

La Cristiada: *Homo Sacer*, Nacionalismo y Violencia Institucional en Torno a la Guerra Santa en México

La Cristiada: Homo Sacer, Nationalism and Institutionalized
Violence in the Mexican Holy War*

Gerardo Gómez Michel**

⟨Abstract⟩

In this paper we make some reflections on the Cristero conflict from two lines of analysis: first, following the concept of 'law-positing' that Walter Benjamin uses to critique the modern State monopoly on violence, we review how the new revolutionary state implement a state of emergency which aims to impose its hegemony over the Church and to settle once and for all the question of what institution will hold the "paternal rights" on the people in post-revolutionary Mexico. In the second line of analysis the state of emergency leads us to analyze the concept developed by Giorgio Agamben homo sacer in relation to the Cristero fighters who, in the spiritual vacuum that caused the cessation of public worship by the Church, choose to self-sacrifice in the battlefield of

* This work was supported by the National Research Foundation of Korea Grant funded by the Korean Government(NRF-2008-362-A00003)

** HK Professor of Institute of Iberoamerican Studies at Busan University of Foreign Studies, E-mail: palinuromx@gmail.com

their Holy War.

Key Words: Cristeros, Mexican Revolution, Homo Sacer, Divine Violence, Mexican Church

Toda violencia es, como medio, poder que funda o conserva el derecho. Si no aspira a ninguno de estos dos atributos, renuncia por sí misma a toda validez. Pero de ello se desprende que toda violencia como medio, incluso en el caso más favorable se halla sometida a la problematización del derecho en general.

Walter Benjamin

I . Introducción

El agudizamiento de la crisis entre las relaciones de la Iglesia y el nuevo Estado mexicano surgido de la revolución de 1910 culmina con la llamada rebelión cristera. La Iglesia mexicana —luego de que Calles decide llevar a cabo de hecho lo que ya era una realidad en derecho: la separación legal entre Iglesia y Estado— no viendo otro camino para defender sus prerrogativas políticas, económicas y sociales opta por una ofensiva abierta en contra del gobierno revolucionario.¹ La estrategia de detener el culto en

¹ Respecto a la relación conflictiva entre Iglesia y Estado, que desde el punto de vista de Jean Meyer tiene sus raíces en las reformas borbónicas del siglo XVIII, de las cuales la expulsión de los jesuitas en 1767 es quizá la más ilustrativa del fortalecimiento que persigue el Estado para subordinar a la Iglesia, esfuerzo que

todo el país en julio de 1926 hasta que el Estado diera marcha atrás con las disposiciones que limitaban su labor e injerencia en la vida nacional, era en realidad un desafío frontal de la cúpula eclesiástica sin precedentes; un desaforado intento por revertir el proceso de hegemonía política que estaba llevando a cabo la facción de revolucionarios en el poder —encabezada por el presidente Calles— que era programáticamente anticlerical. Los generales norteños, además del desapego e incluso desprecio por la monolítica tradición católica del centro y sur del país, abogaban por una posible instauración religiosa protestante, otros, por una Iglesia mexicana cismática,²

tendrá continuación en la república naciente: “La liquidación de las órdenes religiosas emprendida por Portugal y España termina después de la independencia, entre 1820 y 1850, haciendo de la iglesia americana, para mucho tiempo, una iglesia de seglares. Ese fenómeno esencial muestra que, en la historia religiosa, el corte de la independencia no es un verdadero corte. La independencia no hace sino subrayar la gravedad de la crisis anterior y ponerla del todo de manifiesto” (1989:17). Por otro lado, Manuel Ceballos Ramírez explica que después de la derrota de los conservadores y de la Reforma de 1857, la Iglesia estaba escindida en varios grupos que buscaban adaptarse o contestar el nuevo estado de derecho: “La Iglesia, aliada al partido conservador y derrotada junto con él ese año de 1867 [con el fusilamiento del fallido emperador Maximiliano], hubo de buscar caminos alternos que le permitieran conservar, promover y recuperar su lugar en la sociedad [...] Para los católicos liberales, era posible llegar a un entendimiento pragmático entre la Iglesia y los nuevos regímenes. Para los intransigentes, la doctrina católica ofrecía una alternativa propia y ‘netamente cristiana’ que nada tenía que pedir a un sistema materialista, sensualista, racionalista y ateo como consideraban al liberalismo” (152). En este sentido, la cristiada es el punto climático —en cuanto una ofensiva religiosa militante de la Iglesia contra el Estado— de un conflicto muy complejo al interior de la nueva nación mexicana que por más de siglo y medio había visto cómo la Iglesia, de una u otra manera, se inmiscuía en la política del país a través de alianzas favorables u opositoras a la formación del Estado nacional.

2 “Plutarco Elías Calles asumió la presidencia de la república el primero de diciembre de 1924, cuando las relaciones entre la Iglesia y el Estado estaban otra vez en situación de franca tensión. La Iglesia no aceptaba las nuevas restricciones impuestas en la Constitución de 1917, y los ataques y protestas fueron de lo más comunes. En

y los más radicales —masones comprometidos— por el total desmantelamiento del catolicismo en México. Anclado en un pasado delimitado geográfica y culturalmente, el anticlericalismo mexicano, en el “momento paroxístico revolucionario exaspera y simplifica un viejo odio brutal”.³ Herederos del liberalismo reformista del siglo XIX, la gente del norte

[Me con simpatía el éxito norteamericano y el protestantismo que debe explicarlo. Si bien los anticlericales suelen ser protestantes y repiten por su cuenta toda la propaganda anglosajona contra el pasado colonial y católico de México, son con frecuencia, bajo la misma influencia norteamericana, masones. (Meyer 1973 II: 193)

Aunque ciertamente esta era la herencia político-religiosa asumida de los caudillos del norte, sería erróneo pensar que la mayoría de la población norteña compartiera el desarraigo católico o que unánimemente aceptara el protestantismo —mucho menos que formaran parte de una elitista y

este contexto, y transcurridos dos meses y medio de la admisión callista, estalló un movimiento cismático encabezado por José Joaquín Pérez Budar. Por norma general, este movimiento religioso es de los más citados en la literatura posrevolucionaria, pero curiosamente no ha sido tratado en forma detallada. Las razones son variadas: en parte porque se le considera un suceso de nula importancia, fugaz, caprichoso y un tanto folclórico, producto de las ocurrencias de un anciano sacerdote católico y de las provocaciones del propio Calles y de Luis N. Morones. Pero también es cierto que durante años, el tema de la Iglesia católica no llamó la atención de los analistas sociales, excepto para defenestrarla. Por otro lado, el movimiento cismático ha quedado empequeñecido por el levantamiento en armas casi simultáneo de los cristeros” (Ramírez, 57).

(Véase también: Meyer 1973 II: 143 y sigs.)

³ Sin duda sigue siendo el exhaustivo estudio de Jean Meyer, *La Cristiada* (1973), referente obligado en este tema. (Véase también: Miller, 1984; García Ugarte, 1995; Vázquez Parada 2001; M. González 2001; Meyer 2001 y 2004; y Arias 2002 y 2005).

hermética sociedad masona—; en todo caso se trató de una sociedad que supo manejar la tensión que estaba desatando la confrontación entre las dos cúpulas, e instrumentó una tregua no escrita que ahuyentó en buena medida el fantasma de la persecución religiosa y la consecuente rebelión.⁴

Sin pretender síntesis deterministas, es innegable que la rebelión armada en general —y no precisamente el conflicto institucional, donde están en juego profundas diferencias ideológicas— se nutre de una herencia cultural religiosa enraizada en el espíritu del mexicano. El catolicismo como religión “nacional” es una constante a través de diferentes regímenes políticos desde

⁴ Con referencia a este tema, Jean Meyer, a 30 años de la publicación de su monumental obra, rectifica de esta manera: “El tema de mi tesis era *la Cristiada*, la guerra de los cristeros; sin embargo, para entenderla, estudié el conflicto secular entre la Iglesia y el Estado. Debí haber realizado semejante extensión para los católicos que no lucharon con las armas en la mano; bien intenté el estudio del anticlericalismo y del agrarismo armado (campesinos o no) contra los cristeros. Pero para las regiones del país, el Norte y el Sureste, que no participaron en la insurgencia, me contenté con vagas afirmaciones seudosociológicas que hice mías. Así, por ejemplo, de la clásica afirmación de José Vasconcelos según la cual el Norte de México es ‘es pocho’, demasiado aculturado por los Estados Unidos y el protestantismo yanqui, o de que México termina en el istmo de Tehuantepec y que el Sureste nunca había sido realmente evangelizado.

Un grupo de jóvenes historiadores de Chihuahua me abrió cortésmente los ojos al comunicarme el resultado de varias investigaciones. Tuve que hacer mi ‘mea culpa’ y rectificar: la ausencia de Chihuahua y del Norte, en general, no se debe, como lo afirmé a la ligera, al hecho de que no era católico, sino a la existencia de un catolicismo moderno, organizado en asociaciones movilizadas para la lucha cívica, capaz de ‘perforar’ el Congreso y el gobierno local con diputados ‘revolucionarios’ pero católicos de hecho que pudieron pactar con el obispo local la no aplicación de la ley Calles.

Eso explica que Chihuahua, quien tenía preparado un fuerte movimiento armado apoyado por antiguos villistas, no se haya levantado: después del pacto logrado con el gobernador, el obispo prohibió, bajo amenaza de excomunión, la lucha armada. Sonora, Coahuila, San Luis, Nuevo León tuvieron una historia semejante” (2004, 7).

la Colonia, “En un país como México la religión pertenece a la cultura de un pueblo y la modela; para mucha gente es una garantía de sobrevivencia mental, de dignidad, de esperanza contra todo. Puede ser elemento de identidad tanto étnica como nacional y una forma de patriotismo” (Meyer 2002, 13-14). Se trata aquí de un nacionalismo sin programa político, y por lo mismo en contra de cualquier programa político que intente privar a la gente de un asidero espiritual que finalmente proporciona elementos identitarios. Eso que los hace parte de esa *comunidad imaginada*⁵ que es el México independiente, por la que lucharon con el estandarte de la virgen de Guadalupe y la bandera tricolor en la mano.

Los cristeros nunca pensaron en tomar el poder y ser el Estado. Mediocrementemente instruidos en la historia de México como en la de la Iglesia, es decir, en los acontecimientos pasados, inventan por eso con libertad el presente y se permiten el lujo de cometer imprudencias.

A su manera eran nacionalistas y patriotas y manifestaban su fe en México y en la Cristiandad. Eso fue todo el misterio. (Meyer 2002, 23-24)

Un misterio por demás complejo en el que esa mezcla de patriotismo, religiosidad y violencia, que no sólo permeó las zonas rurales —ciertamente las principales protagonistas del conflicto armado—, sino que tuvo cabida en el corazón de miles de mexicanos sin distinción de género, edad o posición social, en la ciudad y el campo.⁶

5 (Véase: Anderson, 1983)

6 Mucho menos estudiado, el papel de la mujeres durante el conflicto fue el de un importantísimo soporte moral —incluso un agujón en ciertos momentos— en la lucha en contra del gobierno, de la Ley Calles y de sus brazos armados. Testimonios de la

En este trabajo se hacen algunas reflexiones acerca del conflicto cristero en relación con dos líneas de análisis: por un lado, a la luz del concepto de violencia fundadora y conservadora de derecho que desarrolló Walter Benjamin en torno al monopolio del uso de la fuerza en los estados modernos, se revisa de qué manera el nuevo Estado revolucionario aplicará un estado de excepción que tiene como objetivo imponer su hegemonía sobre la Iglesia y de paso zanjar de una vez por todas la cuestión de cuál será la institución que ostente la “paternidad” en el México posrevolucionario. En segundo lugar, dicho estado de excepción nos lleva a analizar el concepto desarrollado por Giorgio Agamben del *homo sacer* (o la circunstancia de *nuda vida* como también la llama el autor) en relación con los combatientes cristeros, quienes en el vacío espiritual que provocó el cese del culto por parte de la Iglesia optan por el sacrificio en el campo de batalla de la guerra santa. No obstante, frente a los arreglos entre la Iglesia y el Estado que pusieron fin a la rebelión oficialmente, algunos

época hablan de improvisadas líneas femeninas de infantería civil arrojándose en contra de la tropa. A este respecto, Barbara Miller refiere la siguiente escena: “The first confrontation with government troops occurred at the Church of the Sacred Family in la Colonia Roma, a wealthy section of México City. Under the pretext that foreign priests were officiating there, the government ordered its closing. When the soldiers arrived at the church, members of the UDC and group of Servants of St. Zita blocked the entrance. Refusing to leave at the soldiers’ command, the women were attacked with waterhoses. Not to be denied, they rose from the ground and advanced upon the soldiers with rocks. The cavalry was brought in and charged the women until they finally dispersed. One hour later a feminine army of five thousand marched to the palace of the secretary of the governor, asking to meet the minister, Colonel Tejada. Their request was denied and the cruel scene was reenacted. Joining his soldiers, Police Inspector General Roberto Cruz lashed out with his whip at some of the most prominent women of México” (Miller 309-310). (Véase también: M. González 60-66).

cristeros que no aceptaron el llamado *modus vivendi* pactado, extreman su condición de homo sacer al estar ahora incluso alejados de la reivindicación que la religión católica les prometía durante el conflicto. El corolario de este conflicto que marca el final definitivo de la etapa armada que precedió al nuevo orden nacional fue que el Estado revolucionario impuso su hegemonía, no sólo ante la Iglesia —que le disputaba la posición de fundadora identitaria del mexicano poscolonial con los mitos de la virgen de Guadalupe y el cura Hidalgo—, sino que logró además instituir el nuevo y poderoso mito de la Revolución como base de la construcción nacional del siglo XX en México.

Pero cabe preguntarse: ¿Qué realmente orilló a los exacerbados católicos mexicanos a pasar de la resistencia civil —más o menos violenta en ocasiones— a embarcarse en una guerra santa contra el Estado revolucionario? Si dudamos de la explicación facilista —por otra parte ideológicamente retorcida y denigratoria en relación con los rebeldes “de a pie”— que pinta un escenario de corrupción eclesiástica aliada de una trasnochada clase terrateniente que empuja a una masa alienada de campesinos ignorantes y fanáticos a tomar el camino de las armas y el martirio en un intento por recuperar los privilegios del *ancien régime* (porfirismo), habría que tomar en cuenta, además de la larga pugna entre Iglesia y Estado con todas sus encrucijadas políticas e ideológicas, que la estrategia eclesiástica de detener el culto en todo el país —aunada a la intransigencia del gobierno de Calles que seguía clausurando templos, conventos y colegios confesionales— provocó la angustia del pueblo mexicano que de pronto se ve desvalido espiritualmente, sumido en una atmósfera casi apocalíptica desde su visión

cultural-religiosa del mundo.⁷

II. Sobre el concepto del *homo sacer* y el estado de excepción

El pensamiento de Giorgio Agamben indudablemente tiene como precedente (incluso como base, cuando menos en referencia a su libro *Homo Sacer*) el pensamiento de Walter Benjamin, especialmente las ideas vertidas en el ensayo “Para una crítica de la violencia”. En dicho texto, las nociones de violencia y soberanía están explícitamente ligadas al ejercicio del poder por parte del Estado moderno (el Soberano actual), en tanto poder discrecional con facultades impositivas sobre los ciudadanos, y más aún, en relación con la posibilidad de ejercer “la fuerza de la ley” sobre los cuerpos de aquellos, incluso —aparentemente— violando las reglas que la ley misma impone como “norma”, en tanto la ley misma se ve amenazada por el ejercicio de una violencia fuera de la ley, en otras palabras, la violencia que no es

7 “Se ha querido ver en esta guerra un movimiento de tipo salazarista o franquista, anunciador del sinarquismo, variedad mexicana del fascismo; una tentativa contrarrevolucionaria dirigida por la Iglesia, los grandes propietarios y la pequeña burguesía reaccionaria [...] La desconfianza, el odio, la condescendencia de los marxistas respecto a ellos [los cristeros] podría ser tres veces ideológica: porque pertenecen al arsenal histórico de la derecha, porque son católicos, porque fueron capaces de obrar por propia iniciativa [...] Aquellos de los que con demasiada frecuencia se pretende creer que tienen el cerebro vacío y de quienes se asimila el silencio a la idiotez supieron distinguir entre César y Dios. Fue la Iglesia la que optó por suspender el culto (no los sacramentos), fue César quien contestó impidiéndoles distribuir los sacramentos, y el pueblo, separado de la raíz de vida, se dio el sacramento global, el del sacrificio sangriento” (Meyer 1973, I: 385-386).

ejercida directamente por el Estado (Benjamin 1996, 239). El estado de excepción es por lo tanto el punto de confluencia de estas características que conllevan a la paradoja —como constantemente expone Agamben— de la posibilidad de estar dentro y fuera de la ley que caracteriza al poder soberano, que ya es en principio, un ejercicio de la violencia, o un ejercicio que “violenta” la ley, dentro de los márgenes que la ley misma prescribe (Agamben 15 y sigs.).

El proceso de constitución de la ley en un nuevo orden y la continuidad de ese orden ya constituido, en el texto de Agamben es analizado desde la puesta en juego de dos conceptos que proporcionan nuevos paradigmas para explicar el funcionamiento del estado de excepción: la potencialidad y la actualidad del poder —conceptos que retoma Agamben de Aristóteles. Como hemos dicho, Agamben tiene claro la problemática dialéctica del proceso de constituir y preservar la ley —que sería la paradoja de los movimientos revolucionarios victoriosos en última instancia—, sin embargo, lo importante en su análisis es poner al descubierto como en el ejercicio del poder soberano estas categorías entran en juego como una forma de inclusión en la exclusión del estado de excepción. Es decir, el Estado, la ley, no tiene que *actuar* para que las consecuencias jurídicas de la prohibición sean actuales, es la *potencialidad* de la prohibición (exclusión), y mejor dicho, del castigo (inclusión) lo que subsume a los sujetos bajo el poder soberano. En otras palabras, no es necesario —aunque tanto Benjamin como Agamben advierten que cada vez es más frecuente— que se decrete el estado de excepción donde los derechos individuales que consagran la vida pura serían abolidos, sino que la potencialidad que tiene

el soberano de decretar ese estado de excepción a su arbitrio es lo que hace que sea permanente, actual, y por ende, que la vida pura esté en todo momento sujeta a la politización estatal. La excepción es entonces la regla, y crea un espacio (de ejercicio de la violencia) donde el poder soberano no responde a la dialéctica del proceso de constituir y preservar la ley a partir de la violencia, sino que la violencia soberana preserva la ley al suspenderla, y al mismo tiempo, la constituye al mantenerse fuera de ella misma.

De alguna manera podemos decir que mientras Benjamin se ocupa del proceso de instauración y preservación del nuevo orden a partir de la violencia, Agamben por su lado se aleja casi totalmente de la esfera de la instauración del nuevo orden, y analiza la articulación de la compleja maquinaria del orden jurídico del poder soberano ya constituido. Esta maquinaria jurídica, como ampliamente lo demuestra Agamben, tiene un horizonte más lejano y curiosamente llega a su punto culminante con la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, momento histórico que si bien eleva la condición de vida pura a un status constitucional, al mismo tiempo le sirve al Estado soberano para incluir en el ámbito de la política estatal lo que hasta cierto punto estaba consagrado al espacio doméstico fuera de la polis. Aún más, esta inclusión dentro del ámbito constitucional —la ley y sus prohibiciones universales dentro del estado—, es una forma de exclusión en la que nadie, bajo ninguna circunstancia, puede ya escapar de la “culpa” inherente a cualquier prohibición (Agamben, 16). De ahí que a partir de una exclusión (la prohibición legal) incluye a todos los sujetos —ciudadanos en todo momento— y los transforma o articula en objetos

posibles de ser condenados y castigados en el estado de excepción que el soberano puede decretar gracias al arbitrio que, constitucionalmente también, le es conferido. La violencia, por otro lado, subyace a las dos circunstancias.

III. Del vacío espiritual al sacrificio

La victoria de la Revolución —victoria de una fracción de los revolucionarios— impuso un nuevo orden nacional. La promulgación de la Constitución de 1917 sella esa victoria y cierra, cuando menos *legalmente*, el proceso violento de instauración de la ley, la nueva ley, que rige al país desde entonces. La lucha armada iniciada en 1910 es el punto de instauración violenta, y después de 1917, se inicia el de la preservación violenta del nuevo orden. Quiero decir, por un lado, a la etapa histórica de la cristiada corresponde el momento de superación del proceso de instauración de la ley y el paso a la preservación violenta de la misma incluso a través del estado de excepción. De hecho, podríamos decir que lo que logran los rebeldes es poner a prueba esa estructura y demostrar su terrible eficacia en relación con los cuerpos politizados expuestos en toda la crudeza de su condición sacra —en los términos que Agamben expone. Por otra parte, las características tan peculiares del conflicto: el fanatismo religioso, la exacerbación desde el púlpito, la movilización de masas populares, un ejército “divino” frente a la ley del hombre, el martirio asumido, la violencia indiscriminada por ambos bandos, la ausencia real de conexión entre la cúpula eclesiástica con su particular agenda política y los fines últimos de la

base rebelde, entre muchas otras circunstancias, nos hacen retomar el concepto —ambiguo si se quiere— de la violencia divina que propone Benjamin.⁸ ¿Qué es sino violencia divina, en esos términos, el motor de una masa popular que lo único que anhela es adorar a Cristo sin restricciones “legales” por el bien de su salud espiritual?—derecho que, por otra parte, nunca fue amenazado realmente por la ley, sino en todo caso delimitado jurídicamente.⁹ ¿Qué es sino un mesianismo “alucinado” lo que mueve a los cristeros, de nuevo, más allá de la Iglesia y su dogma, para intentar abolir el poder soberano, sin que hubiera, cuando menos de parte

8 Hablando sobre las diferencias entre ‘violencia mítica’ (fundadora de derecho, como la Revolución en este caso) y ‘violencia divina’, Benjamin explica lo siguiente: “Es que la dominación del derecho sobre el ser viviente no trasciende la mera vida. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre aquélla, en su propio nombre, mientras que la pura violencia divina lo es sobre todo lo viviente y por amor a lo vivo. Aquélla exige sacrificios, ésta los acepta.

9 Comentando acerca de la circunstancia legal que precedía a las reformas en materia de religión llevadas a cabo por la administración salinista en 1992, Gerardo de la Concha expone: “Salvo que las consecuencias del proceso de secularización pudieran ser imaginadas como algo intencional provocado por la existencia de determinadas leyes, las instituciones o políticas, la realidad es que al principio de libertad religiosa, en su contenido de libertad de creencia y de culto, no le afectaba en México ningún ataque, ni tenía enemigos reales, sino los mismos que la religión genera en su práctica deformada: su desvirtuación, su descomposición sectaria, su crisis ante un mundo secularizado, en el cual la religión se devalúa y ella misma se vulgariza, se falsifica, se inhabilita en su misión profunda.

Pero entonces, ¿qué se discutía hasta antes de la reforma constitucional? No un problema religioso, pues el enfoque básicamente era en torno de la restricción o incluso la ausencia de los derechos profanos de la Iglesia. Una serie de reivindicaciones organizaban el sustrato de las presiones, la negociación, la disputa y el debate: el voto para los ministros de culto; el reconocimiento a la personalidad jurídica de la Iglesia como entidad corporativa; la modificación de las normas que en el artículo 130 constitucional eran la acotación de antiguas pugnas” (De la Concha 16-7).

de la masa guerrillera, el objetivo de imponer un nuevo orden? Es decir, el intento fascinado de los rebeldes por alcanzar un *absoluto* que de alguna manera está contenido en esa consigna repetida con devoción suicida: “¡Viva Cristo Rey!”

En este sentido, son reveladores los testimonios de la época que rememoran el día en que habría de suspenderse el culto, el 31 de julio de 1926:

‘El pueblo estaba de luto, se acabó la alegría, ya no había bienestar ni tranquilidad, el corazón se sentía oprimido y, para completar todo esto, *prohibió el gobierno la reunión en la calle* como suele suceder que se para una persona con otra, *pues esto era delito grave.*’

‘Ese día iba a haber misa solemne a las 12 de la noche, y desde que terminó el ejercicio vespertino la nave del templo era materialmente insuficiente para dar cabida a la inmensa multitud de fieles [...] *Nadie queríamos ver llegado aquel momento tan doloroso, pero Dios iba permitiendo que así fuera.* A las 11:30, las campanas, no con alegre repique, sino con lúgubre acento, llaman a misa [...] Finalmente el Padre, despojado de sus ornamentos, se arrodilló al pie del altar, con sus ojos fijos en la imagen del Señor de las Misericordias, en silencio se despidió de Él y salió confundido entre los fieles: *Cristo y su Ministro se habían ido.*’¹⁰

Para los revolucionarios estas muestras de devoción desesperada no eran más que taras de un fanatismo religioso imbuido en el pueblo por la Iglesia. Hubo en el principio un menosprecio programático por aquel sujeto integrado al sistema cultural impuesto por la religión, quien para defender

¹⁰ Testimonios: anónimo y de Cecilio Valtierra, respectivamente, citados en Meyer (1973, I: 96-97 énfasis mío).

esa integración y la identidad que obtiene de ella estaba dispuesto a movilizarse en un *Armagedón* sólo posible gracias a un largo proceso de conquista espiritual. Sin embargo, el Estado anticlerical aún estaba por atestiguar en carne propia lo que el cristianismo podía llevar a cabo en un país como México. El sentimiento de dolor iría dando paso a una convicción sacrificial llena de rabia:

‘Pero aquel día ya no había alegría, ya no había tranquilidad, el sentir era algo extraño, todos los ánimos exaltados, exclamaciones de dolor. ¡Válgame Dios! ¿Qué nos irá a suceder? Seguro el fin del mundo, decían otros, y otros terceros no saben qué es, son nuestros pecados, a lo cual todos afirmativamente decían: eso es y nada más, y se veían por todas las calles como enjambre cuando presiente la lluvia. Pues mucho asombro causaba ver a tal o cual persona que vivía retirada de los sacramentos acercarse al confesor para recibir el perdón de sus pecados, otros que vivían en amasiato pidiendo que se les uniera en matrimonio como Dios manda, cantidad de bautismos [•••] *Acababa de retirarse el padre de sus hijos, éramos huérfanos*••• quedó aquel santo lugar hecho un mar de lágrimas, en medio de tinieblas salía la gente••• repercutiendo en las bóvedas todos los ayes de dolor que salían de todas las bocas••• al salir en medio de tanta confusión tenían miedo porque gente como dondequiera hay extremosa gritaba ‘el diablo, el diablo’•••¹¹

La orfandad que experimentaron los creyentes al verse privados de la posibilidad de salvación divina —gracias a la estructura dogmática del catolicismo que ordena la intervención de ministros para otorgar los sacramentos, base de la salud espiritual cristiana-católica—, para la Iglesia

¹¹ Testimonio de Josefina Arellano citado en Meyer (1973, I: 96-97 énfasis mío).

fue singularmente “eficaz” para promover un sentimiento antigubernista en la población católica mexicana. El gobierno, por su parte, con la proscripción de derechos civiles como el de la reunión pública, prefiguraba el estado de excepción con el que defendería su derecho constitucional a imponer la ley recién instaurada por la Revolución.

Otros testimonios igualmente anticipan la violencia que estaba a punto de desatar la pugna entre dos instituciones que se estaban disputando la paternidad de la nación.¹² En Guadalajara, ese mismo día sucedía lo

12 La Iglesia, consciente de su papel (indirecto) en la movilización popular durante la guerra de Independencia, el nacimiento de la nación mexicana —recuérdese que los primeros y más venerados caudillos de esa etapa fueron sacerdotes: Hidalgo y Morelos; y a pesar de la circunstancia de que en el contexto de la guerra fueran excomulgados por la cúpula eclesiástica fiel al Rey, cuestión poco conocida o recordada por el grueso de la población, no evita la permanente veneración de los héroes, ni borra su vínculo con la Iglesia—, y de su posterior declive debido a sus desafortunadas alianzas políticas con los conservadores derrotados por el liberalismo, intentaba apuntalar su rol político en México a principios del siglo XX. Comenta Marta Eugenia García: “[L]a concepción de los católicos sobre su participación en los asuntos sociales se había transformado radicalmente desde la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII, que convocaba al pueblo católico a tomar parte activa en la construcción de la sociedad moderna. Los postulados sostenidos por León XIII tuvieron clara resonancia en la acción social desarrollada por la Iglesia en 1902 y durante el maderismo, cuando se formó el partido católico y cuando la jerarquía católica decidió tomar parte activa en la construcción de una sociedad que se rigiera por los principios católicos. El plan de la Iglesia para “cristianizar” la sociedad mexicana estaba claramente definido en 1913. Sin embargo, el asesinato del presidente Madero y el inicio de la Revolución constitucionalista contra el usurpador Victoriano Huerta frustraron sus proyectos” (García 132). (Para una revisión del activismo político y social de la Iglesia de finales del siglo XIX hasta la década del 30, véase: Ceballos, 151 y sigs.). En cuanto a la formación del discurso “fundador” revolucionario, Manuel Valenzuela expone: “A mediados de la segunda década de este siglo, Manuel Gamio retomó la discusión sobre la nación y el proyecto nacional, afirmando que *le correspondía a los revolucionarios hacer surgir*

siguiente:

Que íbamos saliendo de rezar nuestra misa [...] y pasando por ahí el inspector se rió de nosotros y dijo: 'Ora viejas mitoterías, nada más les gusta andar haciendo grandes los chismes'. Y para que le alargó el cuento [...] En un decir Jesús, lo rodeamos y, con la ayuda de algunos muchachos que se le echaron encima y le quitaron la pistola, lo tiramos boca arriba a media calle. ¡Ay pastorcita! Lo hubiera visto lo rabioso que se puso [...] Luego le dijimos que gritara ¡Viva Cristo Rey! Y por nada quería, antes se le desataba su boca de infierno diciendo groserías y medias. Él se lo buscó. Luego fue el comenzar a golpearlo y, oyendo alguna de nosotras que decía blasfemias cuando le dijimos si quería un padre, porque se iba a morir repentinamente, pos agarramos entre varias una piedra muy grande y se la dejamos caer en la cabeza. A eso que el pobrecillo estaba echando el alma, llegaron los bomberos [...] echaban agua por donde quiera y el pobre difunto bañado, bañado estaba ahí en media calle, con la cabeza aplastada. (Navarrete, 106-107)¹³

Si se quiere, incluso se puede leer el desarrollo de un terrible guion melodramático en el fondo del conflicto. Una lucha de símbolos y mitos

la nueva patria ('de hierro y bronce confundidos'), remover los impulsos nacionalistas y las ideas que generan la patria [...]

El periodo de la posguerra no había logrado la consolidación de una 'cultura nacional', pero presenta cambios fundamentales que apuntan hacia allá. A partir de la configuración vertical de organizaciones, se impulsó el control de los diferentes sectores sociales; de esta manera se constituyó el Partido Nacional Revolucionario (PNR) en 1928, y posteriormente, durante el gobierno de Calles, se fundó la Confederación Regional de Obreros de México y el PNR cambió a Partido de la Revolución Mexicana (PRM) (Valenzuela 1999, 84-5 énfasis mío).

13 (Citado en: M. González, 62).

fundadores. La nación, madre de todos los mexicanos, era disputada como legítima “esposa” por las dos instituciones más paternalistas de México – machismo incluido. Los hijos de la nación mexicana, de pronto, quedaban ante la disyuntiva de perder la paternidad espiritual de la Iglesia, su relación filial con Cristo, o de optar por el parricidio de ese padre putativo –rol asumido por los revolucionarios triunfantes– que buscaba ejecutar los derechos de patria potestad orquestados en el congreso constitucionalista de 1917.¹⁴

Sobre todo, el gobierno revolucionario buscaba desembarazarse del “perverso” amancebamiento entre Iglesia y Estado, lo que veían como un legado despreciable del antiguo régimen porfirista, y peor aún, como una traición luego de la alianza de la Iglesia con el usurpador Huerta. Para la mayoría católica, la lucha frontal entre las instituciones provocaba angustia ante la orfandad espiritual y al mismo tiempo fermentaba un profundo estado de frustración y rabia. La suspensión del culto público por parte de la Iglesia y la prohibición estatal de cualquier oficio religioso privado, llevó la situación al desencadenamiento de una revuelta armada que en poco tiempo se convirtió en un escenario fuera de control para la Iglesia y el Estado que no estaban dispuestos a negociar en esta primera etapa. Luego de que ambas partes toman conciencia de que lo que menos necesita el país es una nueva revolución, a pocos años de haber conseguido una paz nacional frágil después de la guerra civil de 1910, finalmente pactan en

14 En este sentido, no resulta sorpresivo el uso del término “papá gobierno” para referirse al Estado, tan común en la jerga popular mexicana. Podría argüirse que la herencia del Estado colonial hispánico, programáticamente paternalista, se opone a un término más relajado en la cultura anglosajona, donde el Estado no es el “papá” de los ciudadanos, sino un tangencial “Uncle Sam”.

1929 y se desarma a los cristeros.

IV. El pacto institucional y la instauración del marco de contención

El llamado *modus vivendi*¹⁵ establecido después de los arreglos de 1929 pone de manifiesto lo que había estado en juego durante el conflicto armado: el Estado estaba decidido a mantener la ley constitucional que lo legitimaba y a monopolizar el uso de la violencia. El discurso detrás de esta instauración sería el de la Revolución de 1910: esa violencia mítica fundadora y legitimadora —al mismo tiempo sangrienta— de la que hablaba Benjamin al final de su ensayo (249). La Iglesia, por su parte, intentó influir en la configuración de la ley, en su modificación y adecuación según sus intereses institucionales. El uso de la violencia no era su primera opción en esta lucha, pero sí representaba una demostración de poder y ciertamente un desafío al monopolio del Estado en relación con la ley y el uso de la fuerza. Me he referido a esta lucha como el intento de ambas instituciones por hacerse con la paternidad de la nación. El sentido

15 "El *modus vivendi* es el singular tipo de relaciones oficiosas que se instituyeron entre las instancias gubernamentales y clericales, a partir de los llamados arreglos de junio de 1929. Para la jerarquía de la Iglesia católica éste implicó: a) la renuncia a apoyar —o a dejar que prosperara— la vía de las armas; b) la recuperación de una estrategia política de largo plazo, al retomar el lugar que había sido cedido a las organizaciones laicas y armadas, y c) la presentación de nuevo como frente unido. Para el gobierno, sólo la simple promesa de no aplicar la ley, manteniendo intactos los artículos anticlericales como *espada de Damocles*. Todo esto bajo un régimen legal de no reconocimiento jurídico de la(s) iglesia(s)" (M. González, 292).

último de esta paternidad sería la del control a partir de un dogma institucional trascendente —laico o religioso— que sirviera de *marco de contención* a la vida institucionalizada de los mexicanos.¹⁶ Los arreglos de 1929, y el consiguiente *modus vivendi*, fueron el sello triple de esa etapa. Por un lado confirmaba la hegemonía del Estado —frágil quizá en ese momento, pero circunstancia de la que aprendería lo suficiente como para consolidar su dominio en las siguientes décadas—; confirmaba además que la cúpula eclesiástica estaba igualmente deseosa de mantener el marco de contención sobre la sociedad, incluso quedando en segundo plano dentro

16 Además del marco teórico aplicado en este trabajo (Benjamin y Agamben) me parecen esclarecedoras algunas precisiones y sugerencias a la aplicación de este marco de parte de Hermann Herlinghaus, por ejemplo, su énfasis en la importancia de conceptos como *guilt*, *atonement*, *affective marginalities*, *containment*, entre otros, para exponer lo que él llama “war on affect”, en relación con mecanismos modernos de control de la sociedad: “The ‘living, innocent and unhappy,’ and yet guilty, were those who were granted ‘only the benefits of natural liberty,’ without civil rights. In other words, the problem of the original construction, or appropriation of guilt through the sphere of law is inherent in Benjamin’s early thinking. If ‘law-positing’ force finds a main conceptual figure in ‘mythic violence,’ then we can assume that law, as does religion, reinvents transcendence by making it immanent to define a practical —psycho-physiological— canon of obedience and fulfillment [...] What follows from this is an intricate dimension of *containment*. It embraces the powers that make foundational violence invisible (mythic violence becomes mystical), or create the illusion that ‘law-positing’ force is held under control. Law-preserving force ensures the ‘mystical’ spell of authority whose real power resides in its capacity to guarantee affective attachment. What becomes palpable in Benjamin is a daunting map that spans violence, law, and the underestimated concept of guilt, into which I have now introduced the idea of affective *containment* (Herlinghaus 22 énfasis mio). Por mi parte, tomo de estas precisiones especialmente el sentido del término *containment* expuesto en este trabajo como el “marco de contención” de las instituciones, es decir, como el fin último del dogma eclesiástico o la ley estatal con los que se mantiene a la sociedad dentro del orden soberano.

del juego del poder en México; por último, instaló definitivamente el dogma revolucionario oficialmente, y católico extraoficialmente.

Aquellos fuera del dogma, religioso o laico, quedarían expuestos a la inclusión forzada dentro del mismo, sólo que a partir de su exclusión. La prohibición a ejercer cualquier tipo de violencia en contra del pacto —la ley constitucional— dejaba a los cristeros en su condición de *homo sacer* a merced de un recurso último de contención: el estado de excepción. En este sentido, se trata de este derecho recién institucionalizado el que intenta mantener el Estado —violentamente— y que lo lleva a asumir como una *amenaza* a ese derecho mismo la violencia que instrumentó la Iglesia desde el púlpito exacerbando el ánimo de los fieles al credo cristiano en México. Sin embargo, más allá de la relación conflictiva de las instituciones habría que puntualizar —siguiendo el pensamiento de Benjamin— que éstas tienen una misma estructura de contención en relación con la sociedad, y por ende, que produce en el sujeto una *culpa inherente* a su condición de creyente o ciudadano.

Como he mencionado, en la encrucijada del conflicto entre la Iglesia y el Estado, el mexicano quedaba ante una disyuntiva que provocaba ansiedad y angustia. Por un lado, negar a la Iglesia significaba cargar con la pesada culpa del pecado original sin recurso a redención alguna, por el otro, la culpa de la ilegalidad los condenaba a la persecución y al castigo jurídico. En este estado de *victa pura*, los cristeros estaban a merced de la violencia institucional y su salida, en el clímax de la rebelión, al parecer los llevó a la decisión extrema del sacrificio y el martirio mesiánico como única forma de agencia ante la contención del derecho constitucional. En medio del

brutal estado de excepción, los rebeldes lograron articular un discurso propio —signado por una gramática de sangre y muerte, de sacrificio y redención— en el que los fines justificaban los medios de una “violencia divina” que en última instancia no buscaba imponer un nuevo derecho, sino simplemente, librarse de la culpa que les era asignada. De alguna manera, esta estrategia anulaba la contención religiosa inscrita en el “No matarás” de los mandamientos, y, por otra parte, ya que sus fines estaban más allá de cualquier institución terrenal, negaba igualmente la validez del derecho estatal. La naturaleza de los fines que perseguían —totalmente “justos” desde su punto de vista— no quiere decir que la violencia que ejercieran fuera menos brutal; mucho menos evitó que la violencia del Estado que los aplastó finalmente reconociera en ellos nada más que la vida pura que había intentado salirse del marco de contención nacional pactado por los revolucionarios vencedores, marco de contención al que la Iglesia terminó inscribiéndose en 1929, muy a su pesar.¹⁷

17 Después de los arreglos, quedó de manifiesto la naturaleza del pacto de contención y la condición de homo sacer —culpable y excluido del orden establecido— de los combatientes cristeros. “El caso de José Verduzco Bejarano expresa el sentimiento de derrota de quienes se vieron obligados a entregar las armas, sin estar convencidos, por obediencia a la Iglesia. Para ellos la reintegración a la vida cotidiana fue muy difícil y llena de incomprensiones. Dice: ‘cuando ya terminamos, cuando fuimos a entregar las armas, nos sentimos humillados, que habíamos perdido. No llegamos hasta donde era nuestra ilusión de llegar: a tratar de pactar con el gobierno; no de soñar de ser gobierno, pero llegamos a soñar que por nuestra influencia, por nuestra fuerza, el gobierno entonces respetaría a nuestro pueblo...’

En seguida, como nos quedamos sin armas, sin defensa... ¡si la misma gente que antes nos llamaba amigos nos vio con indiferencia!, ¡no nos estimó ningún sacrificio!, algunos decían: ‘bueno, pues se acabaron los rateros’. Todo eso es humillante” (Vázquez Parada, 179-80). Aún más extremo es el caso de los ex-combatientes que fueron perseguidos extraoficialmente —cazados literalmente— y asesinados por el

V. Conclusiones

Pretender explicar la motivación última del “sacrificio” de los rebeldes cristeros implicaría un reduccionismo absurdo. Las implicaciones ontológicas, metafísicas y políticas, no bien se comenzara este objetivo, acabarían por complicarse con múltiples variantes de tipo regional, social y cultural que desquiciarían cualquier hipótesis y la convertirían en una falacia determinista más bien simple e impertinente. No es raro entonces encontrar que los acercamientos serios a esta cuestión han optado por un análisis descriptivo-histórico del desarrollo del conflicto armado.

Por otra parte, creo que no es descabellado pensar que si bien nominalmente el atributo de guerra santa se le adjudica a la facción combatiente católica, es interesante plantear la respuesta del gobierno como una forma laica de “cruzada” institucional. A la larga tradición cristiana en México se le une en el siglo XX un no menos omnipotente mito ideológico: la Revolución. Así, el país complementa culturalmente su identidad sacrificial con la figura de otro altar propiciatorio, el de la guerra de 1910. Si Cristo había ofrecido su cuerpo en sacrificio hacia dos mil años, la clase política que promulgó la “sagrada” Constitución de 1917, no dejaría de presentar a los revolucionarios muertos como mártires nacionales sacrificados, a su vez, por salvar a la nación y a su pueblo. Si bien estos

Estado aún después del armisticio. Principalmente se trató de quienes fueron cabecillas durante la rebelión armada, y a quienes les fue extendido el estado de excepción ya que para el gobierno representaban una amenaza latente que preferían acabar de una vez por todas (Véase Meyer 1973, I, especialmente el apartado “El ‘modus moriendi’”, 344 y sigs.).

dos milenarismos podrían haber convivido pacíficamente en el escenario cultural y político mexicano de principios de siglo XX —como había sucedido durante el periodo de la paz porfiriana— tuvo por razones de lucha de poder el corolario que se ha venido analizando. La guerra santa, entonces, dio paso a la violencia de los radicalismos fanáticos de ambos bandos quienes asumieron que sus fines eran los legítimos. En este sentido, el presidente Calles respondía a las declaraciones de la Iglesia de este modo:

Y si apoyándose en hechos falsos, los [...] obispos que firman la pastoral dicen que no pueden tolerar vejaciones a los principios relativos a la constitución de la Iglesia, no vemos por qué pueden extrañarse, en buena lógica, de que nos suceda lo mismo a nosotros al no estar dispuestos a tolerar vejaciones a los principios relativos a la Constitución de la República [...] Para ellos no hay sino las sanciones y represiones a que las leyes obligan cuando, abandonando su campo único de acción: el de las conciencias de los católicos, tratan de invadir e invaden esferas de la política y de gobierno y provocan movimientos de desorden, e incitan velada o claramente, a la rebeldía. (en M. González, 57)

Sin embargo, lo que parece ser una simple afirmación jurídica —el apego a la Constitución—, en la hora amarga del enfrentamiento armado se convirtió en una guerra de símbolos que recuerda la terrible cruzada espiritual de los curas evangelistas de principios de la Conquista, en la que el derribamiento de los “ídolos” prehispánicos serviría de base al nuevo edificio religioso de la cristianización forzada.

En este escenario de guerra fundamentalista entre las instituciones no hay

que olvidar que en la práctica, la devoción de muchos de los combatientes cristeros estaba siguiendo una tradición que desde hacía más de 400 años les había inculcado ante todo que el primer mandamiento divino es el de “*Amarás a Dios por sobre todas las cosas*”, incluso cuando en este caso entrara en conflicto con aquél otro pilar del Decálogo, el “*No matarás*”. Esta continuidad religiosa y espiritual de siglos se simplificaba en el pensamiento de muchos cristeros que veían en el catolicismo la única forma justa de guiar sus vidas dentro del marco nacional.

Para muchos de los rebeldes cristeros sobrevivientes, incluso muchos años después, tomar las armas por supuesto que valía la pena. Es común que estas posturas no cuestionen la doctrina ni las consecuencias de la guerra; se afirma simple y sencillamente que La Cristiada, *pues sí fue buena, porque los de la Cristiada eran Católicos*.¹⁸ Quienes justifican así la Cristiada, siguen expresándose con los mismos argumentos emitidos en 1926. La idea del martirio, del sacrificio, de entregar la vida para defender la religión y la Iglesia como medio eficaz para la salvación, como un privilegio y una prueba de fe, sigue siendo parte de la visión católica mexicana del mundo en el fin del milenio. (Vázquez Parada,185)

La Iglesia católica y su doctrina representaba para los cristeros la validez de un sistema cultural hegemónico en México que soporta muchos de los rasgos de identidad a los que buena parte de la sociedad —hasta nuestros días— sigue acudiendo para sentirse parte de esa comunidad imaginada. Sin embargo, al final de la cristiada, los combatientes que buscaban reivindicar la posición de la Iglesia ante el Estado y reafirmar así la

18 Testimonio de José Abundis citado en Vázquez Parada (185 y sigs.)

devoción cristiana como cemento de la identidad de la nación mexicana vieron con angustia que la Iglesia aceptaba el nuevo orden y los llamaba al desarme incondicional.

Algunos supervivientes —esos que estaban hechos de la materia espiritual indomable que fascinó a José Revueltas y que representó de manera excepcional en su relato “Dios en la tierra”—, los que no aceptaron el orden ni el resultado de los pactos que pusieron fin a la guerra santa, porque de alguna manera una batalla así no puede terminar con un acuerdo entre el Bien y el Mal, esos, “los últimos cristeros, los compañeros de la imposible fidelidad, quince centenares” que prolongaron el acto sacrificial hasta el fin, “optaron por subir de nuevo a la sierra con la firme intención de morir en ella” (Meyer 1973, I: 383).

A pesar de la aparente derrota, la Iglesia mexicana seguiría teniendo una impresionante capacidad de adaptación y negociación con el Estado y con la sociedad —el *modus vivendi* renovado y adaptado a los avatares políticos e históricos subsiguientes. En la última década del siglo XX, aprovechando ciertas coyunturas políticas —las reformas salinistas a la Constitución,¹⁹ y el restablecimiento de las relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y la República Mexicana— la Iglesia pagaría “estratégicamente”

19 De entre los aspectos más relevantes de las reformas están a) el reconocimiento de la personalidad jurídica de las Iglesias en cuanto asociaciones civiles, b) el reconocimiento al patrimonio eclesiástico, y acaso la más relevante, c) el derecho de los ministros religiosos al voto, y a ser votados en el momento de separarse de su ministerio. Para una revisión más detallada de las reformas remítase al Boletín Informativo del Senado de la República titulado: “Las relaciones Iglesia-Estado en México, una historia de encuentro y desencuentros”:

http://www.senado.gob.mx/content/sp/memoria/content/estatico/content/boletines/boletin_25.pdf

una deuda con la sociedad católica, incorporando 25 nuevos santos mexicanos, todos ellos surgidos de las filas de los incontables mártires del conflicto cristero.

El mito del mártir cristero fue históricamente silenciado durante largos años en el discurso oficial del Estado y de la misma Iglesia, quienes intentaron borrar de la memoria colectiva el sangriento fratricidio que habían provocado. De cualquier manera, la Iglesia tuvo la paciencia política para esperar una situación más propicia, y hace unos pocos años, en el marco del primer gobierno conservador (PAN) después de setenta años de gobierno “revolucionario” (PRI), en una ceremonia sin precedentes, y con el apoyo de Roma, la Iglesia beatifica —además de las 25 canonizaciones papales—, no sólo como mártires, sino también como patriotas, a centenares de mártires cristeros olvidados por la historia; imbricando tácitamente a la Iglesia y sus feligreses en el mito nacionalista surgido de la Revolución,²⁰

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio(1998), *Homo Sacer, Sovereign Power And Bare Life*.
Trans. Daniel Heller-Roazer. Stanford: Stanford UP.
- Anderson, Benedict(1983), *Imagined communities: reflections on the origin
and spread of nationalism*. London: Verso.
- Arias Urrutia, Ángel(2002), *Cruzados de novela : las novelas de la guerra*

20 (Véase González Romero, 61 y sigs.; especialmente el apartado “El gobierno de la alternancia de Vicente Fox y el proyecto de la jerarquía católica para la nación mexicana”).

- cristera*. Pamplona, España: U de Navarra.
- Benjamin, Walter(2001), *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Trad. Roberto Blatt. Madrid: Taurus.
- Ceballos Ramírez, Manuel(1987), "Rerum Novarum en México: cuarenta años entre la conciliación y la intransigencia (1891-1931)." *Revista Mexicana de Sociología* Vol.49, No.3. pp.151-170.
- Concha, Gerardo de la,(1993), *El fin de lo sagrado. Modernidad y catolicismo en México*. México: Alebrije.
- García Ugarte, Marta Eugenia(1993), "El Estado y la Iglesia católica: balance y perspectivas de una relación." *Revista Mexicana de Sociología*, Vol.55, No.2. pp.225-242.
- González Romero, Rosamaria(2003), *La Iglesia católica y el Estado mexicano hoy*. Mérida, México: UA de Yucatán.
- Herlinghaus, Hermann(2008), *Violence without Guilt. Ethical Narratives from the Global South*. New York: Palgrave Macmillan.
- "Las relaciones Iglesia-Estado en México, una historia de encuentro y desencuentros."(2003), Boletín Informativo de la Dirección General del Archivo Histórico y Memoria Legislativa, Año III No.25. http://www.senado.gob.mx/content/sp/memoria/content/estatico/content/boletines/boletin_25.pdf (consultado en 20/05/2008).
- M. González, Fernando(2001), *Matar y morir por Cristo Rey: aspectos de la cristiada*. México: Plaza y Valdés; UNAM; Inst. de Inv. Soc.
- Meyer, Jean(1973), *La Cristiada*. 3 tomos. México: Siglo XXI.
- _____ (2002), *Tierra de cristeros ¡Viva Cristo Rey!* Guadalajara: U de G.
- Miller, Barbara.(1984), "The Role of Women in the Mexican Cristero

Rebellion: Las Señoras y Las Religiosas.” *The Americas* Vol.40, No.3,
pp.303-323.

- Navarrete, Heriberto,(1961), *Por Dios y por la patria*, México: Editorial Jus.
- Ramírez Rancaño, Mario,(2006), *El patriarca Pérez. La Iglesia católica apostólica mexicana*, México: UNAM-IIS.
- Revueltas, José,(1979), *Dios en la Tierra*, México: ERA.
- Vázquez Parada, Lourdes Celina,(2004), “La guerra cristera y los procesos de canonización en México.” en *Angeli Novi, Prácticas evangelizadoras, representaciones artísticas y construcciones del catolicismo en América (Siglos XVII-XX)*, Edit. Fernando Armas, Perú: Fondo Editorial de la Pontificia U. Católica del Perú.

<Resumen>

En este trabajo se hacen algunas reflexiones acerca del conflicto cristero en relación con dos líneas de análisis: por un lado, a la luz del concepto de violencia fundadora y conservadora de derecho, que desarrolló Walter Benjamin en torno al monopolio del uso de la fuerza en los estados modernos, se revisa de qué manera el nuevo Estado revolucionario aplicará un estado de excepción que tiene como objetivo imponer su hegemonía sobre la Iglesia y de paso zanjar de una vez por todas la cuestión de cuál será la institución que ostente la “paternidad” en el México posrevolucionario. En segundo lugar, dicho estado de excepción nos lleva a analizar el concepto desarrollado por Giorgio Agamben del homo sacer en relación con los combatientes cristeros, quienes en el vacío espiritual que provocó el cese del culto por parte de la Iglesia optan por el sacrificio en el campo de batalla de la guerra santa.

Palabras Clave: Cristeros, Revolución Mexicana, Homo Sacer,
Violencia Divina, Iglesia Mexicana

|| Submission of Manuscript: el 22 de abril de 2015

|| Manuscript accepted: el 23 de junio de 2015

|| Final manuscript: el 26 de junio de 2015