesia, y siempre estuvieron sometidas a sus decisiones. Y si bien el Estado asediaba a la Iglesia, ésta por su parte no se cruzaba de brazos a contemplar el desarrollo de los acontecimientos. Estas organizaciones sirvieron tanto para promover los intereses de la Iglesia ante la sociedad y ante el Estado, tanto como para defenderla o ayudarla a enfrentar el proceso de secularización. Proceso que al nivel de la esfera de la política, fue el determinante principal que desencadenó el movimiento cristero. Secularización que tuvo en México los puntos relevantes que a continuación anotamos.

La secularización en México.

Uno de los factores determinantes en la consolidación del dominio español en el Nuevo mundo fue la Iglesia. El perfil espiritual que revistió la conquista le permitió a la corona española establecer sólidos lazos de dominio sobre sus colonias. Gracias a la Iglesia, la sociedad colonial adquirió una fuerte cohesión interna en el orden político (47).

Puede decirse que no es sino hasta el período borbónico que empezó a despuntar el conflicto entre el poder religioso y el poder temporal. En 1765 (48), la corona creó un ejército profesional, constituido con fueros propios, destinados a defender el territorio de posibles ataques e invasiones de otras potencias. Y en el orden de la política interna la implantación del ejército tuvo el siguiente sentido: crear un contrapeso de poder a la influencia que la Iglesia tuvo en el México colonial. Es en este hecho de la institución de un ejército profesional con fueros propios, que la Iglesia ve el inicio del proceso de la destrucción de su poder sobre el suelo mexicano. Otro paso significativo del proceso de secularización fue la expulsión de la Compañía de Jesús del territorio mexicano en el año de 1767 (49). Hecho que estimuló el descontento popular en ciertos lugares de Michoacán, Guanajuato y San Luis Potosí. Lugares en los que hubo amotinamientos en protesta por la salida de los jesuitas (50).

Para 1812 se reunieron las primeras cortes españolas que re--

dactaron la Constitución de Cádiz. La cual abordó temas relativos a la separación entre el orden religioso y el político, mismos que fueron desarrollados más ampliamente en la segunda reunión de las cortes celebrada en 1820:

"...entonces se aprobaron leyes para desamortizar y para cerrar monasterios y conventos; también se ordenó, por segunda vez, la expulsión de los jesuitas, se suprimió la inquisición y se negó permiso a los novicios de hacer sus votos de profesión..." (51).

Desgraciadamente, al consumarse la independencia de México en 1821, estando al frente del país Agustín de Iturbide, la nación que empezaba a nacer se orientó en un sentido contrario a las disposiciones liberales de las cortes españolas (52), por lo que las innovaciones tuvieron que esperar. No obstante, en 1821, durante el primer Imperio, surgió la primera disputa controversial entre los poderes del México independiente y la Iglesia católica. La controversia se dio en torno a la soberanía del Estado mexicano sobre el real patronato (53). (El real patronato fue un derecho que el Papa Alejandro VI otorgó a la corona española en lo relativo al nombramiento de obispos, selección de eclesiásticos y el aprovechamiento de los diezmos. Derecho otorgado con el fin de que la corona se hiciera cargo de la evangelización de los indígenas) La Iglesia negó la soberanía de México sobre el patronato. Al caer el Imperio en 1823, el conflicto se hizo más agudo con la promulgación de la Constitución de 1824.

Después vino el primer intento de Reforma por parte de Valentín Gómez Farías en 1833-34. Intento que fue abortado por la-

oposición conservadora al frente de Antonio López de Santa -- Anna, quien canceló estas leyes de Reforma a mediados de 1834- (54). Y no fue sino hasta la Constitución de 1857 que la secu- larización volvió a adquirir fuerza. Para los católicos, esta Constitución en sus artículos como el 5, el 7, el 12, el 13, el 27, el 36, 31, 39, 72 y el 123, apareció como un ataque di- recto "contra los derechos de Dios y de la Iglesia" (55). Y - con la expedición de la Ley de Nacionalización de los Bienes- de la Iglesia en el año de 1859, es que la Iglesia comienza a ser debilitada seriamente. Junto con la Ley de Dosamortiza- ción decretada en 1856, esta nueva legislación incapacitó ju- rídicamente a la Iglesia para ser terrateniente.

Esta legislación junto con la que se refería al matrimonio ci- vil y otras de ese tipo, constituyeron las Leyes de Reforma. Leyes que desde el punto de vista católico, "no fueron otra - cosa que la antigua serpiente desenrollando uno más de sus -- anillos, un paso más en el desarrollo del plan de guerra a -- muerte contra la Iglesia" (56).

Ya para el porfiriato se aplacó notablemente la turbulencia - provocada por la reforma liberal, existiendo un buen entendi- miento entre el Estado y la Iglesia (57). Tal fue lo amistoso de las relaciones, que el obispo de San Luis Potosí, Montes - de Oca y Obregón, llegó a decir por el año de 1900 que "Las - leyes de Reforma...son leños apagados" (58). Lo cual no quie- re decir que no existieron fricciones entre la Iglesia y la -

dictadura. A Díaz no le perdonaron dos cosas: el que no haya derogado las leyes de Reforma, y la adopción del positivismo como filosofía de Estado impartida en los centros de educación superior (59).

Posteriormente, llegó la revolución de 1910 que en un principio le abrió grandes perspectivas políticas a la Iglesia, recuérdese el episodio del Partido Católico Nacional. Perspectivas que pronto quedaron clausuradas. Consumado el fraude electoral de las elecciones de octubre de 1913, la Iglesia empezó a recurrir a la utilización del discurso apocalíptico en una versión previamente adulterada de este. El 11 de enero de 1914, durante la ceremonia multitudinaria, el Episcopado mexicano "proclamó el imperio del reinado temporal de Cristo en México" (60). Este reinado temporal no se concibió de acuerdo a la concepción original que se encuentra en el Apocalipsis de San Juan, que habla del regreso físico de la persona de Cristo para instaurar su reino, ya que el reinado temporal de Cristo concebido por la Iglesia hizo de ésta el sustituidor de la persona de Cristo; es decir, el reinado de Cristo precedido por la Iglesia en representación de éste. De esta manera particular, la manipulación del Apocalipsis comenzó a ser una constante de la política de la Iglesia en su lucha contra el Estado que sucedió a la dictadura porfirista.

El ejército constitucionalista, del que salieron los futuros jefes del Estado mexicano, encontraron en la Iglesia un serio

oponente al ejercicio de su hegemonía sobre el país (61). La Iglesia católica se advirtió ante los revolucionarios del Norte como un obstáculo a salvar en su carrera hacia el poder político. No fue de extrañar entonces una actitud agresiva de los constitucionalistas hacia la Iglesia católica (62). Esta oposición también era un reflejo de las diferencias regionales, y los católicos así lo interpretaron:

"En cualquier Estado de la República, fuera de los del Norte, los elementos perseguidores hubieran encontrado tal resistencia en el pueblo...que habrían desistido de su infernal propósito. Pero en la plebe de las ciudades del Norte, salida por lo general de los presidios desde los tiempos de la revolución de Madero, y de los campesinos de allá, más ignorantes y que sienten la Religión menos que los del Centro, y en los semibárbaros yaquis y tarahumaras, encontraron los enemigos, encendiendo en ellos los malos instintos y las más bajas pasiones, y armándolos con los elementos de guerra profusamente suministrados por los Estados Unidos, y prevaleciéndose en fin de esa extraña facilidad que la milicia produce, sobre todo si son ignorantes, la fuerza bruta en que necesitaban apoyarse" (63).

Una vez que los ejércitos de Villa y Zapata fueron sometidos, la Iglesia quedó frente a frente con los nuevos detentadores del poder político, entablado una lucha por obtener el privilegio de manipular a las masas con el fin de lograr las condiciones políticas favorables para sus respectivas partes. Por algo en 1921, el triunvirato sonorense formado por Alvaro Obregón, Adolfo de la Huerta y Plutarco Elías Calles, negaron la incumbencia de la Iglesia en "la acción social" (64). Y hechos del poder los caudillos sonorenses, basándose en la nueva constitución, se dispusieron a imponer su hegemonía. Los artículos de la constitución que fueron el centro de la discusión fueron el tercero, el quinto, veinticuatro,-

veintisiete y ciento treinta. Con estas disposiciones no simplemente se pretendía desterrar el fanatismo religioso, ya que al mismo tiempo buscó cerrar una de las fuentes del poder político de la Iglesia como lo eran las escuelas (65); con el artículo quinto el Estado pretende quebrantar el espíritu de cuerpo de las instituciones religiosas, al no dejarlas formar sus cuadros de la forma más conveniente a sus intereses (66); por su parte, el artículo 24 de la constitución, si bien se garantiza la libertad de creencias religiosas, limita también los espacios de la actividad eclesiástica al edificio de la Iglesia y al hogar, poniendo sus actividades bajo la observación del Estado (67); poco a poco el Estado le va cortando a la Iglesia las amarras que la tienen ligada a la sociedad poniéndola de rodillas ante su autoridad. Quedando sellada esta intención del Estado con el artículo 130, que pone en vilo a la Iglesia dentro de la sociedad mexicana "al desligar al clero de las actividades políticas" (68). Los obispos mexicanos reaccionaron contra los artículos de la Constitución que afectaron directamente a la Iglesia. El 24 de febrero de 1917 emiten su carta pastoral colectiva en protesta por la recién promulgada Constitución de 1917, ya que la consideraron como la legalización de la persecución religiosa (69). En esta pastoral colectiva se renunció a la rebelión armada buscando modificar la constitución por los medios legales y pacíficos (70). Además el Episcopado declaró su intención de no luchar por el poder político; aunque esta actitud de la Iglesia no tenía porque ser imitada por los católi-

cos, quienes sí podían aspirar a la toma del poder (71).

El siguiente paso que dio el Estado fue el de promover legislaciones en la provincia que regularan la acción de la Iglesia en los Estados apogándose al espíritu de la Constitución radicalmente. Legislaciones que le sirvieron al Estado de experiencia para una futura legislación a nivel nacional. Elaborando estos simulacros, el Estado pudo irse creando una idea de lo que serían los efectos de una legislación nacional en materia de cultos. Atendiendo a la legislación hecha en el Estado de Tabasco por Tomás Garrido Canabal, la experiencia que le quedó al Estado fue la de que sólo por medios militares y policíacos se podría imponer plenamente la autoridad del Estado sobre la Iglesia (72); pero fue la legislación practicada en el Estado de Jalisco el 3 de julio de 1918, por el gobernador interino Manuel Bouquet, la que puso de relieve los problemas a los que se iba enfrentar el Estado de ordenar una ley de dimensiones nacionales sobre la cuestión religiosa. En Jalisco la movilización popular hizo derogar la reglamentación que era considerada antirreligiosa (73). Al Estado le quedó claro con estos acontecimientos, que no era lejana la posibilidad de recurrir a la fuerza si quería promulgar y aplicar una ley reglamentaria del artículo 130 Constitucional.

Mientras tanto, esta actitud de parte del Estado encendió aún más la vena apocalíptica de algunos obispos mexicanos como el

de Tacámbaro, quien dijo a mediados del año de 1921 estas palabras:

"se trata de establecer, no un imperio efímero y temporal... sino el imperio de Dios entre los Hombres, la ciudad santa -- por excelencia, el reinado de Jesucristo... hay que vencer todas las dificultades, remover todos los obstáculos, los de -- adentro y los de afuera, que se oponen tenaz y desesperadamente al triunfo de Jesucristo... hoy más que nunca la hidra del paganismo, que parecía ya muerta y perdida entre las ruinas -- del Foro, como si fuera una momia egipcia, retuerce sus anillos y se yergue furiosamente, con ojos cintilantes de fulgor infernal, para asentar a la Iglesia nuevos golpes y sepultarla" (74).

Para el 14 de junio de 1926 se expidió la famosa ley Calles. Ley que reformó el Código Penal sobre delitos del fuero común y delitos contra la federación en materia de culto religioso y disciplina externa. La ley se publicó el 2 de julio del año mencionado para entrar en práctica el día 31 de ese mismo mes. Ley que rigorisó los preceptos constitucionales en materia religiosa (75). El Episcopado respondió con otra carta pastoral el 25 de julio de 1926; en ella se propuso trabajar porque la Constitución y la ley Calles fueran reformadas. No encontrando otra forma de manifestar su protesta, la Iglesia ordenó la suspensión del culto católico el mismo día en que se puso en vigor el decreto presidencial que reformó el Código Penal --- (76). Quedando de este modo desbrozado el camino hacia una -- guerra, que de una manera conciente o no, se vino gestando -- inexorablemente años atrás. Guerra que se constituyó en el -- momento más sangriento y feroz que tuvo la secularización en México.

NOTAS.

- (1) Andrés Barquín y Ruiz. BERNARDO BERGOEND S.J. México. Editorial Jus, 1968.p.20.
- (2) Supra de la p. 30 hasta la 48.
- (3) Nathan L. Whetten, "México Rural" en PROBLEMAS AGRICOLAS E INDUSTRIALES DE MEXICO. Abril-junio de 1953. Vol.V.No.2. - p.p.307-308.
- (4) Friedrich Nietzsche. LA GENEALOGIA DE LA MORAL. Madrid. Alianza editorial, 1975.p.164.
- (5) 1848 es el año que señala Antonio Gramsci como el del nacimiento de la Acción Católica, a la cual se le añadirá el adjetivo de social cuando el Papado de León XIII. Gramsci se expresó en los siguientes términos de la Acción Católica: "Es una actividad estrechamente ligada, como reacción, al iluminismo francés, al liberalismo, etc., y a la actividad de los Estados modernos para separarse de la Iglesia, - es decir, a la reforma intelectual y moral laicista más radical (para las clases dirigentes) de la Reforma protestante; actividad católica que se configura especialmente después de 1848, o sea, con el fin de la Restauración y de la Santa Alianza". LAS MANIOBRAS DEL VATICANO. Buenos Aires. Ediciones la Rosa Blindada, 1966.p.42.
- (6) Geoffrey Bruun. LA EUROPA DEL SIGLO XIX. México. Fondo de Cultura Económica, 1974.p.95.
- (7) Ibid.p.p.143 y 144; también se puede ver el libro de Julio Bonatto. HISTORIA DE LA IGLESIA. Buenos Aires. Editorial - Difusión, 1952.p.148.
- (8) J.R. de Salis. HISTORIA DEL MUNDO CONTEMPORANEO. Madrid. Ediciones Guadarrama, 1960. T.I,p.p.57-68 y 59; también - ver Geoffrey Bruun. Op.cit.p.p.128 y 129.
- (9) León XIII. RERUM NOVARUM. ENCICLICA SOBRE LA CUESTION OBRERA. México. Ediciones Paulinas, 1973,p.5.
- (10) Ibid.p.10.
- (11) Ibid.p.p. de la 10 a la 16.
- (12) Ibid.p.p.17-18-19 y 23.
- (13) Ibid.p.17.
- (14) Ibid.p.p.18 y 22.
- (15) Ibid.p.p. de la 26 a la 33.
- (16) Andrés Barquín y Ruiz. Op.cit.p.12.
- (17) Ibid.p.13.
- (18) El informe mencionado se encuentra en la selección de --- trabajos sobre la hacienda hecha por Friedrich Katz bajo - el título de LA SERVIDUMBRE AGRARIA EN MEXICO EN LA EPOCA-PORFIRIANA. México. Secretaría de Educación Pública, co--- locción SesSetentas # 303, 1976. De la p. 134 a la 161.
- (19) Ibid.p.134.
- (20) Garrit Huizer. LA LUCHA CAMPESINA EN MEXICO. México. Centro de Investigaciones Agrarias, 1970.p.p. 42, 43 y 47.
- (21) Barry Carr. EL MOVIMIENTO OBRERO Y LA POLITICA EN MEXICO 1910-1929. México. Secretaría de Educación Pública, colac--- ción SesSetentas # 257, 1976. Vol.II,p.97.
- (22) Marjorie Ruth Clark. LA ORGANIZACION OBRERA EN MEXICO. México. Ediciones Era, 1979.p.75.

- (23) Ibid. p.76.
- (24) Antonio Rius Facius, DE DON PORFIRIO A DON PLUTARCO. HISTORIA DE LA ASOCIACION CATOLICA DE LA JUVENTUD MEXICANA. México, Editorial Jus, 1958. p.p.259 y 260.
- (25) Marjorie Ruth Clark, Op.cit. p.p.76 y 77.
- (26) Leopoldo Lara y Torres, DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA DE LA PERSECUCION RELIGIOSA EN MEXICO. México, Editorial Jus, 1954. De la p.35 a la 44.
- (27) Barry Carr, Op.cit. p.p.24 y 25.
- (28) Ibid. p.p.99 y 100.
- (29) Marjorie Ruth Clark, Op.cit. p.78.
- (30) Ver la entrevista hecha por Alicia Oliviera de Bonfil a la impulsora del catolicismo social fomonil en México, Su fía del Valle. (PHO-C/4/1) Archivo de la Palabra del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- (31) Nicolás Larín, LA REBELION DE LOS CRISTEROS. México. Ediciones Era, 1968. p.p.81 y 82.
- (32) Joan Mayor, LA CRISTIADA. I. LA GUERRA DE LOS CRISTEROS. México. Siglo Veintiuno editores, 1977. p.7.
- (33) Francis P. Dudley, LOS CRISTEROS, CALLES Y EL CATOLICISMO MEXICANO. México, Secretaría de Educación Pública, colección SupSetentas # 307, 1976. p.127.
- (34) Aquí vale la pena continuar sobre la reflexión de Gramsci referida a la relación entre el catolicismo y la política después del siglo XIX: "el catolicismo se ha convertido en un partido más entre los otros partidos, pasando del geco incontrastable de ciertos derechos a la defensa de los mismos y a su reivindicación en cuanto quedaron -- perdidos". Op.cit. p.52.
- (35) Francisco Banegas Galván, EL POR QUE DEL PARTIDO CATOLICO NACIONAL. México, Editorial Jus, 1960. p.49.
- (36) Antonio Rius Facius, Op.cit. p.8.
- (37) Francis P. Dudley, Op.cit. p.29.
- (38) Antonio Rius Facius, Op.cit. p.8.
- (39) Francisco Banegas Galván, Op.cit. p.11.
- (40) Ibid. p.50.
- (41) Andrés Berquín y Ruiz, Op.cit. p.p.51 y 52.
- (42) Charles C. Cumberland, MADERO Y LA REVOLUCION MEXICANA. México, Siglo Veintiuno editores, 1977. p.266.
- (43) Antonio Rius Facius, Op.cit. p.40.
- (44) La cita es tomada de una de las anotaciones que hace José Emilio Pacheco al DIARIO DE FEDERICO GAMBOA (1892 - 1939). México, Siglo Veintiuno editores, 1977. p.199.
- (45) Entrevista realizada por Alicia Oliviera y Laura Espojola a la viuda del que fuera zapatista y cristero general Manuel Royas, Irone Copada. (PHO-Z/1/10) AP/INAH.
- (46) Miguel Palomar y Vizcarra, EL CASO EJEMPLAR MEXICANO. México, Editorial Jus, 1966. p.143.
- (47) D.A. Brading, MINEROS Y COMERCIANTES EN EL MEXICO BORDONICO (1763-1810). México, Fondo de Cultura Económica, 1975. p.46. Página donde se describe lo siguiente: "Era la Iglesia, y no la fuerza militar, la que conservaba la paz en la Nueva España, y la que unía a las diversas razas de la colonia en una sola grey de fieles. Los indígenas bus -

caban en su cura párroco protección contra la rapacidad de los oficiales reales. El pueblo bajo de las ciudades y los campos mineros recibían del clero regular y secular los sacramentos con que se celebraban el matrimonio, el nacimiento de un hijo, una enfermedad o la muerte. La Iglesia, a través de sus múltiples instituciones, administraba todos los hospitales, manicomios, asilos, orfanatorios y colegios de la colonia. Así pues, en muchos aspectos proporcionaba todos aquellos servicios sociales que en siglos posteriores el estado civil asumió la responsabilidad de proveer. Como resultado de este contacto íntimo tanto con las masas como con la élite, los sacerdotes tenían la posibilidad de intervenir para impedir los conflictos sociales entre las clases. En el México colonial, cuando la plebe se amotinaba, era el clero, y no el ejército, el que se lanzaba a las calles para argumentar con la turba y para pacificarla".

- (48) Mariano Cuevas, S.J. HISTORIA DE LA IGLESIA EN MEXICO. México. Editorial Patria, 1946. T.IV, p.p.438; Charles A. Hale. EL LIBERALISMO MEXICANO EN LA EPOCA DE MORA, 1821-1853. México. Siglo Veintiuno editores, 1972. p.p.144 y 145.
- (49) Mariano Cuevas. Op.cit. p.461.
- (50) D.A. Brading. Op.cit. p.49.
- (51) Anne Staples. LA IGLESIA EN LA PRIMERA REPUBLICA FEDERAL MEXICANA (1824-1835). México. Secretaría de Educación Pública, colección SepSetentas # 237, 1976. p.13.
- (52) Ibid. p.p.14 y 15.
- (53) Ibid. p.p. 35 a la 58.
- (54) Ibid. p.p.68 a la 73.
- (55) José García Gutiérrez. ACCION ANTICATOLICA EN MEXICO. México. Editorial Jus, 1959. p.p.71 y 72.
- (56) Ibid. p.93.
- (57) Emilio Portes Gil. LA LUCHA ENTRE EL PODER CIVIL Y EL CLERO. México. 1934; Francisco Banegas Galván. Op.cit. p. 18.
- (58) James D. Cockcroft. PRECURSORES INTELECTUALES DE LA REVOLUCION MEXICANA. México. Siglo Veintiuno editores, 1974. p. 90. El comentario fue recogido por Cockcroft del periódico EL ESTANDARTE de fecha 7 de agosto de 1900, San Luis Potosí.
- (59) Francisco Banegas Galván. Op.cit. p.p.23 y 26.
- (60) Miguel Palomar y Vizcarra. Op.cit. p.p.201 y 202.
- (61) Jean Meyer. Op.cit. p.7..
- (62) Alberto María Carraño. PAGINAS DE HISTORIA MEXICANA. México. Ediciones Victoria, 1936; Francis P. Dooley. Op.cit. p.14; Alicia Olivera de Benfil. ASPECTOS DEL CONFLICTO RELIGIOSO EN 1926 A 1929. México. Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1966. p.67.
- (63) Francisco Banegas Galván. Op.cit. p.p.75 y 76.
- (64) Nota periodística que consignó Federico Gamboa en su Diario el 6 de febrero de 1921. Op.cit. p.240.
- (65) CONSTITUCION POLITICA MEXICANA. México. Ediciones Andrade, 1969. p.3.

- (66) Ibid.p. (4-2).
- (67) Ibid. p.15.
- (68) Jorge Carpizo. LA CONSTITUCION MEXICANA DE 1917. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1973.p.131.
- (69) La carta pastoral aparece en la selección de artículos políticos hecha por Gastón García Cantú bajo el título de EL PENSAMIENTO DE LA REACCION MEXICANA 1810-1962. México. Empresas editoriales, 1966.p.853.
- (70) Ibid.p.854.
- (71) Ibid.p.863.
- (72) Alan M. Kirshner. TOMAS GARRIDO CANABAL Y EL MOVIMIENTO DE LOS CAMISAS ROJAS. México. Secretaría de Educación Pública, colección SepSetentas # 267, 1976.p.p. de la 20 a la 24.
- (73) Antonio Rius Facius. Op.cit.p.p. de la 103 a la 113.
- (74) Leopoldo Lara y Torres.Op.cit.p.p. 14 y 15.
- (75) LEY REFORMANDO EL CODIGO PENAL. SECRETARIA DE GOBERNACION. México. Talleres Gráficos de la Nación, 1926.
- (76) CARTA PASTORAL COLECTIVA DEL ESPISCOPADO MEXICANO DECRETANDO LA SUSPENSIÓN DEL CULTO PÚBLICO EN TODA LA NACIÓN. México. Julio de 1926.

V. EL ESTADO MEXICANO.

Para el surgimiento de la conciencia apocalíptica de los cristeros, no sólo es necesaria la preparación ideológica que venía trabajando en ese sentido la Iglesia, de manera clara desde la proclamación del reinado de Cristo en México en enero de 1914. Ni tampoco son suficientes las anunciaciones del apocalipsis, que se interpreta en la vida de las sociedades tradicionales, de acontecimientos que ocurrieron en la segunda década de este siglo. Acontecimientos tales como la erupción del volcán de Colima, la epidemia de la influenza española, el bandidaje de Inés Chávez García, y la misma guerra de revolución, que no presentaban buenos augurios.

Junto a esto, hace falta que aparezca el personaje que concentra en su ser todo el mal existente sobre la tierra. Y este personaje será el mismo Estado mexicano, que representado en la persona del entonces presidente Plutarco Elías Calles (1924-1928, sin contar los años del maximato), hará las veces de la bestia apocalíptica que quiere trastocar el orden que Dios le ha dado al universo. Claro que no se lo nombró el Anti-Cristo, pero se le pintaba como tal. Lo cual queda en evidencia en un pasaje de las memorias de un acojotaemero que se incorporó a las filas cristeras, que fue secretario general de la Unión Popular de Jalisco y mayor bajo las órdenes del jefe del ejército cristero Enrique Gorostieta Velarde. Nos referimos a Heriberto Navarroto, quien al pasar los años-

se ordenaría como sacerdote de la Compañía de Jesús. Navarro-
te describió a Calles con estas palabras:

"...no era sino el instrumento de la constante y extensa con-
juración mundial que las fuerzas satánicas llevan adelante en
su empeño por destruir el Reino de Cristo. Era una fase local
de la milenaria lucha de las puertas del infierno, que no se
resignan a perder la batalla...(1).

Para la mentalidad de los cristeros, sólo cuando el mal se ha
despejado de sus formas etéreas, materializándose y tomando -
cuerpo en una persona o en una institución, entonces es que -
puede ser identificado y puede ser combatido. Es en ese preci-
so momento en que se cumple un requisito indispensable que --
permite la eclosión de la conciencia apocalíptica. Es por --
eso que a la determinación hecha de la conciencia cristera --
por parte de la sociedad agraria del Centro-Oeste y de la --
Iglesia católica, se suma la determinación del Estado. Que es
determinante en forma especial para el particular maniqueísmo
de los cristeros, para el surgimiento al interior de la es---
tructura de su conciencia de la relación de oposición entre -
el bien y el mal. Aunque más que surgimiento de esta relación
hablaríamos de activación de la oposición bien-mal, porque --
ésta ya se encuentra dentro del mismo cristianismo funcionan-
do a un nivel muy complementario. Pero para el caso de este -
tipo de movimientos pasa a un plano superior esta relación de
la conciencia.

Ahora nos toca, en tanto que es uno de los determinantes, de-
sarrollar la parte referida al Estado mexicano: ya en su evo-
lución antes y después de la revolución de 1910; ya en su pu-

lítica hacia la sociedad agraria en general en la década de los '20.

Viscísitudes de la conformación del Estado en México.

Como ya quedó expuesto en el capítulo dedicado a la sociedad agraria (2), no está por demás repetir, la economía de México se había estructurado orientándose la producción hacia el mercado exterior. Esta característica trajo por consecuencia la consolidación de economías regionales desde el tiempo de la colonia, economías que mantenían gran autonomía entre sí; de manera que para cuando se consumó la independencia de México respecto a la corona española en 1821, el Estado naciente no se consolida como un Estado nacional ipso facto. Antes bien, apenas se pondrá en movimiento el proceso que lo llevará, al Estado, a su ulterior consolidación como Estado Nacional.

Que si bien las estructuras jurídico-políticas ya lo anuncian, por su parte, en el nivel de las estructuras económicas no se ha instalado el mercado nacional, ni se han desarrollado lo suficiente las relaciones de clase pertinentes a la consolidación de un Estado nacional.

Si como nos da a entender Eric Wolf (3), el movimiento independentista de 1810 fue o significó el esfuerzo político de la región económica del Bajío, en ese tiempo la zona de mayor desarrollo, por imponerse política, militar y económicamente en la dirección de los destinos del naciente Estado. Los logros de la aventura resultaron más un fracaso que un éxito.

Quiénes resultaron fortalecidas no fue propiamente una región en especial, ni la del Norte, ni la del Sur, ni la del Centro, sino las corporaciones heredadas de la colonia: la Iglesia y el ejército (4). De modo que después de consumada la independencia de México, y prácticamente hasta 1877 en que Porfirio Díaz llegó al poder, la República Mexicana se vio sumida en una sorda e infructuosa lucha entre liberales y conservadores, entre federalistas y centralistas, entre el Estado y la Iglesia, entre el principio de la propiedad privada y el de la propiedad corporativa.

Durante todo este disputado período los militares jugaron un papel ambivalente, obedeciendo más a sus ambiciones que a sus convicciones. Infiriendo esta afirmación por la indefinición del período. Ambivalencia de la que los militares saldrían -- hasta 1876, al surgir dentro de sus filas el caudillo con --- idea del quehacer político, que en gran medida cohesionó y pu so en orden al ejército. Los años anteriores a 1876 del México independiente, pese a no carecer de proyectos políticos na cionales, no dejó de ser un simple agregado de economías re-- gionales; por lo que no era de extrañar la "falta de coopera ción de los estados...en cada una de las crisis de la repúbli ca" (5).

En el orden de la estructura económica los proyectos naciona les no se materializaron por la ausencia de una economía inte grada nacionalmente con su propio mercado; al igual que por -

la inmovilización de la riqueza propiciada por la corporación eclesiástica; y si a esto añadimos que en el orden político - el ejército era un semillero de facciosos. Es de esperarse de que en estas condiciones se favoreció la inestabilidad política y el estancamiento económico, arillando a las regiones -- "a producir lo estrictamente necesario para satisfacer sus necesidades" (6).

En el transcurso de este azaroso tiempo se pierde la mitad -- del territorio "nacional" (en los años de 1836, 1848 y 1853)- y se instala un emperador extranjero (de 1864 a 1867).

Pero no todo era llevar sobre mojado en este período, ya dentro de él se construirá el andamiaje jurídico fundamental, representado por la Constitución de 1857; el cual, mediante algunas reformas, será el sostén jurídico del ordenamiento porfiriano. Siendo el fruto principal de esta Constitución del '57 el inicio efectivo del sometimiento de la Iglesia a los dictados del Estado. Sometimiento que se expresará con la posterior legislación -las Leyes de Reforma- en la desarticulación de la propiedad eclesiástica; también, ya desde la república restaurada la polémica filosófico-política entre liberales y conservadores se encuentra en proceso de extinción, al menos en su formulación original, con el triunfo de los liberales. Perfilándose dentro del panorama político el positivismo. Baste recordar que fue el 16 de septiembre de 1867 cuando se hizo la primera profesión de fe positivista durante un ac-

to oficial (7); por otra parte, la tendencia al centralismo -- político iba cobrando fuerza al recurrir los presidentes de -- la república restaurada al ejercicio de facultades extraordi-- narias otorgándolas el Congreso a petición del presidente(8). Hecho que implicaba una mayor concentración del poder en el -- ejecutivo.

De tal manera es esto que para cuando Porfirio Díaz asumió el poder en 1877, si no se habían dado los primeros pasos firmes para la consolidación del Estado, por lo menos si se habían -- gateado los caminos a recorrer en el futuro no lejano.

Antes que nada, para la consecución de la estabilidad política Díaz tuvo que poner en cintura a la casta militar (9); igualmente, tuvo que salvaguardar y armonizar en lo posible los intereses de los hacendados, los comerciantes e industriales --- distribuidos en oligarquías regionales (10); silenció a la --- oposición y; por último, amplió las relaciones diplomáticas -- del país (11) coadyuvando a la afluencia de capitales extran-- jeros. Esta consolidación política del Estado nacional mexicana no será inconsistente, muy peculiar; ya que ella no se hará -- en base a la existencia de un mercado nacional perfectamente - desarrollado y al esfuerzo de una burguesía autóctona. Por el contrario, esta consolidación se encuentra determinada por el mercado exterior y por la inversión extranjera, o sea, en estrecha dependencia con el exterior (12). De ahí que no sea del todo errado, aunque sí excéntrico por lo paradójico, hablar --

del Estado porfirista como un Estado nacional desnacionalizado.

Impulsando el desarrollo económico del país, el capital extranjero y el comercio exterior favorecieron la estabilidad política. El poco avance tecnológico de las fuerzas productivas y la apertura no total del mercado de trabajo libre (13), seguían constituyendo un verdadero obstáculo para el desarrollo económico que no se podía lograr por decreto. La más febril actividad legislativa era impotente ante este problema, o al menos hubiera conseguido un desarrollo económico más lento, más pausado; y es debido al concurso del capital extranjero, que en el porfiriate se asiste de una manera decidida a los inicios de la modernización económica (14) del país, en comparación con los primeros 70 años de vida independiente. Modernizándose las fuerzas productivas en algunos sectores de la agricultura y de la industria.

Uno de los elementos, el factor que agitó una economía semi-dormida casi en el estancamiento fueron los ferrocarriles. Originalmente sirvieron "para fortalecer el nuevo régimen político al contribuir vigorosamente a la reducción del desempleo y subempleo de la fuerza de trabajo y de otros recursos. Los factores de la producción que habitualmente se consumían en la lucha militar y política fueron orientados hacia la construcción de una moderna infraestructura" (15).

Pero pese a los avances aportados por la inversión extranjera, estas mismas inversiones propiciaron el mantenimiento de avatares económicos de origen colonial: la economía se siguió caracterizando por ser más productora de materias primas y no de productos que implicaran una producción más manufacturera. Orientándose dicha producción más hacia el mercado externo -- que al del interior (16); subsistiendo las economías regionales, la economía nacional seguía siendo la suma de éstos. Es así que se estrangulaba el desarrollo económico nacional en base a un verdadero mercado interno y a una burguesía independiente, capaz de mostrar su influencia en todos y en cada uno de los rincones del país. La burguesía, o se desarrolló asociada al capital extranjero, o evolucionó enquistada dentro de una región, o por los dos motivos a la vez. (Cuando hablamos de burguesía dentro de ésta incluimos a los hacendados como su fracción agraria, y la cual hace equipo con las fracciones comercial e industrial) O sea, que al amparo de la inversión extranjera y con la protección de Estado fue creciendo la burguesía en México.

Así tenemos que el convivio político y económico que entrelazó a la burguesía, con el capital extranjero y los altos funcionarios del régimen de Díaz entre sí, es lo que se conocía como la oligarquía porfiriana. Esta no fue del todo monolítica. A su interior la oligarquía contenía diferencias que se plasman ya en forma de intereses regionales, ya por la procedencia del capital extranjero con el que se asociaban. Por-

firio Díaz trató de salvar estas diferencias, que en cierto grado lo logró, dejando cierta autonomía económica a cada región y tratando de compensar el capital norteamericano con el europeo.

Las decisiones políticas del régimen se dan sin ni siquiera buscar un sustento popular para su aplicación, éstas simplemente se imponen sin pretender apoyarse en el consentimiento popular; a lo más que se llegará será a recurrir al expediente de practicar la política palaciega al interior de la oligarquía, que era el único lugar efectivo donde se discutían las políticas del gobierno. Como mencionamos párrafos atrás, existió una gran concentración del poder en manos del ejecutivo, de manera que el presidente de la república se convertía en el conciliador de los intereses encontrados que se daban al interior de la oligarquía. Pero como Porfirio Díaz llegó al poder mediante una rebelión, la de Tuxtepec, su régimen se caracterizó por ser caudillesco. Encarnando el caudillo en su persona; y aunque el régimen buscó la apariencia de sancionarse bajo los preceptos de la Constitución de 1857, y con los cuales se mantuvo en el poder, por el mismo carácter caudillesco del gobierno se hacía inevitable enfrentar el problema de quién sucedería al caudillo si éste disminuía sus facultades física y mentales al pasar de los años, o si por el mismo correr de los años se daba el mismo problema de la sucesión por su fallecimiento. Problema surgido en tanto no existía un mecanismo de transmisión institucional del poder.

Resulta una ley de política el que ningún gobierno basado en un poder muy personalizado y sin la mediación de instituciones como el de tipo caudillista, puede sobrevivir más allá del tiempo que viva el caudillo sobre el cual se concibe, si antes no ha resuelto con tiempo el problema de la transmisión del poder para evitar las turbulencias políticas que ello implica. Y este fue el caso de la dictadura porfirista.

Pero hubo otro motivo más importante para sospechar los últimos días de la dictadura. En 1908-1909, la crisis económica sacudió al país sobre sus endeble cimientos. La baja de los precios internacionales de los productos de la exportación -- incidió en la baja de la producción. Sobre todo por lo que se refiere a la minería. Disminuye la producción de las industrias, se restringen los créditos a los hacendados del Centro en particular y disminuye la producción de los alimentos básicos de la dieta popular (17). Unas veces siendo más drástica, otras menos, las crisis son soluciones violentas tendientes a superar los obstáculos que impiden el curso más o menos normal de la acumulación de capital. Y en el caso de México no habría excepción.

En estas condiciones, la revolución de 1910 aparece como una disputa política entre las diversas facciones de la oligarquía porfiriana por un lado, junto con un creciente descontento popular; en un momento en el que la estructura de poder -- fuertemente personalizada se desmoronaba por los impactos de

la crisis económica. Esta situación crítica, que zarandé y dio la puntilla a la dictadura porfirista, que engendró el movimiento político que derivó en contienda armada, y que es conocido generalmente como la revolución mexicana de 1910. Los profetas de esta revolución vendrían del Norte: Madero, Carranza y los caudillos sonorenses. De los cuales el general Reyes sería un digno antecedente (18) en la lucha de los poderosos de la región Norte por ejercer su hegemonía sobre el conjunto nacional. El que el Norte estuviera dispuesto a probar su capacidad para tomar el comando del Estado no era una disposición sin fundamento, ya que desde el porfiriato se distinguió por su avance económico acelerado en comparación con otras regiones del país, exceptuando al Distrito Federal y sus alrededores (19).

Los resultados del movimiento armado quedaron objetivamente definidos para 1940 por lo que se refiere a las características del Estado surgido de la revolución, y los cuales se podrían enunciar en la siguiente forma:

- a) Al igual que en el porfiriato, el poder Ejecutivo concentrará el poder del Estado prevaleciendo sobre el poder Legislativo y el Judicial, pero ahora de una manera perfectamente institucionalizada que garantiza la transmisión pacífica del poder, cimentando sólidamente el sistema presidencialista (20).
- b) La antigua política palaciega se complementará con la política de utilización de las masas (21). Se tratará de acompañar a las decisiones políticas del Estado por lo menos con la apariencia de que son la expresión del consenso.
- c) Se creará un partido oficial que afrezca la imagen de legitimidad de los procesos electorales (22), y cuya función será la de promover las demandas de las masas encuadradas dentro del partido.
- d) El Estado tendrá una participación más contundente en las actividades económicas (23).

- e) El Estado remodelará la estructura agraria sin romper los marcos capitalistas de ésta. Se desarticulará la estructura agraria que tenía su base en el sistema de la hacienda. Esta estructura fue sustituida por otra basada en el neolatifundismo, la pequeña propiedad, los bienes comunales y el ejido (24).

Pero antes de que ocurriera totalmente esta consolidación del actual Estado mexicano, dotado de un poder centralizado e institucionalizado, que es a la vez influyente sobre un territorio unificado en un mercado. Tras concluir la lucha armada, aproximadamente a finales de la segunda década de este siglo, se dio en México un régimen conocido como el caudillismo revolucionario, que es el que a continuación tocaremos ya que es precisamente durante el caudillismo revolucionario que se da el movimiento cristero.

El caudillismo revolucionario.

El caudillismo revolucionario se caracterizó por tener en el ejército su apoyo fundamental (25), por lo que las diferencias políticas se dirimían por el recurso de las armas. Es en la década de 1920 que ocurren las rebeliones militares, todas ellas sometidas y reducidas a golpes infructuosos a excepción de la que se dio con el Plan de Agua Prieta que encumbró a los sonorense en el poder. Pero este caudillismo sustentado en el ejército, por carecer de formas específicamente políticas para resolver las diferencias políticas que surgían en el seno de los dirigentes militares, no podía constituirse en la base de un régimen estable. Y es que los "caudillos y sus fuerzas no formaban un ejército piramidal sometido a una jefatura centralizada, sino un conjunto de cuerpos agrupados alre-

dedor de jefes relativamente independientes entre los que establecían y disolvían alianzas inestables" (26).

Los caudillos se esforzaron por reemprender la obra modernizadora de Porfirio Díaz (27). Para continuar dicha obra se procedió a "la eliminación de los regionalismos y particularismos" (28). Acción que no fue aceptada pasivamente, ya que una consecuencia del proceso de sometimiento de las regiones al poder central fue la protesta de la región Centro-Occidente que tuvo su expresión en el movimiento cristero ocurrido durante el gobierno de Calles. (Aunque no hay que olvidar que la guerra cristera de 1926-1927 tuvo un resurgimiento leve en el primer lustro de la década de los '30).

Es en el transcurso del gobierno de Calles donde se dieron los ordenamientos económicos y políticos que fueron de vital trascendencia para el Estado. Uno de los primeros problemas a resolver fue el de las finanzas del Estado (29) que se logró renegotiando la deuda externa y creando el impuesto sobre la renta, buscando en lo posible un aprovechamiento eficiente del presupuesto federal; la inversión del Estado tras este reordenamiento financiero se destacó en proyectos que fructificaron a largo plazo (30). Se fundó la Comisión Nacional de Caminos, la Comisión Nacional de Irrigación, el Banco de México y el Banco de Crédito Agrícola. Proyectos que canalizaron 143 millones de pesos de la inversión pública (31). Proyectos que contemplaron, por lo menos en teoría, que la unidad econó-

mica era un complemento indispensable para la unidad política. Esto por lo que respecta a la política económica del gobierno callista.

En lo relacionado a la política interna, se realizó la reforma militar instrumentada por el ministro de guerra Joaquín Amaro. La reforma tendió a profesionalizar al ejército, lo que significó desterrar el espíritu de sedición. Se redujo el contingente del ejército y se depuraron los mandos, al tiempo que se inculcó la lealtad hacia las instituciones (32); se canceló para siempre el principio de la reelección presidencial y; se creó el Partido Nacional Revolucionario como un partido oficial aglutinador de las diferentes corrientes políticas que no tenían discrepancias insolubles con los caudillos sonorenses.

Por lo que se refiere a la política exterior, el problema más serio surgió en torno a la soberanía reclamada por México sobre las riquezas del subsuelo de su territorio. A fines de 1925 y principios de 1926 se promulgaron las leyes reglamentarias de las fracciones I y II del artículo 27 de la Constitución. Esta reglamentación encontró la oposición terminante de los Estados Unidos (33). Complicándose el asunto para México con la rápida expansión de la producción petrolera en Venezuela (34), que apareció como un mercado más propicio para la realización de los intereses norteamericanos al brindar una gran riqueza en petróleo sin ofrecer trabas legales. El pri-

mer paso que se dio para establecer una relación de armonía entre el gobierno de México y el gobierno de los Estados Unidos, fue el cambio por parte del segundo, de su embajador -- asignado en México. James R. Sheffield fue sustituido por -- Dwight Whitney Morrow en el año de 1927, y a partir de entonces las relaciones antes tensas entre ambos países comenzaron a hacerse menos conflictivas y más amistosas. Dwight Morrow logró contener el pretendido ímpetu expropiatorio del gobierno mexicano, al declararse inconstitucionales las reformas al artículo 27 (35). Según Skirius, la política de -- Morrow fue un reflejo, o era la prolongación directa de la política de los banqueros norteamericanos. Quienes vieron en la estabilidad política del Estado mexicano la mejor garantía para cobrarle sus deudas (36); el buen entendimiento logrado entre Calles y Morrow fue la expresión del buen respaldo que le daban los Estados Unidos al gobierno mexicano. Hecho que irritó de sobremanera a los católicos radicales y al movimiento electorero dirigido por José Vasconcelos. Grupos que vieron en Morrow el hechicero que hechó a perder sus planes políticos.

Una vez más, así como en el porfiriato, los Estados Unidos se revelaron como un elemento determinante de la estabilidad del Estado mexicano. A cambio del apoyo financiero destinado para apagar usonadas militares y la guerrilla cristera, el gobierno de México congeló la reforma agraria y endureció su política obrera, con lo cual los Estados Unidos sintieron --

protegidos sus intereses. Y con la creación del Partido Nacional Revolucionario, el Estado trató de canalizar las inquietudes sociales hacia los procesos electorales. Y una vez contando con semejante apoyo económico y político, el gobierno mexicano tenía mayor seguridad para concertar una paz favorable a sus intereses con la Iglesia. El viejo conflicto Estado/Iglesia agravado por la ley Calles (37) vislumbra el fin de casi tres años de guerra interna. Se acuerda sin firma de por medio el nuevo entendimiento que en la objetividad de los hechos quedó así: el Estado no deroga la ley, pero tampoco la aplica. Ese fue en síntesis el acuerdo entre el Estado y la Iglesia que finiquitó el movimiento cristero y resolvió uno de los problemas más serios que hayan enfrentado los gobiernos posrevolucionarios.

La política agraria en la década de 1920.

La política agraria en México durante el caudillismo revolucionario fue contradictoria por la oposición entre dos planteamientos del Estado:

- 1) El Estado surgido sobre las condiciones jurídicas de la Constitución de 1917 se había comprometido con los campesinos a llevar adelante la reforma agraria.
- 2) Los proyectos de desarrollo económico en la agricultura tenían como presupuesto fundamental al agricultor capitalista y no al productor campesino.

Esta oposición de planteamientos dio por resultado una política agraria indefinida.

Es de todos sabido que el conglomerado social más importante que animó la revolución mexicana de 1910 fue el de los campo-

sinos, esto considerado en un sentido cuantitativo. Tal fue - la presencia de los campesinos, que en el establecimiento del nuevo régimen se hizo imperiosa la necesidad de su apoyo. Y - el artículo 27 de la Constitución significó en este sentido - la proposición de una alianza entre el ejército constitucionalista con las huestes de Francisco Villa y Emiliano Zapata; - aunque para controlar al movimiento armado campesino se le tuvo que descabezar asesinando a sus dirigentes o cooptándolos. Además, no sólo era necesario que la demanda principal que -- era la lucha por la tierra adquiriera una expresión jurídica-- dentro de la ley fundamental del país. Se tuvo que cumplir -- con sus demandas aunque fuera de manera muy limitada.

La política del Estado postrevolucionario hacia la sociedad - agraria del país empezó a conformarse con la creación de una- ideología particular: el agrarismo. Así, el agrarismo se ca-- racterizará por ser la vinculación ideológica de dominio del- Estado mexicano hacia el movimiento campesino. Esta ideología será un instrumento específico de la dominación del Estado sobre los campesinos. La manipulación que hace el Estado de la- demanda por la tierra hecha por los campesinos. Manipulación-- expresada en la posibilidad legal de acceso real por parte -- de los campesinos a la posesión de tierra, como un recurso -- que esgrimo el Estado para ejercer su dominio sobre ellos, -- los campesinos.

Pero esta ideología quedará totalmente cooptada y definida --

por el Estado hasta el sexenio cardenista (1934-1940). Mientras que durante el caudillismo revolucionario, el agrarismo será una política no claramente definida, llena de titubeos. Si bien los caudillos sonorenses se comprometieron a redistribuir la propiedad de la tierra (38), el móvil de su inicial impulso por llevar acabo la reforma agraria fue la búsqueda del apoyo de los campesinos alzados en armas y su posterior control. Por algo el reparto agrario fue de mayor intensidad en la zona que estuvo bajo la influencia zapatista (39). Por lo demás, los caudillos estaban dispuestos a impulsar al agricultor de corte capitalista (40) tal como los conocieron en Sonora.

En la década de 1920 existió gran actividad legislativa que fue el reflejo de la preocupación y de la indecisión de los gobernantes ante el problema agrario (41): con Adolfo de la Huerta como presidente provisional se promulgó la ley de tierras ociosas (42); con Alvaro Obregón se creó la ley de ejidos el 30 de diciembre de 1920, y en la cual se contempló al ejido como una forma transitoria de tenencia de la tierra, diferente de la tenencia definitiva representada por la propiedad privada, y hacia la cual se debía conducir finalmente la tenencia transitoria que era el ejido. En esta ley se negó la dotación ejidal a los peones acasillados (43); por otra parte, con Calles en la presidencia se promulgó la ley de patrimonio familiar ejidal. Con esta ley se promovió la parcelación de los ejidos, donde se concibió al ejido como un complemento --

salarial para los jornaleros desligándolos de toda forma de solidaridad campesina (44).

De la década de los '20, Calles fue el presidente de la república que más tierras repartió (45). Reparto agrario obligado en parte por la presión que ejerció el movimiento campesino (46), y en parte por la necesidad de granjearse una base social más amplia (47) en los difíciles momentos de la guerra cristera. En este caso, el reparto agrario fue una forma de quebrar la unidad de la sociedad tradicional de Centro-Occidente.

La política agraria de los caudillos revistió las siguientes características:

- a) Dejó casi intacta la hacienda y negó el reparto agrario a los peones acasillados (48).
- b) Las tierras repartidas fueron en su mayoría de mala calidad (49).
- c) La región de mayor número de beneficiarios por dotación de tierras fue la del Centro (50). Y no fue vista con los mismos ojos en el Centro tradicionalista de Occidente que en el Centro de los despojos comunales del Este.
- d) Las inversiones del Estado en materia de irrigación y de crédito agrícola se canalizaron principalmente hacia los agricultores comerciales de la región Norte (51), desamparando a otros lugares.
- e) Finalmente, la reforma agraria se implantó de arriba hacia abajo, excluyendo las iniciativas democráticas y la opinión de los campesinos (52).

Protendiendo la subordinación (53) de los campesinos hacia el Estado. De esta manera se trató de practicar la reforma agraria y de garantizar al mismo tiempo el orden capitalista dentro del agro mexicano. Es natural que ante semejante político incoherente y llevada adelante sin auscultar la voluntad

de los campesinos, la sociedad mestiza de Centro-Oeste, que tenía inveterada experiencia bajo el régimen de la propiedad privada de la tierra, se encontrase a disgusto con el Estado-mexicano. De tal manera que ante el conflicto que enfrentó a la Iglesia con el Estado, por resultados de la Constitución de 1917 en su función secularizadora, parte de dicha sociedad mestiza brindó su apoyo a las instituciones eclesióásticas.

Si no pudieron digerir el agrarismo, les fue igualmente difícil aceptar la legislación en materia religiosa del régimen. Por partida doble al Estado se puso en contra de la sociedad mestiza del Centro-Occidente: puso en entredicho el orden social al proponer la posibilidad de regular la propiedad privada (mas no de abolirla como pensaron algunos católicos radicales para manipular a la sociedad en conflicto), que en el fondo no fue un cuestionamiento de la propiedad privada por parte del Estado, sino la forma de darle garantía dentro de las condiciones específicas del país; y en segundo lugar, el Estado puso en entredicho el orden espiritual de esta sociedad tradicional al limitar la acción de la Iglesia, siendo que ésta era y aún lo es, el centro de la vida social dentro de la región. Al negar, relativamente, el sentido que la sociedad tradicional le da a la vida individual y colectiva, el Estado no hace más que tocar las cuerdas más sensibles de la subjetividad de un amplio sector de la población. En consecuencia, no es de extrañar el malestar que la política del Estado produjo sobre una región en particular. De ahí que una

conciencia acendradamente católica vio en el Estado la encarnación del mismo demonio. Ese mal gobierno que quiso deschristianizar a México, hasta llegar a la exageración de que Calles tuvo la intención de bolchevizar el país.

Si entendemos a la religión como el instrumento eficaz que contribuye a apuntalar el proceso de socialización y el control social, es decir, la religión como un elemento que contribuye a darle legitimación al ordenamiento social (54); entonces es difícil entender cómo una concepción del mundo que se caracteriza por inculcar la pasividad social, la no lucha entre las clases, puede surtir un efecto contrario que impulse a la acción armada. Tal vez será, como dice Elías Canetti, que "Todas las religiones repentinamente prohibidas se vengán por una especie de secularización: en un estallido de salvajismo inesperado el carácter de su fe cambia por completo sin que ellos mismas entiendan la naturaleza del cambio" (55).

Si lo usual era administrar la sumisión al orden social, de repente se ordena la legítima rebelión. Este cambio de actitud determinado por los procesos que ocurren al interior de una sociedad es concordante con la adopción de un giro maniqueo dentro de la conciencia religiosa. Y esto es precisamente lo que sucedió cuando la Iglesia católica y el Estado mexicano se enfrentaron. Determinando la aparición de una conciencia apocalíptica como la de los soldados cristeros.

NOTAS.

- (1) Heriberto Navarrete, S.J. POR DIOS Y POR LA PATRIA. México. Editorial Tradición, 1980.p.95.
- (2) Supra.p.33.
- (3) Eric R. Wolf. "El Bajío en el Siglo XVII. Un Análisis de Integración Cultural" en LOS BENEFICIARIOS DEL DESARROLLO REGIONAL. México. Secretaría de Educación Pública, colección SopSetentas # 52, 1972.p.91.
- (4) Charles A. Hale. EL LIBERALISMO MEXICANO EN LA EPOCA DE -- MORA, 1821-1853. México. Siglo Veintiuno editores, 1972.p. 120.
- (5) Josefina Zoraida Vázquez. "Los Primeros Tropiezos", HISTORIA GENERAL DE MEXICO # 3. México. El Colegio de México, - 1976.p.24.
- (6) Luis González. "El Periodo Formativo", HISTORIA MINIMA DE MEXICO. México. El Colegio de México, 1973.p.102.
- (7) William D. Raat. EL POSITIVISMO DURANTE EL PORFIRIATO. México. Secretaría de Educación Pública, colección SopSetentas # 228, 1975.p.15.
- (8) Luis González. "El Liberalismo Triunfante". Op.cit.p.183; - Arnaldo Córdova. LA FORMACION DEL PODER POLITICO EN MEXICO. México. Ediciones Era, 1977.p.10.
- (9) Jean Meyer. LA REVOLUCION MEXICANA. Barcelona. Editorial DOPESA, 1973.p.31; Luis González. Op.cit. p.p.202-203-229.
- (10) Luis González. Ibid.p.213; Juan Felipe Leal MEXICO:ESTADO, BUROCRACIA Y SINDICATOS. México. Ediciones El Caballito, - 1975.p.p.10-11.
- (11) Luis González. Op.cit.p.p.204-205-206.
- (12) Leonor Ludlow. "Crecimiento Económico y Dependencia Dentro del Porfiriato", ESTUDIOS POLITICOS 13-14. México. Centro de Estudios Políticos UNAM, enero-junio de 1978.p.10.
- (13) Dawn Keremitsis. LA INDUSTRIA TEXTIL MEXICANA EN EL SIGLO XIX. México. Secretaría de Educación Pública, colección -- SopSetentas # 67, 1973.p.p. 20 y 27.
- (14) Ibid.p.p.78-79-88-92-93-99 y 104; Diego López Rosado. "La Agricultura, La Industria, Los Transportos y El Comercio - Durante el Siglo XIX", EL LIBERALISMO MEXICANO Y LA REFORMA. México. Escuela Nacional de Economía UNAM, 1957.p.p. - 762 y 763; Barry Carr. EL MOVIMIENTO OBRERO Y LA POLITICA EN MEXICO, 1910-1929. México. Secretaría de Educación Pública, colección SopSetentas # 256, 1976. Vol.I, p.p.14-15; Jean Meyer. PROBLEMAS CAMPESINOS Y REVUELTAS AGRARIAS --- (1821-1910). México. Secretaría de Educación Pública, colección SopSetentas # 80, 1973.p.p. 222 y 223.
- (15) John H. Coatsworth. EL IMPACTO ECONOMICO DE LOS FERROCARRILES EN EL PORFIRIATO. México. Secretaría de Educación Pública, colección SopSetentas # 271, 1976. Vol. 1, p.56.
- (16) Ibid. Vol. 2, p.p.37,38 y 39.
- (17) Luis González. Op.cit.p.p.256 y 257; Barry Carr. Op.cit., - p.p. 15 y 16; Jean Meyer. Op.cit.p.p.28 y 29.
- (18) Charles C. Cumborland. MADERO Y LA REVOLUCION MEXICANA. México. Siglo Veintiuno editores, 1977.p.p. de la 97 a la 102, para ver la posición política del Norte durante el -

- porfiriato en la persona del general Bernardo Reyes.
- (19) Para hechar una cjeada a las diferencias del desarrollo regional en México ver a Kirston Appendini y Daniel Murayama: "Desarrollo Desigual en México", LOS BENEFICIARIOS DEL DESARROLLO REGIONAL. Citado en la nota número 2.p.p.-125 y s.s.
- (20) Arnaldo Córdova. Op.cit.p.53.
- (21) Ibid.p.33.
- (22) Roger D. Hansen. LA POLITICA DEL DESARROLLO MEXICANO. México. Siglo Veintiuno editores, 1978.p.132-133-141-142.
- (23) Arnaldo Córdova. Op.cit.p.34.
- (24) Rodolfo Stavenhagen. "Aspectos Sociales de la Estructura Agraria en México", NEOLATIFUNDISMO Y EXPLOTACION. México Editorial Nuestro Tiempo, 1975.p.p. de la 11 a la 25.
- (25) Arnaldo Córdova. LA IDEOLOGIA DE LA REVOLUCION MEXICANA. México. Ediciones Era, 1974.p.263.
- (26) Arturo Warman. Y VENIMOS A CONTRADECIR. México. Ediciones de la Casa Chata, 1976.p.p. 148 y 149.
- (27) Barry Carr. Op.cit.p.176.
- (28) Ibid.p.176.
- (29) Ricardo J. Zevada. CALLES EL PRESIDENTE. México. Editorial Nuestro Tiempo, 1977.p.p. de la 82 a la 95.
- (30) Enrique Krauze. HISTORIA DE LA REVOLUCION MEXICANA. IV - PERIODO 1924-1928. LA RECONSTRUCCION ECONOMICA. México. El Colegio de México, 1977,p.p. 29 y 30.
- (31) Ibid.p.76.
- (32) Guillermo Boils. LOS MILITARES Y LA POLITICA EN MEXICO, 1915-1974. México. Ediciones El Caballito, 1975.p.p.62-63.
- (33) Lorenzo Meyer. "El Primer Tramo del Camino", HISTORIA GENERAL DE MEXICO # 4. México. El Colegio de México, 1977. p.p.151 y 152.
- (34) Enrique Krauze. Op.cit.p. 252.
- (35) Lorenzo Meyer. Op.cit. p.154.
- (36) John Skirius. VASCONCELOS Y LA CRUZADA DE 1929. México. Siglo Veintiuno editores, 1978.p.p.28 y 29.
- (37) Supra.p.72.
- (38) Lorenzo Meyer. Op.cit.p.132.
- (39) Arturo Warman. Op.cit.p.156; John Womack Jr. ZAPATA Y LA REVOLUCION MEXICANA. México. Siglo Veintiuno editores, -- 1976.p.372.
- (40) "la imagen del Robinson audaz y emprendedor se filtra en el pensamiento agrario de Obregón para conformar un tipo de productor opuesto por completo al terrateniente y parasitario de la era porfiriana, pero que al mismo tiempo está colocado más allá de aquella exigencia elemental de la Revolución que consistía en dar la tierra a los pobres -- del campo, es decir, al agricultor capitalista, cuya creación y promoción en gran escala, en realidad parecían -- constituir el verdadero programa agrario de la Revolución" Arnaldo Córdova. Op.cit.p.277.
- (41) Sergio Reyes Osorio; ET AL. ESTRUCTURA AGRARIA Y DESARROLLO AGRICOLA EN MEXICO. México. Fondo de Cultura Económica, 1974.p.25.
- (42) Ifigenia Martínez Navarrete. BIENESTAR CAMPESINO Y DESA-

ROLLO ECONOMICO. México. Fondo de Cultura Económica, 1970.p.40.

- (43) Ibid.p.41.
 (44) Ibid.p.43.
 (45) Roger D. Hanson.Op.cit.p.p.46-47.
 (46) Michel Gutelman. CAPITALISMO Y REFORMA AGRARIA EN MEXICO. México. Ediciones Era, 1975.p.97.
 (47) Gorrit Huizer. LA LUCHA CAMPESINA EN MEXICO. México. Centro de Investigaciones Agrarias, 1970.p.53.
 (48) Lorenzo Meyer. Op.cit.p.p.132 y 133; Reyes Osorio.Op.cit.p.26.
 (49) Ibid.p.52.
 (50) Michel Gutelman. Op.cit.p.100.
 (51) Enrique Krauze.Op.cit.p.165.
 (52) Ifigenia Martínez Navarrete.Op.cit.p.42.
 (53) Arturo Warman. Op.cit.p.157.
 (54) "La socialización trata de asegurar un consenso permanente en lo concerniente a los aspectos más importantes del mundo social. El control social trata de contener las resistencias individuales o grupales dentro de límites tolerables. Existe aún otro proceso muy importante que contribuye a apuntalar el tambaleante edificio del orden social. Es el proceso de legitimación. Se entiende por legitimación un conocimiento socialmente-objetivado que sirve para explicar y justificar el orden social. Dicho de otro modo, las legitimaciones son respuestas a todos los interrogantes acerca del por qué de los ordenamientos institucionales". Peter L. Berger. EL DOSEL SAGRADO. INTRODUCCION A LA SOCIOLOGIA DE LA RELIGION. Buenos Aires. Amorrortu editores, 1971.p.44. Cuando la religión contribuye a realizar estos procesos aquí citados para la consolidación del orden social, es de pensarse los efectos que puede provocar la limitación de los dominios de la religión por parte del Estado. No es difícil hacer a un lado una concepción del universo como la religiosa, sobre todo cuando ésta se las ha arreglado para hacerse reconocer ante los individuos como omnicomprensiva e infalible.
 (55) Elías Canetti. MASA Y PODER. Barcelona. Muchnik editores, 1977.p.20.

TERCERA PARTE
MANIFESTACION DE LA CONCIENCIA CRISTERA

VI. LA CONCIENCIA CRISTERA EN ACCION.

En los capítulos que precoden a éste que inicia hemos planteado el problema que nos ocupa, la conciencia cristera como conciencia apocalíptica. Entendiendo a la conciencia no en su acepción de pertinencia a una determinada clase social, ni -- considerándola en un sentido psicológico, sino más bien dentro del extenso sentido de concepción del universo; también -- hemos señalado los elementos del conjunto social que incidieron en el surgimiento de este tipo de conciencia: sociedad -- agraria, Iglesia y Estado enfrentados por la modernización -- capitalista del país.

Ahora, ha quedado más o menos desbrozado el camino. Ya podemos abordar directamente y sin rodeos nuestro problema, o lo que es lo mismo, trataremos de ver aquí hasta qué punto nuestro modelo que elaboramos sobre la conciencia apocalíptica es asimilable a la conciencia de los cristeros. Modelo que se -- construye sobre el cruce de dos ejes fundamentales: Sagrado-- Profano y Bien-Mal. Ejes que orientan la acción del soldado -- cristero.

Pero no sólo nos esforzaremos por aquilatar la consistencia -- de nuestra hipótesis formulada. Sino que, además de como lo -- hemos tratado de hacer a lo largo del escrito, haremos lo posible por dar respuesta a la pregunta ¿qué son los cristeros? De forma que el lector, una vez que haya incorporado la lectu

ra de este trabajo, tenga una idea aproximada de lo que fue el movimiento cristero. Entendiendo por cristero a aquel que arma en mano se lanza al monte a pelear contra el ejército federal por el imperio de Cristo. Saliendo de esta consideración "los directores" urbanos del movimiento que se empeñaron por impulsar una nunca llegada insurrección nacional, y que se tuvieron que conformar con una guerrilla regional a la cual fueron incapaces de dirigirla, por más que sostuvieran los mismos objetivos "cristianizadores", es decir, tradicionalistas.

La manifestación de la conciencia cristera la abordaremos tomando en cuenta dos perspectivas: la de Anacleto González Flores -dirigente político de los cristeros de la región Occidental- y la perspectiva al nivel de la guerrilla cristera

Anacleto González Flores, ideólogo de los cristeros (1).

El mes de julio de 1888 nació en el pueblo de Topatitlán, enclavado en los Ajos de Jalisco, el que fuera representante espiritual y político más característico del movimiento cristero, nos referimos a Anacleto González Flores. Sus primeros años de vida nos son presentados enmarcados dentro de la pobreza del hogar paterno, pobreza considerada como una virtud, prototípica del lema "pobre, pero honrado", del que acepta la pobreza como una gracia de Dios y ante la cual hay que demostrar un comportamiento humilde y dócil frente a los poderosos, que lo son en tanto designio de Dios. Pero al fin y al cabo -por pobre tiene mayor mérito ante Dios.

La capacidad de esta pobreza en la que vivió Anacleto González Flores contrastó con su brillante y no larga carrera política. Y aquí lo brillante viene al caso por resaltar su capacidad para organizar a los pueblos del Occidente de México. Y aunque su filiación política haya sido reaccionaria, en política el saber organizar es una virtud antes que un defecto. Sin dejar de reconocer que el más grave de los errores políticos de Anacleto fue el de confundir la política con el martirio (2).

El padre de Anacleto, Valentín González, fue hijo natural de un próspero propietario de la región. Valentín González se caracterizó por su oposición al gobierno de Porfirio Díaz, lo que lo llevó a conocer lo mejor de los sistemas penitenciarios de la época: San Juan de Ulúa y el Estado de Quintana Roo (antes territorio). Una vez que hubo purgado su condena regresó a su casa y montó un taller al cual se dedicó el resto de su vida. Nieto de propietario e hijo de artesano, Anacleto quedaba frente a dos alternativas: perdidosero o cura.

González Flores cursó la primaria en la escuela oficial de su pueblo, para después dedicarse a vender los rebazos del taller familiar. Y fue por medio de la prédica de un sacerdote de Guadalajara que Anacleto encontró en la Iglesia una salida a su deprimente situación material, o al menos una consolación. A los veinte años continuó sus estudios como prospecto de sacerdote, haciendo la preparatoria en el Seminario de San Juan de los Lagos de 1908 a 1913. Durante las vacaciones que

interrumpían sus estudios se dedicó a organizar el Partido Católico Nacional en la tierra alteña. Después de los cuatro años de estudio en el seminario abandona la idea de seguir el sacerdocio como carrera, y se dirige a Guadalajara con la intención de cursar en ese lugar la carrera de Derecho, cosa que de momento no consigue debido a su apremiante situación económica.

En 1914 lo absorbió el torbellino de la revolución formando parte de una columna villista que operó en el Estado de Jalisco, siendo el resultado de esta participación infructuoso. Tal vez de este pasaje de su vida, junto con su formación tradicional del hogar y la escuela, derivó su desconfianza hacia las revoluciones en general, al tiempo que alimentó su reaccionarismo (entendido su reaccionarismo no en el sentido brutal que lo podemos entender hoy en día a la luz de la experiencia del militarismo en América, por ejemplo, sino reaccionarismo en el sentido de incapacidad para comprender los cambios que produce una sociedad dentro de su propia evolución) Seguramente, esta participación de Anacleto González Flores dentro de una columna villista, no es más que un indicador de la inquietud social que se venía formando en una región que prácticamente se encontraba aislada del proceso revolucionario y al cual lo veía extraño en relación con su tradicional forma de ser. Pero no fue solamente su caso. Se tiene también el del general cristero de Zacatecas, Pedro Quintanar, que nos presenta el mismo fenómeno del desclasi-

miento y su consecuente brote de rebeldía que es en cierta medida similar al de Anacleto (3). Pedro Quintanar antes de la revolución era un rancharo común y corriente, y para cuando estalla la lucha armada empiezan los problemas con los revolucionarios por lo que abandona el rancho y decide radicarse en Guadalajara. Volvió a su tierra en el Estado de Zacatecas, pero ya no como rancharo, sino en calidad de administrador de haciendas. Por alguna riña personal mató a un individuo quedando preso en el pueblo de Fresnillo. Al llegar la rebelión de Adolfo de la Huerta en 1923, Quintanar convence a sus carceleros y junto con los otros elementos del lugar se unen a la rebelión que finalmente será un fracaso, ya que Obregón y Calles lograron mantener control sobre la situación y sofocar el alzamiento militar. Posteriormente Quintanar se integró al movimiento cristero, llegando a ser su jefe militar en el Estado de Zacatecas. Finalmente, como les pasó a otros cristeros, Pedro Quintanar es asesinado, casi al año de los arreglos entre la Iglesia y el Estado, el 14 de junio de 1930; idéntico es el proceso que siguió en ciertos aspectos Jesús Degollado Guízar (4). Nacido en Cotija, Michoacán, y siendo hijo de rancharos, al correr el tiempo apenas alcanzó el estatuto de boticario. Cuando llegó la revolución defendió su terruño de los ejércitos revolucionarios, no pudiendo vivir más en su Estado natal se radicó en Atotonilco el Alto, Jalisco. Degollado Guízar también participó en la fracasada rebelión de De la Huerta bajo las órdenes del general rebelde Enrique Estrada. Y para cuando se dio la oportunidad-

ingresó a las filas cristeras, donde le dieron el nombramiento de jefe militar del sur de Jalisco y el Estado de Colima. Finalizada la guerra se fue a vivir a la ciudad de México escapando de los comunes actos de venganza.

Como se ve en estos ejemplos, el clima de inconformidad social ya iba adquiriendo forma años antes al inicio de la guerra cristera, en forma particular sobre individuos para los cuales la revolución tomada a cambio del régimen porfirista no les había reportado ningún cambio favorable a su situación social, si bien en el porfiriato no les había ido de lo mejor.

Una vez pasada su decepcionante experiencia de la revolución, Anacleto volvió al campo de la política católica. El 14 de julio de 1916, cuando se fundó en Guadalajara el centro local de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, González Flores se hizo uno de sus primeros integrantes (5). Sus problemas continuaban, ya que sus estudios del seminario fueron desconocidos oficialmente, por lo que tuvo que volver a hacer la preparatoria dentro de una escuela oficial para poder ingresar a la Facultad de Derecho (6), de donde se recibió en el año de 1922.

Años antes de recibirse, 1918-1919, participó con los grupos católicos contra la ley local sobre materia de cultos religiosos en el Estado de Jalisco. Después de promulgada la Constitución de 1917, en diversos Estados de la República las legis

laturas locales formularon leyes en lo relativo a la participación de las Iglesias en la sociedad mexicana, fue precisamente en Jalisco donde la oposición a este tipo de ley fue -- más consistente y masiva. El 31 de marzo de 1918, el congreso local aprobó una ley sobre materia de cultos, la cual entraría en vigor el día de su publicación que fue el 3 de julio - del mismo año. Para el día 25, el decreto No.1913 fue adicionado y su reglamento reformado. En dicho decreto se definió - que sólo podía officiar misa un sacerdote por cada cinco mil - habitantes o fracción, sacerdote que debía estar debidamente registrado en la Secretaría de Gobierno del Estado. Esta ley era aplicable por igual a todos los cultos religiosos y de no cumplirse, el que incurriera en esta falta iría a prisión por un tiempo definido o pagaría una multa (7). Por estos cambios de reforma que se le hicieron al decreto No.1913, ésta se puso en práctica hasta el 31 de julio de 1918.

En ese entonces, Anacleto González Flores era vicepresidente del centro local de la ACJM en Jalisco. Y de este conflicto adquirió la experiencia básica de la cual sacó provecho para los acontecimientos de 1926. Experiencia adquirida en un sentido religioso más que político, ya que él nunca abandonó la idea del recurso de los mártires para situar a la Iglesia dentro de los lugares que el Estado la iba desplazando, idea que en términos políticos de eficiencia tiene muy poco valor, por no decir que es inútil.

El conflicto religioso de 1918 tuvo en Jalisco el siguiente destino: una vez que ya era conocida por todos los católicos la fecha en que se haría vigente el decreto No.1913, el Arzobispo de Guadalajara (Francisco Orozco y Jiménez) ordenó la suspensión del culto católico en el Estado a partir del primero de agosto de 1918. Los católicos organizados, aproximadamente en una veintena de agrupaciones, hicieron protestas pacíficas en contra del decreto; ya fuera por medio de desplegados o volantes, ya por acciones como el boicot al comercio y otros servicios, o haciendo concentraciones masivas. La oposición de los católicos impulsó al gobierno estatal a desterrar al Arzobispo en un esfuerzo por demostrar el peso de su autoridad, lo cual trajo por resultado avivar más el descontento. La persistente protesta de los católicos al final de cuentas obtuvo lo que quería: la abrogación del decreto junto con sus adiciones y reformas. Lo cual ocurrió el 4 de febrero de 1919. Una vez logrado esto, el Arzobispo Orozco y Jiménez regresó tranquilamente a desempeñar sus funciones.

Entre este conflicto y el de la cristiada existen ciertas semejanzas como lo es la promulgación y aplicación de una ley sobre la cuestión religiosa que desencadena la disputa política, la suspensión del culto y el boicot como respuesta a esa legislación, son elementos comunes entre los dos movimientos. Pero también se tienen las marcadas diferencias. El carácter del movimiento de 1918 fue cívico y urbano, limitándose en el espacio dentro del Estado de Jalisco; en cambio, a diferencia

de estos acontecimientos, el movimiento cristero tuvo un perfil armado y más agrario que urbano, además de extenderse por varios Estados. Al igual que el movimiento cristero, el conflicto de Jalisco en 1918 se suscitó a raíz de la puesta en práctica de una ley que daba un nuevo ordenamiento a las actividades de la Iglesia al interior de la sociedad, lo cual a los ojos de los católicos apareció como una profanación de su mundo, por lo que su lucha se orientó a restaurar lo sagrado. La oposición entre lo sagrado y lo profano fue una relación contenida en la estructura de la conciencia de este movimiento, y salió a flote al ser directamente cuestionada por el decreto No.1913. Pero esta relación estructural de la conciencia no fue suficiente para promover la movilización de los católicos. Fue necesario que los acontecimientos de ese momento fueran interpretados como una fase de la añeja lucha entre el bien y el mal, fue entonces que su conciencia adoptara el giro apocalíptico. Lo cual en efecto se operó. Para los católicos existió alguien detrás de todo el problema, que haciendo uso de su astucia y de su malicia quiso trastocar el orden cristiano, viendo en la masonería el "instrumento predilecto de Satanás" (8) para dar cumplimiento a sus aviesos propósitos.

De este modo se vivieron los avances de la conciencia cristera. Y ya durante el primer lustro de la década de los '20, González Flores, una vez que se aplacó momentáneamente la situación en Jalisco, se dedicó al trabajo de la ACJM. Aprove-

chando el tiempo que no era ocupado ni por el trabajo ni por el estudio, los integrantes de esta organización realizaron labores proselitistas por todas las poblaciones de Jalisco, y a veces por los Estados limítrofes. Su actividad se desarrolló según la secuencia que en seguida se describe: se comenzaba por definir un itinerario que comprendía dos o tres poblados donde aún no había grupos de la ACJM; se notificaba con anticipación al sacerdote del lugar convenido para ir a trabajar la próxima visita de un conjunto pequeño de jóvenes de la ACJM; por su parte, este sacerdote anunciaba a los muchachos del poblado que iba a haber una reunión con jóvenes de la capital del Estado; una vez preparados los puntos anteriores llegaba la comisión de la ACJM tal como se había planeado, se hacían pláticas con los muchachos del lugar y se les hacía la proposición de pertenecer a la organización, así, los más interesados engrosaban sus filas; finalmente, se aprovechaba el viaje para hacer charlas con los trabajadores sobre los sindicatos católicos, así como lo hacían con las mujeres para que pertenecieran a una organización católica destinada exclusivamente a ellas (9). Para el buen éxito de esta empresa, aparte de la voluntad y el trabajo de los llamados acejotaemeros, la clave para los buenos resultados en el proceso de afiliación se encontraba en el aprovechamiento del buen ascendiente del sacerdote sobre la población. Sin él, el trabajo de organizar la ACJM en Jalisco hubiera sido muy difícil, chocando a cada rato con los localismos característicos de cada población. Estas disputas inútiles ---

quedaban superadas por la intermediación del sacerdote que se encargaba de relacionar a los visitantes con los estudiantes del pueblo. Y es que si de algo no se podía dudar era de las palabras del sacerdote (10).

Fue precisamente dentro de la ACJM de Guadalajara donde surgieron los forjadores de la Unión Popular, que fue la organización representativa de los católicos del Occidente de México. Organización que apoyó incondicionalmente el movimiento cristero, que fue parte de él, ya fuera participando militarmente o aportando en la medida de sus posibilidades en lo económico. En 1925 la Unión Popular fue fundada por Anacleto González Flores, transformando lo que en un principio se llamó "Comité de Defensa", nombre que nos sugiere la protección que tiene la necesidad de ofrecerse una región que se siente afectada por las decisiones del poder central, necesidad de defender ciertos valores tradicionales frente a la modernización que en ese momento desestructuraba un ritmo especial de vida, con un crecimiento de la población que no era proporcional -- con el aumento de las fuentes de trabajo.

La Unión Popular se compuso de cuatro instancias organizativas: la manzana, la zona y la parroquia, cada una de éstas con su jefe responsable. El de la primera mantenía la relación entre los afiliados de base bajo su jurisdicción y con el jefe de su zona, a su vez, este último se subordinaba al jefe de parroquia, y éstos por su cuenta tenían que rondar --

informes al directorio formado por cinco miembros. Directorio que fue la cúpula de la organización. Teniéndose claro que -- este era el modelo de la organización y no tal cual funcionó en los hechos. La Unión Popular se estructuró tomando como modelo las corporaciones militares, desarrollando a su interior una organización de carácter autoritario más que democrático, los jefes de los distintos niveles eran designados de arriba y no electos por las bases de la Unión (11). El requisito mínimo para pertenecer a la Unión Popular fue estar al tanto y simpatizar con lo que se escribía en su periódico Gladium. La influencia de esta organización llegó a los Estados colindantes con Jalisco (12), lo cual le trajo con el tiempo algunos roces con la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, sin que estas diferencias fueran en torno a los ideales católicos del movimiento cristero; se trató más bien de ausencia de armonía entre una dinámica regional y otra de tipo nacional, entre los que estaban en el campo de batalla y los que contemplaban desde la ciudad (13). Era natural que los mandatos hechos por los directores de la Liga no fueran cumplidos al pie de la letra, si no es que ignorados, teniendo que improvisar al filo de los acontecimientos las decisiones o plantear en otros términos el curso de la guerra por parte de los soldados cristeros, ya que las órdenes de la Liga no tenían un contacto directo con el desarrollo de la guerra.

Originalmente, el método de lucha de la Unión Popular fue el de la resistencia pacífica. Pero cuando los acontecimientos -

lo exigieron, la Unión Popular fue uno de los más destacados apoyos que tuvo el movimiento cristero, el brazo político desarrollado de acuerdo con las dimensiones regionales de la guerra.

Esta Unión Popular la creó Anacleto González Flores, según la inspiración proveída de la organización de los católicos alemanes en su disputa con Bismarck, cuando un sacerdote alemán había ido a Guadalajara a dar una serie de conferencias sobre la Wolkesverien (Unión del Pueblo) (14).

Una vez constituida la organización, Anacleto no pudo sobrevivir a su creación. Poseído de la idea de la necesidad del martirologio como vía segura para resolver el conflicto surgido entre la Iglesia y el Estado, y restaurar la jerarquía de la Iglesia en la sociedad. Bajo esta creencia, el primero de abril de 1927 Anacleto fue hecho prisionero, sujeto a tortura e inmediatamente ejecutado junto con otros tres de sus correligionarios. Muriendo con la esperanza apocalíptica del reino de Cristo en la tierra.

En el creador de la Unión Popular encontramos claramente delineadas las líneas fundamentales de la conciencia cristera. Anacleto fue una persona a la cual le fue ineludible dejar de invocar lo sagrado para desarrollar cualquier acción de la vida diaria. Para él, se trató de un problema de capital importancia el estar en contacto cotidiano con lo sagrado desde el

punto de vista de su concepción del mundo. A su esposa confidencialmente le decía que el día que no comulgaba se sentía - como si hubiera perdido el equilibrio (15).

Por otro lado el sesgo apocalíptico que matizó su conciencia fue elemental para que ese equilibrio que le aportó su relación con lo sagrado no fuera un factor de pasividad que obstaculizara la acción, ya que la religiosidad le promovía la --- quietud. Para Anacleto ser cristiano implicó tener una actitud militante en la vida, en especial cuando la religión era atacada en sus cimientos. Para él "reducir...el catolicismo a plegaria secreta, a hecho oculto, a queja medrosa, a temor y espanto ante los poderes públicos, cuando éstos matan el alma nacional y atasajan en plena vía a la Patria, no es sóloamente cobardía y desorientación disculpable, es un crimen histórico religioso (16).

Pero para que el equilibrio y la acción no se neutralizaran y si fueran al mismo paso, había que concebir al cristianismo - dentro de la oposición entre el bien y el mal, como una "vanguardia de hechos y de ideas que luchan incansablemente contra el mal" (17). Había que dividir la realidad entre dos entes - irreconciliables y en constante lucha por destruirse el uno - al otro. Eso era la lucha radicalizadora entre el bien y el - mal, que no admitía matices para no dejar lugar a dudas y apu - rar la decisión de participar. Había que describir la reali - dad con los tonos más perversos y eso lo sabía Anacleto cunn-

do escribió estas líneas: //

"Nuestra época está enferma: celebró en un instante de locura y de odio, sus nupcias con la sombra a la mitad de la noche - que es la hora misteriosa del error y del mal. Y hoy, al sentir que las garras afiladas de todas las crisis se clavan para despedazar carne y espíritu, vuelve en vano sus ojos angustiados a todos los oráculos que le dieron de beber el brebaje maldito" (18).

Peculiar y espeluznante forma de decir que la sociedad está en proceso de recomposición, de ver las crisis del mundo contemporáneo. Porque, donde "se siente el vaho de satanás; se siente el resoplido del infierno" (19). Ese resoplido del infierno que para muchos católicos mexicanos fue la revolución de 1910 y sus consecuencias. Consecuencias que tendían a hacer de la economía y el Estado una realidad nacional indisoluble para un mejor aprovechamiento de los recursos humanos y naturales de parte de la clase dominante. Contra las revoluciones, Anacleto invocó el principio de autoridad. Porque para él, las revoluciones eran el desquiciamiento, el vértigo del desorden, la demolición llamada anarquía; por el contrario, la autoridad era el equilibrio ordenador, la reconstrucción simétrica, la energía que vivifica (20). No es difícil que su espíritu contrarrevolucionario haya sido alimentado -- por su educación del seminario que le construyó intelectualmente un mundo cerrado, inmune a la más inofensiva innovación, así como por su decepción de la revolución mexicana; -- porque para su experiencia personal - caso que como vimos debió ser igual al de otros cristeros- la revolución no trajo ningún cambio sustancialmente positivo a sus vidas, al contrario, su situación social se deterioró. Por lo que este hecho-

le permitió advertir desde una perspectiva reaccionaria los -
 contrasentidos de la revolución, los malabarismos que hicie--
 ron los del grupo revolucionario triunfante para evitar el en--
 frentamiento entre las clases cuando la revolución se iba con--
 virtiendo en gobierno. (Que por otro lado, para los terrate--
 nientes, los industriales, los comerciantes y el capital ex--
 tranjero esos contrasentidos eran contingencias necesarias de
 un proceso revolucionario que tendió a fortalecerlos; de ahí--
 pues que al final de cuentas la hayan seguido brindando su --
 apoyo, por encima de las dudas, al gobierno de Calles).

Si durante la fase armada los latifundios fueron denigrados,-
 para cuando triunfó la revolución Anacleto se dio cuenta que-
 el latifundio seguía siendo respetado (21). Y así, con casos-
 como este, poco a poco, sorbiendo sinsabores de este tipo, -
 Anacleto aprendió biliarmente lo que fue la revolución (22);-
 si bien fue capaz de criticar la infalibilidad del Estado y -
 el consecuente ocaso de la individualidad frente a la glorifi-
 cación de éste (23), por otro lado, fue incapaz de criticar -
 al Estado como la superestructura ideológica necesaria a los-
 intereses de una clase específica de la sociedad, que no es -
 la menos favorecida económicamente. Es decir, fue incapaz de-
 concebir para criticar, la naturaleza clasista de la socie---
 dad.

De tal forma se le creó una aversión nauseabunda hacia los re-
voluciones, que su delirio por tiempos pasados fue de esperar

se. Volteó al pasado y encontró en la Edad Media el orden social más perfecto y justo que haya existido en la tierra (24), esto en tanto la Iglesia cristiana era el órgano orquestador de la sociedad y así debería seguir siendo según Anacleto. En cambio, la democracia burguesa o cualquier otro tipo de democracia, la comprendió como el fraude por antonomasia (25). Para él, era en la Edad Media donde se debía encontrar el verdadero modelo de democracia, donde cada individuo ocupaba el lugar que le correspondía porque así había sido prescrito por la voluntad de Dios (26), y así lo enseñaba el sacerdote.

Y es de esta manera como se fue expresando la conciencia y el ideario de Anacleto González Flores, el ideólogo de los cristeros.

La guerrilla de los cristeros.

Más importante que contemplar la conciencia cristera al nivel del individuo, del personaje representativo, resulta mejor enfocarla a través del movimiento de la guerrilla como una conciencia colectiva. Ver como a cada paso de cada acción pública, e incluso en los momentos en que están descansando, los cristeros se encontraban persuadidos de la idea de fundar un centro sagrado que los orientara antes y durante los combates; así como también se hacía necesario tomar conciencia de la malignidad del enemigo, del llamado por ellos el mal gobierno. Concepción que les permitió tener absoluta confianza en su proceder, al grado de que la misma muerte fue vista como un suceso de la guerra ante el cual no había que temer, pues-

to que luchando por Cristo ya se tenía asegurada la vida eterna.

Como hemos dicho con anterioridad, al promulgarse la Constitución de 1917, en sus artículos tercero, quinto, veinticuatro, veintisiete y cientotrenta, las relaciones entre el Estado y la Iglesia fueron reglamentadas de tal manera que le exigieron a la Iglesia asumir una posición de mayor inferioridad -- frente al Estado. Este nuevo marco jurídico fue más o menos -- contemporizado durante nueve años. Pero la ley reglamentaria -- del artículo cientotrenta sobre materia de cultos religiosos promovida por Calles en 1926, la cual se puso en práctica a -- mediados de ese mismo año, fue el detonante que hizo estallar un conflicto que tenía años sin encontrar una salida definitiva, manifestándose en el plano del forcejeo entre la Iglesia -- y el Estado. Esta oposición y la ley que la condensaba, su -- cedieron en medio de un país sin avances económicos notables, por no decir que en sectores como la agricultura se padecía -- un estancamiento en la producción; en medio de un país cuyo -- poder no se encontraba plenamente centralizado por efectos de la fragmentación del poder propiciada por el caudillismo. Caudillos que las más de las veces recurrieron a la imposición -- como forma de quehacer político, en lugar de recurrir a los -- medios democráticos para resolver los problemas inherentes al ejercicio del gobierno. Es en estas condiciones, que la puesta en práctica de la llamada ley Calles apareció en el panorama de miles de católicos como una verdadera profanación (??),

ya que dicha ley redujo sus espacios y símbolos sagrados, al reducir el número de iglesias y de sacerdotes. Por esta intervención directa del Estado sobre el mundo de lo sagrado es -- que los católicos reaccionaron en contra del Estado, cada -- quien a su manera: unos dentro de su mutismo temeroso e impo- tente, otros como propagandistas, y los que fueron cristeros- con las armas en la mano.

El hecho de que el movimiento cristero se haya iniciado en un primer momento sin un plan de acción, nos hace pensar, a los- que no vivimos esa experiencia, que se trató de un alzamiento espontáneo, cosa que es cierta. Espontaneidad que connota a - lo incomprensible; pero para quienes vivieron estos aconteci- mientos como cristeros fue algo de lo más natural y lógico, - ya que el asunto les tocó en el mero centro de su vida espiri- tual. Y a como pudieron se dieron las mañas para organizar, - para improvisar la guerrilla.

Según algunos testimonios dejados por combatientes, la guerri- lla cristera tuvo las siguientes características:

En las memorias de un cristero (28) encontramos reiteradamen- te la tipificación de la cristiada como una guerra de guerri- llas que se sostuvo gracias al apoyo del pueblo y a la fe de- los cristeros. Donde se hizo notable la pobre participación de los hacendados que adquirió el tono de la insignificancia, y que tienen que ser obligados por fuerza a cooperar. Durante

la guerrilla se hizo patente la falta de una dirección general del movimiento que le ejerciera su influencia. Si bien reconocieron la autoridad de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, sus acciones no fueron coordinadas por un plan general. La Liga había proyectado una insurrección nacional y ésta había fracasado limitándose a la guerra de guerrillas. La guerrilla se expresó como una simple acción de hostigamiento al ejército federal sin que existiera una verdadera vinculación militar entre los diversos movimientos de la guerrilla, ni hablar de tomas definitivas de plazas. Los alzados se levantaron aisladamente y operando cada quien por su cuenta dentro de su grupo, llevando a cabo acciones conjuntas muy de cuando en cuando. Esto tuvo por consecuencia el que no se acumularan los esfuerzos y que no fueran raros los casos de bandidaje, lo que debilitó y desprestigió en alguna medida a la guerrilla. De lo que hicieron o dejaron de hacer, la Liga apenas dejó sentir su influencia en tanto coordinadora del movimiento, lo que a la larga tendió a ahogar a los cristeros en su aislamiento.

Por otra parte, el papel que desempeñaron los capellanes del regimiento fue el de estimular la fe de los combatientes cristeros, que estaban mal armados y peor municionados; no obstante, los cristeros contaron con el conocimiento del terreno sobre el que operaron por lo que mucho trabajo le costó al gobierno someterlos. Gobierno que se vio auxiliado por la consumación de los arreglos que concertó con la Iglesia -

para lograr someter efectivamente a los rebeldes.

Otra perspectiva desde el campo cristero es la siguiente: una primera impresión que se podía uno llevar de los cristeros --según H.N.-- era la de un grupo de desarrapados tumbados en la hierba y esperando un circunstancial encuentro con el ejército del gobierno (29). La guerrilla fue para los cristeros --según este punto de vista una emocionante aventura. Pero llegado Enrique Gorostieta a los Altos de Jalisco, durante la --primera mitad de 1928, el cuadro de la guerrilla cambió sensiblemente, a la disciplina se le fue dando su lugar, sin --que por ello no dejaran de sucederse incidentes lamentables entre los cristeros debido a la imprudencia (30).

En otro aspecto, el movimiento cristero mostró una clara regionalidad (31) cuyo epicentro fue el Estado de Jalisco y tuvo sus ramificaciones importantes en Colima, Durango, Guanajuato, Michoacán y Zacatecas. Ciertos lugares fueron más propicios para poder montar la guerra de guerrillas, tal fue el caso de la Sierra de Durango y la Sierra del sur de Jalisco. Pero en lugares como el Bajío la guerrilla fue prácticamente imposible, e incluso en los Altos de Jalisco fue muy difícil esconder el bulto entre los lomeríos. Y en Nayarit por ejemplo, así como la Sierra protegió a los cristeros, así los aisló del resto del movimiento. Y en el caso de los cristeros de la Sierra del Ajusco su fracaso se debió en parte a la cercanía que tuvieron con el poder central que los hizo fácilmente localizables.

Dentro del servicio logístico de la guerrilla jugaron un papel importante las Brigadas Femeninas de Santa Juana de Arco. Quienes se dedicaron a la difícil tarea del aprovisionamiento de pertrechos de guerra. Estas brigadas formadas exclusivamente por mujeres, ayudaron a subsanar mínimamente los graves problemas logísticos que tuvieron los cristeros. Pero ante el cerco que el gobierno había tendido a la guerrilla, las brigadas fueron un instrumento muy valioso en el transporte de cartuchos, envío de mensajes y otros elementos para los cristeros (32).

Aparte de las brigadas femeninas, los cristeros tuvieron otras fuentes de aprovisionamiento ligadas a la economía de una guerrilla (33). Dentro de las fuentes cabe destacar la aportación voluntaria (no siempre fue así) de los pobladores de la región y de lo que del campo se podía obtener libremente (cacería y recolección de frutos). Hubo quienes no cooperaron aun teniendo la capacidad económica con que hacerlo, y en estas situaciones se llegó a utilizar la técnica del secuestro; también se recurrió al asalto de ferrocarriles como medio para proveerse de materiales y; finalmente, otra fuente fueron los botines que obtuvieron los cristeros en las batallas ganadas.

Todas estas actividades que conformaron la guerrilla, guerrilla que tuvo que enfrentar un ejército mejor equipado aunque tal vez no bien capacitado; para poder vencer las adversida-

des que la guerra les planteó los cristeros tuvieron que asistir al hecho fundacional de lo sagrado. Todas las acciones -- que los cristeros en campaña realizaron, recurrieron a la -- orientación de sus actos bajo el sello de lo sagrado. En la -- división del sur de Jalisco, que estuvo bajo la jefatura cristera de Jesús Degollado Guízar, la instauración de lo sagrado fue un acontecimiento cotidiano. Al comenzar la guerrilla, el primer paso que se dio antes de entrar en combate fue el de -- consagrar las fuerzas cristeras a Cristo Rey y a Santa María de Guadalupe mediante una misa en la que todos participaron -- del acto de la comunión (34); y así, en las horas previas a -- un encuentro con las fuerzas callistas, se invocó a Dios mediante rosarios y oraciones para obtener el valor suficiente -- para encarar el enfrentamiento, mientras se iban tomando las -- posiciones debidas (35); en el segundo combate de Cocula, como en todos los combates, la explicación del éxito obtenido -- se remitió a la participación de las fuerzas divinas y no así a la propia acción de los cristeros (36). Y de idéntica forma como este grupo de cristeros, en Michoacán, Zacatecas y en todos aquellos lugares donde operaron, por lo general la misa, -- la comunión, el rosario, las oraciones, los escapularios y -- las medallitas, junto con el capellán del regimiento, articularon lo sagrado para conducir una actividad tan profana como la guerrilla. Un reporte de campaña hecho por un cristero de -- Zacatecas para Pedro Quintanar (Jefe de la División cristera de Zacatecas), de fecha del 28 de diciembre de 1928, nos ilustra al respecto:

"No se ha descuidado la recepción de los Sacramentos y la asistencia a las misas de tropa, cuando las circunstancias de la campaña lo permiten. El Santo Rosario se reza diariamente en grupos y muchas veces en uno solo formado por el Escuadrón o el Remigimiento. Esto ha producido, como es natural, el valor heroico con que han sucumbido algunos, ya en combate o sacrificados por el enemigo" (37).

De esta manera encontramos que dentro de la conciencia de los cristeros se estructuró la relación entre lo Sagrado y lo Profano. Poniéndose en evidencia la religiosidad de que se invistió el movimiento.

La visión apocalíptica, por su parte, encontró un espacio fértil en la conciencia de los cristeros. La oposición entre el bien y el mal fue un condimento indispensable en su comprensión de las diferencias entre la Iglesia y el Estado. Haciendo a un lado los manifiestos que publicaron sus dirigentes, los cristeros independientemente de las declaraciones políticas que se hicieran por parte de sus jefes máximos, siempre vieron el conflicto de una manera tan simple como espantosa; se trató, para ellos, de una persecución desencadenada por el Perverso Calles, la cual fue sostenida por todas las fuerzas del mal. Fuerzas que con mil años de anterioridad se habían destacado para destruir al bien representado por el cristianismo, por el catolicismo. Fuerzas del mal que existían al interior del territorio mexicano y en el extranjero, fuerzas que eran identificadas con la masonería, el protestantismo, con el comunismo y el imperialismo. Fuerzas, que al igual que la bestia apocalíptica, perpetraron una brutal embestida batónica descristianizadora, descotolizadora de México. Dicho

esto colocándonos en la óptica de los cristeros. Estos hombres malos que se posesionaron del gobierno por medio de la revolución ignoraban, según los cristeros, que no había ley más buena ni mejor que la ley de Dios; a esos que eran del gobierno o que lo apoyaban, los describieron como "pobres hinchados, leprosos, roñosos, bestias dañinas, reptiles corrompidos, representantes del Diablo en este mundo, tizones del infierno temporal y eterno"(38).

Cuando las disensiones aparecieron dentro del campo cristero, estas fueron comprendidas como producto no de diferencias objetivas o políticas como podría uno sospecharse, ni pudieron concebir que se tratara de diferencias entre una orientación regional y otra nacional que al fin de cuentas se propusieron el mismo objetivo: acabar con la legislación que afectaba a la Iglesia y procurar el fortalecimiento de ésta por medio del reinado social de Cristo. Las diferencias al interior de los cristeros se explicaron más fácilmente a partir de la cizaña que el Diablo sembró en su seno (39).

Ahora bien, esta concepción apocalíptica no estuvo carente de un contenido político. Para esto, bástenos referirnos a la Junta Regional de Autoridades Administrativas y Judiciales, que agrupó a los municipios de Mezquitic y Huejuquilla el Alto por parte del Estado de Jalisco, y a los municipios de Valparaíso, Monte Escobedo y San Andrés de Toul del Estado de Zacatecas. Junta reunida en mayo de 1926. Estos gobier

nos locales independientes del poder central semejaron una especie de zonas liberadas en favor de los cristeros, donde no se trataba de hacer una revolución al revés, sino lo contrario de una revolución(40). Reconstruir el Estado social cristiano, ese fue el fin de estas formas de gobierno. Junta de autoridades que reconoció como máxima autoridad a la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa. Junta que estuvo sancionada por la presencia de los sacerdotes que prefirieron estar al lado de los cristeros en lugar de la esterilidad del destierro. En lo que apareció como el acto final de Dios que despeja la oscuridad y las dudas del mundo terrenal por la claridad de la acción divina.

Y ante la inminencia del derrumbe, lo importante era erradicar el mal representado por los cambios económicos y políticos que sufrió México durante las tres primeras décadas del siglo XX, ya que para los cristeros estos cambios no les habían dado una posición definitiva y segura dentro de la sociedad posrevolucionaria, quedando en una situación social tambaleante, y que para colmo de males atacaba lo más vivo de sus creencias.

La Iglesia y los Cristeros.

El que fuera obispo de Huejutla, José de Jesús Henríquez y Zárate, junto con el de Tacámbaro -Leopoldo Lara y Torres- y el arzobispo de Durango -José María González Valencia- fueron los defensores más acérrimos de la cristiada dentro del Episcopado Mexicano.

Según Palomar y Vizcarra, uno de los dirigentes de la Liga, - hubo tres tendencias por parte del cuerpo eclesiástico sobre la posición de la Iglesia frente al movimiento: la primera, - con menos partidarios, vio inevitable la aceptación de la ley Calles; la segunda posición, que fue la que tuvo más adeptos entre los obispos, que propuso la suspensión del culto como - respuesta a los actos del gobierno que limitaron la acción de la Iglesia; y, finalmente, una tercera posición que estable-- ció su intransigencia para con la legislación callista, deman-- dando de la Iglesia una participación más decidida en el mo-- vimiento.(41).

En 1926, el Delegado Apostólico del Vaticano en México, Jorge Caruana, creó un organismo que sirvió como la representación de todo el Episcopado. Ese organismo fue el Comité Episcopal, el cual se encargó de las actividades encaminadas a contra-- rrostar la acción del Estado en contra de la Iglesia (42). Tra-- tó por medio de la legalidad y mediante actos pacíficos con-- seguir el cambio de las disposiciones jurídicas en discusión-- (43). Comité Episcopal que no hacía otra cosa que seguir los-- consejos del Papa Pío XI. Actividades del Comité que fueron - cubiertas con el manto del apoliticismo.

Una vez iniciada la lucha armada, el Episcopado jugó una posi-- ción muy ambigua. Por un lado, los obispos apoyaron cualquier acción de los católicos, incluso la armada, que se hiciera -- con el fin de defender a la Iglesia (44). Esto en el plano --

puramente declarativo; por otro lado, la Iglesia quiso verse desconectada de todo tipo de actividad política, o al menos no quiso aparecer como promotora y dirección del movimiento armado para no verse comprometida con el Estado por violación a la Constitución (45). De esta manera, con este doble movimiento la Iglesia se abstuvo de condenar la lucha armada al tiempo que prohibió la participación directa del personal eclesiástico, con excepción hecha, y qué excepción, de los capellanes de guerra, quienes oficiaban misa y administraban la comunión para los cristeros. Negándose a darles su apoyo financiero a los alzados (46).

Por encima de la ambigüedad de la Iglesia, la realidad en el fondo fue que ésta actuó como vanguardia simbólica de los cristeros. No había que esperar a que los sacerdotes portaran armas -que fueron casos aislados- o hicieran circular proclamas incitando a la rebelión para poder decir que sí formaban parte del movimiento. El que haya sido la Iglesia una vanguardia simbólica no quiere decir que su influencia no fue efectiva. Fue precisamente su decisión de suspender el culto católico a partir de las veinticuatro horas del 31 de julio de 1926, lo que movió a los primeros cristeros a tomar las armas. Y mientras la Iglesia no se opuso al movimiento, a su continuación, los cristeros vieron en ella a la mejor defensora de sus tradiciones. Para 1929 la guerrilla ya iba para tres años, y en el Episcopado se polarizaron dos tendencias: la que propugnó por la continuación de la guerra

y la que prefirió la concertación de un arreglo "decoroso", - siendo esta última la que se impuso. Y al aprobar la Iglesia el "modus vivendi" entre ella y el Estado en junio de 1929, - y decidir de esta forma la finalización de la guerra, la -- Iglesia se puso en evidencia como una de las partes. Ya que de haber creído la Iglesia que ella estaba fuera del conflicto bélico no hubiera convenido los arreglos un tanto se decía no tener parte de la contienda; al mismo tiempo que apareció como la dirección y representación de los cristeros al aceptar éstos en su mayoría deponer las armas a la primera orden que les dio la Iglesia, aun cuando no todos estuvieron de acuerdo con la finalización que se le dio a la guerra.

Algunos sacerdotes dijeron que era pecado seguir combatiendo y esto fue suficiente para que los cristeros (47) aceptaran la paz. Lo que nos da cuenta de la autoridad moral que ejercía la Iglesia sobre ellos. Claro que la pacificación no fue tan fácil, en Durango por ejemplo, la noticia de la consumación de los arreglos dividió a los cristeros, y a punto estuvo de propiciarse una balacera entre cristeros (48).

El por qué la Iglesia decidió terminar con el movimiento, - obedeció a dos factores principales, factores que ordenados arbitrariamente fueron los siguientes: en primer lugar, la - guerrilla no pudo rebasar sus límites regionales, no logró - constituirse en un movimiento armado de influencia en toda - la nación. Y aun ahí donde sentó sus reales, jamás obtuvo de

minio absoluto sobre las poblaciones en las que tuvo influencia; y en segundo lugar, la falta de apoyo financiero limitó los avances de la guerrilla, Esto quiere decir que el movimiento no contó con el apoyo de empresarios, latifundistas, ni de algún gobierno extranjero como pudo haber sido el de los Estados Unidos (49). Y esto fue un acto muy natural de parte del capital si comprendemos que en el gobierno de Cárdenas, tuvieron su más decidido sostén para sus planes de expansión y desarrollo en México que frente a la Iglesia, el Estado representó una salida que estaba más de acuerdo con sus aspiraciones modernizantes.

En estas condiciones, la Iglesia no vio muy amplias las posibilidades del triunfo de los cristeros, es decir, de su triunfo, y prefirió llegar a un acuerdo con el Estado. El modus vivendi concertado, aunque no firmado, dispuso a la Iglesia católica a aceptar la legislación que impugnó, mientras que el Estado se comprometió a no aplicar con rigor la ley e ignorar ciertas violaciones que se le hicieran a dicha ley (50). Y si en un principio, durante los primeros años posteriores a los arreglos, los católicos dudaron de la palabra empeñada del Estado duda cimentada entre otras cosas debido a la vendeta que se cernió sobre varios ex-combatientes cristeros, la que incluso dio pie a un nuevo alzamiento en el año de 1932, con el correr de los años los arreglos dejarían ver su rotunda vigencia.

Y así, de la misma forma como se procedió en el porfiriato, -
 el Estado surgido de la revolución no derogó la legislación -
 sobre materia de cultos religiosos, pero tampoco la aplicó; -
 con lo cual, la Iglesia pudo seguir desarrollándose con cier-
 ta normalidad dentro de la sociedad.

NOTAS.

- (1) Del libro biográfico y apologético de Antonio Gómez Robledo. ANACLETO GONZALEZ FLORES, EL MAESTRO. México. Editorial Jus, 1947. Se han tomado varios datos para la confección de este apartado, y para evitar multicitarlo remitimos al lector a que lea esta biografía sobre este dirigente de los católicos de Occidente; no obstante de que se trata de un apología, literariamente la obra me parece bien escrita, al tiempo que se encarga por destacar la fuerza de lo simbólico en la conciencia de González Flores, y por ende en la conciencia de los cristeros. (Cuando la referencia bibliográfica sea otra lo indicaremos oportunamente).
- (2) Existe una colección de artículos periodísticos de Anacleto González Flores, que fueron publicados originalmente para el periódico de la Unión Popular Gladium, bajo la forma de libro tienen como título EL PLEBISCITO DE LOS MARTIRES (publicado en México en 1930, sin sello editorial). En este libro se encuentra la concepción de Anacleto sobre el movimiento cristero, el cual no se trataba precisamente de una revolución sino de un martirologio.
- (3) DAVID. Año V-2a. Epoca. México. Agosto 22 de 1956. T.III, No. 49.p.p. 1, 2 y 3.
- (4) DAVID. Año VI-2a. Epoca. México. Octubre 22 de 1957. T.III, No. 63.p.p. 235 y 236.
- (5) Antonio Rius Facius. DE DON PORFIRIO A PLUTARCO. HISTORIA DE LA A. C. J. M. México. Editorial Jus, 1958.p.74.
- (6) José Gutiérrez Gutiérrez. MIS RECUERDOS DE LA GESTA CRISTERA. Primera Parte. Guadalajara. Edición del autor, 1975. p.23.
- (7) Dávila Garibi y Chávez Hayhoe. COLECCION DE DOCUMENTOS RELATIVOS A LA CUESTION RELIGIOSA EN JALISCO, 1918-1919. Guadalajara. Tipografía J. M. Yguinez, 1920.T.II,p.p.384-385.
- (8) Ibid.p.350.
- (9) Horiberto Navarrete, S.J. POR DIOS Y POR LA PATRIA. MEMORIAS. México. Editorial Tradición, 1980. De la p. 66 a la 82.
- (10) Leonor Ludlow. LOS ORIGENES SOCIALES, POLITICOS E INTERNACIONALES DEL SINARQUISMO. México. Tesis, UNAM, julio 1972. Cap.V,p. 4. Sobre las idénticas formas de recluta-

miento de la ACJM en Jalisco con los orígenes de la organización del sinarquismo.

- (11) Heriberto Navarrete. Op.cit. p.37.
- (12) José Gutiérrez Gutiérrez. Op.cit. p.26.
- (13) Sobre las disputas entre la UP y la LNDLR, considero que éstas hay que contemplarlas como producto de la ausencia de armonía entre éstas dos organizaciones, más que por la existencia de contradicciones en torno a los objetivos -- cristianizadores del movimiento cristero. Lo que pasó fue que el sentido nacional del que se quiso investir la cristiada no armonizó con la orientación regional que desarrolló. Sobre el particular ver: Antonio Rius Facius. MEJICO CRISTERO. México. Editorial Patria, 1960.p.25; Antonio Gómez Robledo. Op.cit. De la p. 159 a la 164; DAVID. Año VII-2a. Epoca. México. Mayo 22 de 1959.T.IV, No.82.p.p. 153 y 154; y también sería útil ver la entrevista hecha por Alicia Olivera y Salvador Rueda a José Gutiérrez. Archivo de la Palabra, Instituto Nacional de Antropología e Historia. (PHO-C/4/10).
- (14) Francis P. Dooley. LOS CRISTEROS, CALLES Y EL CATOLICISMO MEXICANO. México. Secretaría de Educación Pública, colección SepSetentas # 307, 1976.p.p. 34 y 35.
- (15) Antonio Gómez Robledo. Op.cit. p.122.
- (16) Anacleto González Flores, artículo recogido por DAVID. Año I-2a. Epoca. México. Enero de 1953.T.I, No.6.p.7.
- (17) Ibid. p.7.
- (18) Anacleto González Flores. Op.cit. p.56.
- (19) Ibid. p.244.
- (20) Anacleto González Flores. LA CUESTION RELIGIOSA EN JALISCO. México. Editorial Luz, 1954.p.p.7 y 8.
- (21) Anacleto González Flores. Op.cit. p.149.
- (22) Ibid. p.209.
- (23) Anacleto González Flores. Op.cit. p.p.42 y 43.
- (24) Anacleto González Flores. Op.cit. p.124.
- (25) Ibid. p.19.
- (26) Anacleto González Flores. Op.cit. p.p.91 y 92.
- (27) DAVID. Año I-2a. Epoca. México. Agosto de 1952.T.I, No. 1. p.3.
- (28) José Guízar Ocegüera. EPISODIOS DE LA GUERRA CRISTERA Y ... México B. Costa-Amic editor, 1976. A lo largo del texto se encuentra su interpretación del movimiento cristero.
- (29) Heriberto Navarrete. Op.cit. p.138.
- (30) Heriberto Navarrete. LOS CRISTEROS ERAN ASI (Novela). México. Editorial Jus, 1966.p.p. 27 y 29.
- (31) Heriberto Navarrete. Op.cit. p.128.
- (32) José Gutiérrez. Op.cit. p.p.29, 30 y 31.
- (33) Sobre la economía de la guerrilla cristera ver: Ibid. p.p.55,60,77 y 114-3. Y en la segunda parte de esta misma obra publicada en Guadalajara en 1975, ver las p.p. 52 y 53; Heriberto Navarrete. Op.cit. p.p.138 y 139. Y de su otra obra citada, las p.p. 36 y 81; DAVID. Año IV-2a. Epoca. México. Diciembre 22 de 1955.T.II, No. 41.p.p. 278 y 280. Y en este mismo tomo en el No. 44 de marzo de 1956,-

- lap.318; DAVID. Año V-2a. Epoca. México. Septiembre 22 - de 1956.T.III, No.50.p.24; DAVID. Año XII-2a. Epoca. México. Enero de 1965. T.VII, No. 150.p.189.
- (34) Jesús Degollado Guízar. MEMORIAS. México. Editorial Jus, 1957.p.41.
- (35) DAVID. Año VI-2a. Epoca. México. Diciembre 22 de 1957.T. V, No. 101.p.71.
- (36) DAVID. Año III-2a. Epoca.México. Noviembre 22 de 1954.T. II, No. 28.p.p. 52 y 54.
- (37) DAVID. Año XI-2a. Epoca. México. Abril 22 de 1963. T. - VI, No. 129.p.211.
- (38) DAVID. Año XIII-2a. Epoca. México. Abril de 1965.T.VII,- No.153.p.145.
- (39) José Gutiérrez. Op.cit.p.107.
- (40) LA EPOPEYA CRISTERA Y LA INICIACION DE UN NUEVO DERECHO. Documentos relativos a la Junta Regional de Autoridades - Administrativas y Judiciales. Sin pie de imprenta, 1938. p.III. En particular, ver el libro en su conjunto.
- (41) Miguel Palomar y Vizcarra. EL CASO EJEMPLAR MEXICANO. México. Editorial Jus, 1966.p.p. 153-154.
- (42) Alberto María Carreño. EL ARZOBISPO DE MEXICO EXMO.SR. - DON PASCUAL DIAZ Y BARRETO Y EL CONFLICTO RELIGIOSO. México. Ediciones Victoria, 1943.p.p.16 y 17.
- (43) Ibid.p.18 y 19.
- (44) Ibid.p.p. 28 y 29.
- (45) Ibid.p.20.
- (46) José Gutiérrez.Op.cit.p.14.
- (47) Jesús Degollado. Op.cit.p.234.
- (48) DAVID. Año X-2a. Epoca. México. Marzo de 1962.T.V, No. -- 116.p.p.326 y 327.
- (49) Alberto María Carreño. Op.cit.p.p. 187 y 188.
- (50) Alberto María Carreño. PAGINAS DE HISTORIA MEXICANA. México. Ediciones Victoria, 1936.p.p.72, 73 y 74.

CONCLUSION.

Lo que he intentado hacer aquí ha sido otorgar las posibilidades del análisis de una particular concepción del universo. He querido señalar los puntos sobre los cuales se podría -- guiar un trabajo más pormenorizado y de mayor profundidad. Lo aquí escrito no se debe considerar taxativamente como un trabajo de historia, sino como una lectura que se pretende -- sencilla al texto de un movimiento social. El afán simplificador que impregna este trabajo, aparte de las omisiones e -- impresiones y errores de otro tipo que implica, demerita -- este estudio en su calidad de historia, mas no como disertación analítica que descompone en partes un objeto de estudio y destaca las relaciones presuntamente más importantes que -- conforman dicho objeto.

No considero que lo expuesto sea la auténtica verdad sino -- una proposición de verdad. Teniéndose en cuenta que al sim-- plificar lo que por naturaleza es complejo se corre el ries-- go ineludible de deformar. Lo cual en cierta forma resulta -- necesario en tanto lo simple es una parada de estación que -- se encuentra en el camino al conocimiento de una realidad -- más serpenteante y que es refractaria a cualquier nomenclatu -- ra que no de cuenta de la complejidad de los fenómenos socia -- les.

BIBLIOGRAFIA.

- AGUILAR CAMIN, HECTOR. LA FRONTERA NOMADA. SONORA Y LA REVOLUCION MEXICANA. México. Siglo Veintiuno editores, 1977.
- ALVAREZ FLORES, LUIS; ET AL. JOSE DE JESUS MANRIQUEZ Y ZARATE. GRAN DEFENSOR DE LA IGLESIA. México. Editorial Rex-Mex, 1952.
- ANDA, JOSE GUADALUPE DE. LOS CRISTEROS. G. de Anada editor, 1977; LOS BRAGADOS. G. de Anada editor, 1976.
- BANEGAS GALVAN, FRANCISCO. EL PORQUE DEL PARTIDO CATOLICO -- NACIONAL. México. Editorial Jus, 1960.
- BAILEY, DAVID CHARLES. THE CRISTERO REBELLION AND THE RELIGIOUS CONFLICT IN MEXICO, 1926-1929. Michigan State University, 1969. Doctoral Dissertations.
- BAJTIN, MIJAIL. LA CULTURA POPULAR EN LA EDAD MEDIA Y RENASCIMIENTO. Barcelona. Seix Barral editores, 1974.
- BARBA GONZALEZ, SILVANO. LA REBELION DE LOS CRISTEROS. México. 1967.
- BARKIN, DAVID; ET AL. LOS BENEFICARIOS DEL DESARROLLO REGIONAL. México. Secretaría de Educación Pública. Colección SepSetentas # 52, 1972.
- BARQUIN Y RUIZ, ANDRES. BERNARDO BERGOEND S.J. México. Editorial Jus, 1968; CRISTO, REY DE MEXICO. México. Editorial Jus, 1967; JOSE MARIA GONZALEZ VALENCIA. ARZOBISPO DE DURANGO. México. Editorial Jus, 1967.
- BARRET, ELINORE M. LA CUENCA DEL TEPALCATEPEC. I-SU COLONIZACION Y TENENCIA DE LA TIERRA. México. Secretaría de Educación Pública. Colección SepSetentas # 177, 1975; LA CUENCA DEL TEPALCATEPEC. II-SU DESARROLLO MODERNO. México. Secretaría de Educación Pública. Colección SepSetentas # 178, 1975.
- BARTH, HANS. VERDAD E IDEOLOGIA. México-Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica, 1951.
- BARTHES, ROLAND. ELEMENTOS DE SEMIOLOGIA. Madrid. Alberto Co razón editor, 1971.
- BASSOLS BATALLA, ANGEL. GEOGRAFIA, DESARROLLO Y REGIONALIZACION. México. Editorial Nuestro Tiempo, 1975.
- BATAILLE, GEORGES. TEORIA DE LA RELIGION. Madrid. Taurus ediciones, 1975.
- BATAILLON, CLAUDE. LAS REGIONES GEOGRAFICAS EN MEXICO. México. Siglo Veintiuno editores, 1979.
- BENJAMIN, WALTER. "Sobre El Lenguaje en General y Sobre el Lenguaje de los Hombres". ANGELUS NOVUS. Barcelona. EDHASA, 1971.

- BERGER, PETER L. EL DOSEL SAGRADO. ELEMENTOS PARA UNA SOCIOLOGIA DE LA RELIGION. Buenos Aires. Amorrortu editores, 1971.
- BERGOEND, BERNARDO S.J. LA NACIONALIDAD MEXICANA Y LA VIRGEN DE GUADALUPE. México. Editorial Jus, 1968.
- BLANCO GIL, JOAQUIN. EL CLAMOR DE LA SANGRE. México. Editorial Jus, 1967.
- BLOCH, ERNST. THOMAS MUNZER. TEOLOGO DE LA REVOLUCION. Madrid. Editorial Ciencia Nueva, 1968.
- BOILS, GUILLERMO. LOS MILITARES Y LA POLITICA EN MEXICO, 1915/1974. México. Ediciones El Caballito, 1975.
- BONATTO, JULIO. HISTORIA DE LA IGLESIA. Buenos Aires. Editorial Difusión, 1952.
- BONFIL, ALICIA OLIVERA DE. LA LITERATURA CRISTERA. México. Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1970.
- BOORTIEM COUTURIER, EDITH. LA HACIENDA DE HUEYAPAN, 1550-1936. México. Secretaría de Educación Pública. Colección SepSetentas # 310, 1976.
- BOUTHOU, GASTON. LAS MENTALIDADES. Barcelona. Ediciones Oikos-tau, 1971.
- BRADING, D.A. MINEROS Y COMERCIANTES EN EL MEXICO BORBONICO (1763-1810). México. Fondo de Cultura Económica, 1975.
- BRUUN, GEORFFREY. LA EUROPA DEL SIGLO XIX. México. Fondo de Cultura Económica, 1974.
- CAMPBELL, HUGH G. LA DERECHA RADICAL EN MEXICO, 1929-1949. México. Secretaría de Educación Pública. Colección SepSetentas # 276, 1979.
- CAMUS, ALBERT. EL HOMBRE REBELDE. Buenos Aires. Editorial Losada, 1973.
- CANETTI, ELIAS. MASA Y PODER. Barcelona. Nuchnik editores, 1977.
- CARDOSO, JOAQUIN S.J. LOS MARTIRES MEXICANOS. México. Buena Prensa, 1958.
- CARPISO, JORGE. LA CONSTITUCION MEXICANA DE 1917. México. Universidad Nacional Autónoma de México, 1973.
- CARR, BARRY. EL MOVIMIENTO OBRERO Y LA POLITICA EN MEXICO, 1910-1929, I. México. Secretaría de Educación Pública. Colección SepSetentas # 256, 1976; EL MOVIMIENTO OBRERO Y LA POLITICA EN MEXICO, 1910-1929, II. México. Secretaría de Educación Pública. Colección SepSetentas # 257, 1976.
- CARRASCO, PEDRO. EL CATOLICISMO POPULAR DE LOS TARASCOS. México. Secretaría de Educación Pública. Colección SepSetentas # 298, 1976.
- CARREÑO, ALBERTO MARIA. PAGINAS DE HISTORIA MEXICANA. México. Ediciones Victoria, 1936; PASTORALES, EDICTOS Y OTROS DOCUMENTOS DEL EXCMO. Y RVMO. SR. DR. D. PASCUAL

- DIAZ, ARZOBISPO DE MEXICO. México. Ediciones Victoria, 1938; EL ARZOBISPO DE MEXICO EXMO. SR. DON PASCUAL DIAZ Y EL CONFLICTO RELIGIOSO. México. Ediciones Victoria, 1943.
- CHOWELL, MARTIN. LUIS NAVARRO ORIGEL. México, Editorial Jus, 1959.
- CLARK, MARJORIE RUTH. LA ORGANIZACION OBRERA EN MEXICO. México. Ediciones Era, 1979.
- COATSWORTH, JOHN H. EL IMPACTO ECONOMICO DE LOS FERROCARRILES EN EL PORFIRIATO, I. México. Secretaría de Educación Pública. Colección SepSetentas # 271, 1976; EL IMPACTO ECONOMICO DE LOS FERROCARRILES EN EL PORFIRIATO, II. México. Secretaría de Educación Pública. Colección SepSetentas # 272, 1976.
- COCKCROFT, JAMES D. PRECURSORES INTELECTUALES DE LA REVOLUCION MEXICANA. México. Siglo Veintiuno editores, 1974.
- COHN, NORMAN. EN POS DEL MILENIO. Barcelona. Seix Barral editores, 1972.
- CONSTITUCION POLITICA MEXICANA. México. Ediciones Andrade S. A., 1969.
- CORDOVA, ARNALDO. LA FORMACION DEL PODER POLITICO EN MEXICO. México. Ediciones Era, 1977; LA IDEOLOGIA DE LA REVOLUCION MEXICANA. México. Ediciones Era, 1974.
- CORREA, EDUARDO J. PASCUAL DIAZ S.J. EL ARZOBISPO MARTIR. México. Ediciones, 1945.
- COSIO VILLEGAS, DANIEL; ET AL. HISTORIA MINIMA DE MEXICO. México. El Colegio de México, 1973 (reimpresión).
- CUEVAS, MARIANO S.J. HISTORIA DE LA IGLESIA EN MEXICO. México. Editorial Patria. Tomos I, II, III y IV, 1946, tomo V, 1947.
- CUMBERLAND, CHARLES C. MADERO Y LA REVOLUCION MEXICANA. México. Siglo Veintiuno editores, 1977.
- DAVILA GARIBI Y CHAVEZ HAYHOE. COLECCION DE DOCUMENTOS RELATIVOS A LA CUESTION RELIGIOSA EN JALISCO, 1918-1919. Guadalajara. Tipografía J.M. Yguiniz, tomo II 1920.
- DEGOLLADO GUIZAR, JESUS. MEMORIAS. México. Editorial Jus, 1957.
- DIAZ, JOSE Y RODRIGUEZ, ROMAN. EL MOVIMIENTO CRISTERO. SOCIEDAD Y CONFLICTO EN LOS ALTOS DE JALISCO. México. Editorial Nueva Imagen, 1979.
- DIEL, PAUL. PSICOANALISIS DE LA DIVINIDAD. México. Fondo de Cultura Económica, 1974.
- DOOLEY, FRANCIS P. LOS CRISTEROS, CALLES Y EL CATOLICISMO MEXICANO. México. Secretaría de Educación Pública. Colección SepSetentas # 307, 1976.
- DURAND, G. LA IMAGINACION SIMBOLICA. Buenos Aires. Amorrortu-

- editores, 1968.
- DURKHEIM, EMILIO. LAS FORMAS ELEMENTALES DE LA VIDA RELIGIOSA. Buenos Aires. Editorial Schapire, 1960.
- ECO, UMBERTO. LA ESTRUCTURA AUSENTE. Barcelona. Editorial Lumen, 1978.
- ELIADE, MIRCEA. TRATADO DE HISTORIA DE LAS RELIGIONES. México. Ediciones Era, 1972; LO SAGRADO Y LO PROFANO. Madrid. Ediciones Guadarrama, 1973.
- ELTON, G.R. LA EUROPA DE LA REFORMA. Madrid. Siglo Veintiuno editores, 1974.
- ENGELS, FEDERICO. LA GUERRA DE LOS CAMPESINOS EN ALEMANIA. La Habana. Ediciones de Ciencias Sociales, 1974.
- EPISCOPADO MEXICANO. CARTA PASTORAL COLECTIVA DECRETANDO LA SUSPENSION DEL CULTO PUBLICO EN TODA LA NACION. México. Julio de 1926.
- ESTRADA, ANTONIO. RESCOLDO. México. 1961.
- EXMO. Y RVMO. SR. OBISPO DE HUEJUTLA. LUCHANDO CON LA BESTIA. San Antonio, Texas. 1938.
- FEBVRE, LUCIEN. MARTIN LUTERO. México. Fondo de Cultura Económica, 1975.
- FEUERBACH, LUGWIG. LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO. México. Juan Pablos editor, 1971.
- FLORESCANO, ENRIQUE. ORIGEN Y DESARROLLO DE LOS PROBLEMAS AGRARIOS EN MEXICO. 1500-1821. México. Ediciones Era, 1976.
- FLORESCANO, ENRIQUE; ET AL. HISTORIA GENERAL DE MEXICO, 2. México. El Colegio de México, 1976.
- GALLEGOS C., JOSE IGNACIO. APUNTES PARA LA HISTORIA DE LA PERSECUCION RELIGIOSA EN DURANGO DE 1926 A 1929. México. Editorial Jus, 1965.
- GAMBOA, FEDERICO. DIARIO DE FEDERICO GAMBOA (1892-1939). Selección, prólogo y notas de José Emilio Pacheco. México. Siglo Veintiuno editores, 1977.
- GARCIA CANTU, GASTON. EL PENSAMIENTO DE LA REACCION MEXICANA. México. Empresas Editoriales, 1965.
- GARCIA GUTIERREZ, J. JESUS. ACCION ANTICATOLICA EN MEXICO. México. Editorial Jus, 1959.
- GARCIA MORA, JOSE CARLOS. SAN ANTONIO CHARAPAN. EL CONFLICTO AGRARIO-RELIGIOSO EN UNA COMUNIDAD TARASCA. México. Escuela Nacional de Antropología e Historia. Tesis de Licenciatura y Maestría.
- GOMEZ JARA, FRANCISCO A. EL MOVIMIENTO CAMPESINO EN MEXICO. México. Editorial Campesina, 1970.
- GOMEZ ROBLEDO, ANTONIO. ANACLETO GONZALEZ FLORES, EL MAESTRO. México. Editorial Jus, 1947.
- GONZALEZ FLORES, ANACLETO. EL PLEBICITO DE LOS MARTIRES. México. 1930; LA CUESTION RELIGIOSA EN JALISCO. México. Editorial Luz, 1954; TU SERAS REY. México. Comité Central de la ACJM, 1961.

- GONZALEZ, LUIS; ET AL. HISTORIA GENERAL DE MEXICO, 3. México. El C. logio de México, 1976.
- GONZALEZ, LUIS. PUEBLO EN VILO. México. El C. logio de México, 1979.
- GOYTORTUA, SANTOS. PENSATIVA. México. Editorial Porrúa Hermanos, 1974.
- GRAM, JORGE. (Seudónimo de David G. Ramírez). HECTOR. México. Editorial Jus, 1953; JAHEL. El Paso, Texas. 1955; LA GUERRA SINTETICA. Editorial Rox. Mex. San Antonio, Texas. 1937.
- GRAMSCI, ANTONIO. LAS MANIOBRAS DEL VATICANO. Buenos Aires. Ediciones La Rosa Blindada, 1966.
- GUIGNEBERT, CHARLES. EL CRISTIANISMO ANTIGUO. México. Fondo de Cultura Económica, 1975; EL CRISTIANISMO MEDIEVAL Y MODERNO. México. Fondo de Cultura Económica, 1969.
- GUIZAR OCEGUERA, JOSE. EPISODIOS DE LA GUERRA CRISTERA Y... México. B. Costa-Amic editor, 1976.
- GUTELMAN, MICHEL. CAPITALISMO Y REFORMA AGRARIA EN MEXICO. México. Ediciones Era, 1975.
- GUTIERREZ GUTIERREZ, JOSE. RECUERDOS DE LA GESTA CRISTERA. Guadalajara. Edición del autor, primera y segunda parte, 1975.
- GUZMAN, VERED. VIVA CRISTO REY. México, s.f.
- HALE, CHARLES A. EL LIBERALISMO MEXICANO EN LA EPOCA DE MORA, 1821-1853. México. Siglo Veintiuno editores, 1972.
- HANSEN, ROGER D. LA POLITICA DEL DESARROLLO MEXICANO. México. Siglo Veintiuno editores, 1978.
- HEER, FRIEDRICH. TERROR RELIGIOSO, TERROR POLITICO. Barcelona. Editorial Fontanella, 1965.
- HORKHEIMER, MAX. "Ideología y Acción". SOCIOLOGICA II. Madrid. Taurus Ediciones, 1971.
- HOROWITZ, IRVING LOUIS. HISTORIA Y ELEMENTOS DE LA SOCIOLOGIA DEL CONOCIMIENTO T.I. Buenos Aires. Eudoba, 1964.
- HOBSBAWM, E.J. REBELDES PRIMITIVOS. Barcelona. Editorial Ariel, 1974.
- HUIZER, GERRIT. LA LUCHA CAMPESINA EN MEXICO. México. Centro de Investigaciones Agrarias, 1970; EL POTENCIAL REVOLUCIONARIO DEL CAMPESINO EN AMERICA-LATINA. México. Siglo Veintiuno editores, 1974.
- JAKOBSON, ROMAN y HALLE, MORRIS. LOS FUNDAMENTOS DEL LENGUAJE. Madrid. Editorial Ayus, 1974.
- JAKOBSON, ROMAN; ET AL. EL CIRCULO DE PRAGA. Barcelona. Editorial Anagrama, 1972.
- JAKUBOWSKI, FRANZ. LAS SUPERESTRUCTURAS IDEOLOGICAS EN LA CONCEPCION MATERIALISTA DE LA HISTORIA. Albert Corazón editor, 1973.
- JUNCO, ALFONSO. UN RADICAL PROBLEMA GUADALUPANO. México. Editorial Jus, 1971.
- KATZ, FRIEDRICH; ET AL. LA SERVIDUMBRE AGRARIA EN MEXICO EN LA EPOCA PORFIRIANA. México. Secretaría de Educación Pública. Colección --

- SepSetentas # 303, 1976.
- KELLEY. MEXICO EL PAIS DE LOS ALTARES ENSANGRENTADOS. México. Editorial Polis, 1939.
- KEREMITSIS, DAWN. LA INDUSTRIA TEXTIL MEXICANA EN EL SIGLO XIX. México. Secretaría de Educación Pública. Colección SepSetentas # 67, 1973.
- KIRSHNER, ALAN M. TOMAS GARRIDO CANABAL Y EL MOVIMIENTO DE LOS CAMISAS ROJAS. México. Secretaría de Educación Pública. Colección SepSetentas # 267, 1976.
- KRAUZE, ENRIQUE. HISTORIA DE LA REVOLUCION MEXICANA, 10. PERIODO 1924-1928. LA RECONSTRUCCION ECONOMICA. México. El Colegio de México, 1977.
- LA BIBLIA. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos de EDICA, S.A., 1976.
- LA EPOPEYA CRISTERA Y LA INICIACION DE UN NUEVO DERECHO. 1938. Sin pie de imprenta.
- LARA J., ANDRES. PRISIONERO DE CALLISTAS Y CRISTEROS. México. Editorial Jus, 1956.
- LARA Y TORRES, LEOPOLDO. DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA DE LA PERSECUCION RELIGIOSA EN MEXICO. México. Editorial Jus, 1954.
- LARIN, NICOLAS. LA REBELION DE LOS CRISTEROS. México. Ediciones Era, 1968.
- LEAL, JUAN FELIPE. MEXICO: ESTADO, BUROCRACIA Y SINDICATOS. México. Ediciones El Caballito, 1975.
- LEHMANN, DAVID Y ZEMELMAN, HUGO. EL CAMPESINADO: CLASE Y CONCIENCIA DE CLASE. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión, 1972.
- LENK, KURT. EL CONCEPTO DE IDEOLOGIA. Buenos Aires. Amorrortu editores, 1971.
- LEON XIII. RERUM NOVARUM. ENCICLICA SOBRE LA CUESTION OBRERA. México. Ediciones Paulinas, 1973.
- LEVI-STRAUSS, CLAUDE. EL PENSAMIENTO SALVAJE. México. Fondo de Cultura Económica, 1972.
- LOMBARDO TOLEDANO, VICENTE. LA CONSTITUCION DE LOS CRISTEROS. México. Librería Popular, 1963.
- LOPEZ BELTRAN, LAURO. MANRIQUEZ Y ZARATE. México. Editorial Tradición, 1974.
- LOPEZ ORTEGA, J. ANTONIO. LAS NACIONES EXTRANJERAS Y LA PERSECUCION RELIGIOSA. México, 1944.
- LUDLOW, LEONOR. LOS ORIGENES SOCIALES, POLITICOS E INTERNACIONALES DEL SINARQUISMO. México. Julio 1972. Tesis de Licenciatura.
- LUKACS, GEORG. HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE. México. Editorial Crijalbo, 1969.
- MACEK, JOSEF. ¿HEREJIA O REVOLUCION? EL MOVIMIENTO HUSITA. Madrid. Editorial Ciencia Nueva, 1967; LA REVOLUCION HUSITA. Madrid. Siglo Veintiuno editores, 1975.
- MANNHEIM, KARL. IDEOLOGIA Y UTOPIA. Madrid. Ediciones Aguilar, 1973.
- MATTHES, JOACHIM. INTRODUCCION A LA SOCIOLOGIA DE LA RELIGION.

- I RELIGION Y SOCIEDAD, Madrid. Alianza editorial, 1971.
- MARCUSE, HERBERT, "Acerca de los Fundamentos Filosóficos del Concepto Científico-Económico del Trabajo", ETICA DE LA REVOLUCION. Madrid. Taurus ediciones, 1969.
- MARQUEZ MONTIEL, JOAQUIN. LA IGLESIA Y EL ESTADO EN MEXICO. LA IGLESIA Y LA CONSTITUCION MEXICANA. Chihuahua. Editorial Regional, 1950.
- MARTINEZ DE NAVARRETE IFIGENIA; ET AL. BIENESTAR CAMPESINO Y-DESARROLLO ECONOMICO. México. Fondo de Cultura Económica, 1970.
- MARTIRES MEXICANOS SOLDADOS FIELES DE CRISTO REY OFRENDA QUE-MEXICO GLORIOSO DEPOSITA EN TU TRONO. LA IGLESIA EN UNA -- NOCHE DE PERSECUCION. Copyrighted October 1928 by John L. Deister.
- MARX, KARL. EL CAPITAL. México. Siglo Veintiuno editores, -- 1975. T.I, vol. 1; "Sobre la Cuestión Judía". LA SAGRADA FAMILIA. México. Editorial, 1967; MANUSCRITOS ECONOMICOS-FILOSOFICOS DE 1844. México. Editorial Grijalbo, 1968; EL DIECIOCHO BRUMARIO DE LUIS BONAPARTE. Moscú. Editorial Progreso. Obras Escogidas; CONTRIBUCION A LA CRITICA DE LA-ECONOMIA POLITICA. México. Ediciones de Cultura Popular, 1974; ELEMENTOS FUNDAMENTALES PARA LA -- ECONOMIA POLITICA (BORRADOR) 1857-1858. México, Siglo Veintiuno editores, 1975; en colaboración con Engels LA IDEOLOGIA ALEMANA. México. Ediciones de Cultura Popular, 1974.
- MENENDEZ, MIGUEL ANGEL. NAYAR. México, 1941.
- MEYER, JEAN. LA CRISTIADA. 1. LA GUERRA DE LOS CRISTEROS. México. Siglo Veintiuno editores, 1977; LA CRISTIADA. 2. EL CONFLICTO ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO, -- 1926-1929. México. Siglo Veintiuno editores, -- 1976; LA CRISTIADA. 3. LOS CRISTEROS. México. Siglo Veintiuno editores, 1978; LA REVOLUCION MEXICANA. Barcelona Editorial DOPESA, 1973; HISTORIA DE LA REVOLUCION MEXICANA, 11. PERIODO 1924-1928. ESTADO Y SOCIEDAD CON CALLES. México. El Colegio de México, 1977; PROBLEMAS CAMPESINOS Y-REVUELTAS AGRARIAS (1821-1910). México. Secretaría de Educación Pública. Colección SepSotentas-# 80, 1973.
- MEYER, LORENZO; ET AL. HISTORIA GENERAL DE MEXICO. 4. México. El Colegio de México, 1977.
- MOCTEZUMA AQUILES P. EL CONFLICTO RELIGIOSO DE 1926; SUS ORIGENES, SU DESARROLLO, SU SOLUCION. México. Editorial Jus, 1960.
- MEDINA, HILARIO; ET AL. EL LIBERALISMO MEXICANO Y LA REFORMA-EN MEXICO. México. Escuela Nacional de Economía UNAM, 1957.

- MORA, GABRIEL DE LA. DEL TIEMPO DE LOS CRISTEROS. México. B. Costa-Amic editor, 1976.
- NAVARRETE, HERIBERTO S.J. LOS CRISTEROS ERAN ASI... México, Editorial Jus, 1968; EL VOTO DE CHEMA RODRIGUEZ. México. 1964; PORDIOS Y POR LA PATRIA. MEMORIAS. México. Editorial Tradición, 1980.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. LA GENEALOGIA DE LA MORAL. Madrid. Alianza editorial, 1975.
- NOTTINGHAM, E.K. SOCIOLOGIA DE LA RELIGION. Buenos Aires. Editorial Paidós, 1964.
- OLIVERA SEDANO, ALICIA. ASPECTOS DEL CONFLICTO RELIGIOSO DE 1926 A 1929. SUS ANTECEDENTES Y CON-- SECUENCIAS. México. Instituto Nacio-- nal Antropología e Historia, 1966.
- ORTIZ MONASTERIO, XAVIER. JAIME CASTELLO. MAESTRO Y GUIA DE LA JUVENTUD UNIVERSITARIA. México. Editorial Jus, 1956.
- PALOMAR Y VIZCARRA, MIGUEL. LA ACCION CATOLICA Y LA ACCION CIVICA JUNIO DE 1926. México. Editorial Ara, 1963; EL CASO EJEMPLAR MEXICANO. México. Editorial-Jus, 1966.
- PASO, FERNANDO DEL. JOSE TRIGO. México. Siglo Veintiuno editores, 1975.
- PEÑALOSA, JOAQUIN ANTONIO. VOCABULARIO Y REFRANERO RELIGIOSO- DE MEXICO. México. Editorial Jus, 1965.
- PEREIRA DE QUIROZ, MARIA ISAURA. HISTORIA Y ETNOLOGIA DE LOS-MOVIMIENTOS Mesianicos. México. Siglo Veintiuno editores, 1978.
- PEREZ LUGO, J. LA CUESTION RELIGIOSA EN MEXICO; RECOPIACION- DE LEYES, DISPOSICIONES LEGALES Y DOCUMENTOS PARA EL ESTUDIO DEL PROBLEMA POLITICO. México. Publicaciones del Centro Cultural Cuauhtémoc, 1926.
- PORTES GIL, EMILIO. LA LUCHA ENTRE EL PODER CIVIL Y EL CLERO. México. 1934; AUTOBIOGRAFIA DE LA REVOLUCION MEXICANA. Instituto Mexicano de Cultura, 1964.
- POWELL, T.G. EL LIBERALISMO Y EL CAMPESINADO EN EL CENTRO DE-MEXICO. (1850-1876). México. Secretaría de Educación Pública. Colección Sepsetentas # 122, 1974.
- PUECH, HENRI-CHARLES; ET AL. SATAN. Barcelona. Editorial Labor, 1975.
- PUENTE, RAMON. CALLES. Los Angeles, California, 1933.
- PUENTE OJEA, GONZALO. IDEOLOGIA E HISTORIA. FORMACION DEL -- CRISTIANISMO COMO FENOMENO IDEOLOGICO. Madrid. Siglo Veintiuno editores, 1974.
- QUIROZ, ALBERTO. CRISTO REY O LA PERSECUCION. Mérida. Editorial Yucatanense, 1952.
- RAAT, WILLIAMS D. EL POSITIVISMO DURANTE EL PORFIRIATO. México. Secretaría de Educación Pública. Coloc-

ción SepSetentas # 228, 1975.

RAMIREZ, DAVID G. LA TRINCHERA SAGRADA. México. Editorial Rox Mex, 1948.

REYES OSORIO; ET AL. ESTRUCTURA AGRARIA Y DESARROLLO AGRICOLA EN MEXICO. México. Fondo de Cultura Económica, 1974.

RIPALDA, JERONIMO DE. CATECISMO DE LA DOCTRINA CRISTIANA CON-DEVOCIONES Y ORACIONES PARA LA VIDA DIARIA. México. Editorial Tradición, 1977.

RIVERO DEL VAL, LUIS. ENTRE LAS PATAS DE LOS CABALLOS. México. Editorial Jus, 1953.

RIUS FACIUS, ANTONIO. DE DON PORFIRIO A PLUTARCO. HISTORIA DE LA A.C.J.M. México. Editorial Jus, 1950; MEJICO CRISTERO. HISTORIA DE LA A.C.J.M. México. Editorial Patria, 1960.

RIVIERE D'ARC, HELENE. GUADALAJARA Y SU REGION. México. Secretaría de Educación Pública. Colección-SepSetentas # 106, 1973.

ROBLES CASTILLO, AURELIANO. ¡AY JALISCO NO TE RAJES: O LA GUERRA SANTA. México. Editorial-Botas, 1938.

ROBLES FERNANDO. LA VIRGEN DE LOS CRISTEROS. Buenos Aires. Colección Claridad, 1934; EL SANTO QUE ASESINO. Buenos Aires. Talleres Gráficos, 1936.

RODRIGUEZ, CRISTOBAL. LA IGLESIA CATOLICA Y LA REBELION CRISTERA EN MEXICO, 1926-1929. México. Editorial La Voz de Juárez, 1960.

SALAZAR, ROSENDO. LAS PUGNAS DE LA GLEBA. México. Comisión Nacional Editorial del P.R.I., 1972.

SALIS, J.R. DE. HISTORIA DEL MUNDO CONTEMPORANEO. Madrid. Ediciones Guadarrama, 1960. T.I.

SAVATER, FERNANDO. ENSAYO SOBRE CIORAN. Madrid. Taurus ediciones, 1974.

SECRETARIA DE GOBERNACION. LEY REFORMANDO EL CODIGO PENAL PARA EL DISTRITO Y TERRITORIOS FEDERALES. SOBRE DELITOS DE FUERO COMUN Y DELITOS CONTRA LA FEDERACION EN MATERIA DE CULTO RELIGIOSO Y DISCIPLINA EXTERNA. México. Talleres Gráficos de la Nación, 1926.

SKIRIUS, JOHN. JOSE VASCONCELOS Y LA CRUZADA DE 1929. México. Siglo Veintiuno editores, 1978.

SKLOVSKI, VICTOR. DISIMILITUD DE LO SIMILAR. LOS ORIGENES DEL FORMALISMO. Madrid. Alberto Corazón editor, 1973.

SKLOVSKI, VICTOR; ET AL. FORMALISMO Y VANGUARDIA. TEXTOS FORMALISTAS RUSOS. Madrid. Alberto Corazón editor, 1973.

SPECTATOR. LOS CRISTEROS DEL VOLCAN DE COLIMA. México. Editorial Jus, 1961. T.I y II.

STAPLES, ANNE. LA IGLESIA EN LA PRIMERA REPUBLICA FEDERAL MEXICANA (1824-1835). México. Secretaría de Educación Pública. Colección SepSetentas # 237, 1976.

STAVENHAGEN, RODOLFO; ET AL. NEOLATIFUNDISMO Y EXPLOTACION.

DE EMILIANO ZAPATA A ANDERSON --
CLAYTON & CO. México. Editorial-
 Nuestro Tiempo, 1975.

- TAMAYO, JORGE L. GEOGRAFIA GENERAL DE MEXICO. México. Instituto Mexicano de Investigaciones Económicas. Cuatro tomos, 1962.
- TRIAS, EUGENIO. METODOLOGIA DEL PENSAMIENTO MAGICO. Barcelona. Edhesa, 1970.
- WARMAN, ARTURO. Y VENIMOS A CONTRADECIR. LOS CAMPESINOS DE --
MORELOS Y EL ESTADO NACIONAL. México. Ediciones de la Casa Chata, 1976.
- WEBER, MAX. "Psicología Social de las Grandes Religiones". ENSAYOS DE SOCIOLOGIA CONTEMPORANEA. Barcelona, - Ediciones Martínez Roca, 1972.
- WOLF, ERIC R. LAS LUCHAS CAMPESINAS DEL SIGLO XX. México. Siglo Veintiuno editores, 1976.
- WOLFF, KURT. CONTRIBUCION A UNA SOCIOLOGIA DEL CONOCIMIENTO. Buenos Aires. Amorrortu editores, 1974.
- WOMACK JR., JOHN. ZAPATA Y LA REVOLUCION MEXICANA. México. Siglo Veintiuno editores, 1976.
- ZEVADA, RICARDO J. CALLES EL PRESIDENTE. México. Editorial - Nuestro Tiempo, 1977.

HEMEROGRAFIA.

DAVID. Revista mensual ilustrada órgano oficial de la Legión de Cristo Rey y Santa María de Guadalupe - Veteranos de la -- Guardia Nacional (Cristeros). México.

T.I de agosto de 1952 a julio de 1954; T.II de agosto de --- 1954 a julio de 1956; T.III de agosto de 1956 a julio de - - 1958; T.IV de agosto de 1958 a julio de 1960; T.V. de agosto - de 1960 a julio de 1962; T.VI de agosto de 1962 a julio de - 1964; T.VII de agosto de 1964 a julio de 1966; T.VIII de agosto de 1966 a marzo de 1968.

ESTUDIO POLITICOS # 13-14. Enero-junio de 1978. México. Centro de Estudios Políticos de la F.C.P. y S. UNAM, 1979.

LA CULTURA EN MEXICO. Suplemento de SIEMPRE! México. Abril 27 de 1979. No. 894.

PROBLEMAS AGRICOLAS E INDUSTRIALES DE MEXICO. México. Volumen II, número 3-4. Octubre-diciembre 1950.

PROBLEMAS AGRICOLAS E INDUSTRIALES DE MEXICO. México. Volumen V, número 2. Abril-junio 1953.

ENTREVISTAS DEL ARCHIVO DE LA PALABRA DEL INSTITUTO NACIONAL-DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA. (Realizadas por Alicia Oliviero, - Laura Espejel y Salvador Rueda).

- 1.- COPADO VDA. DE REYES, IRENE. (PHO-Z/1/10).
- 2.- CHAVEZ REYES, NICOLAS. (PHO-Z/1/17).
- 3.- FLORES VDA. DE BOLAÑOS, JULIANA. (PHO-Z/1/19).
- 4.- PARIENTE A., AGAPITO. (PHO-Z/1/17).
- 5.- PEÑA VDA. DE FUENTES, IGNACIA. (PHO-Z/1/18).

- 6.- REYES, NORBERTO. (PHO-Z/1/22).
- 7.- ROMERO ACEVEDO, WENCESLAO. (PHO-Z/1/23).
- 8.- ROSS CASANOVA, ALFONSO. (PHO-Z/1/16).
- 9.- SALDAÑA DIAZ, JESUS. (PHO-Z/1/11).
- 10.- ESTRADA CAJIGAL, VICENTE. (PHO-C/4/12).
- 11.- GUIZAR OCEGUERA, JOSE. (PHO-C/4/5).
- 12.- JIMENEZ MORENO, WIGBERTO. (PHO-C/4/2).
- 13.- LEON, LUIS. (PHO-C/4/3).
- 14.- VALLE, SOFIA DEL. (PHO-C/4/1).
- 15.- SAENZ ARRIAGA, JOAQUIN. (PHO-C/4/4).
- 16.- ABUNDES G., PORFIRIO. (PHO-Z/1/51).
- 17.- DE LA LUZ MENDOZA Y COSTILLA, CARLOS. (PHO-Z/1/67).
- 18.- GARCIA, TELESFORO. (PHO-Z/1/50).
- 19.- LINARES CHAVEZ, JOEL (PHO-Z/1/73).
- 20.- PLACENCIA, PEDRO. (PHO-Z/1/62).
- 21.- CAMPOS J., CRUZ. (PHO-C/4/8).
- 22.- GUTIERREZ GUTIERREZ, JOSE. (PHO-C/4/10).
- 23.- JIMENEZ, ZALATIEL. (PHO-C/4/6).
- 24.- QUEZADA IBARRA, EFREN. (PHO-C/4/15).
- 25.- PORTES GIL, EMILIO. (PHO-C/4/16).
- 26.- TORRES CASAMATA, JUAN. (PHO-C/4/14).
- 27.- GONZALEZ GUTIERREZ, AVELINO. (Esta entrevista no pertenece al Archivo de la Palabra. Fue realizada por mí el 28 de junio de 1980).