

INTRODUCCIÓN

La relación entre fe y violencia es un tema que ha marcado varios momentos de la historia del catolicismo, y ha llegado a adoptar tonalidades inéditas en muchos aspectos en el siglo XX. Concretamente, el concepto de “guerra justa”, tantas veces codificado en la teología moral de siglos anteriores sobre la base de una tradición que encuentra sus referentes fundamentales en san Agustín y en santo Tomás de Aquino, tuvo que medirse con los nuevos desafíos planteados ante las autoridades de la Iglesia y ante la conciencia de los fieles por las guerras mundiales y los exterminios masivos perpetrados por los regímenes autoritarios y totalitarios del siglo XX.

En su conjunto, las guerras que han marcado trágicamente los últimos cien años ofrecieron, sin duda, muchos motivos para una reflexión que llevó al mundo católico a redefinir el concepto mismo de *bellum iustum*, con resultados muy distintos. Entre los pilares de la doctrina tradicional sobre la guerra justa que se pusieron en cuestión radicalmente por los grandes conflictos contemporáneos —y el consiguiente desarrollo de nuevas armas cada vez más mortíferas— se encuentra, sin duda, el *iustus modus*,¹ es decir, la posibilidad de guiar la acción bélica sobre el terreno según una serie de principios y normas reconocidos (el *ius in bello*) que garantizaran una proporcionalidad en el uso de las armas por parte de los contendientes y proteger especialmente a la población civil indefensa. En este sentido, Juan XXIII, que publicó la encíclica *Pacem in terris* pocos meses después de uno de los momentos más dramáticos de la “Guerra fría” (la crisis de los misiles de Cuba), es bastante radical al afirmar que “en nuestra época, que se jacta de poseer la energía atómica, resulta un absurdo sostener que la guerra es un medio apto para resarcir el derecho violado”.² Tras esta encíclica, el magisterio pontificio

¹ Se hace referencia a la clasificación propuesta por el padre jesuita Angelo Brucculeri, quien, a partir de una síntesis de la doctrina tradicional sobre el tema, identifica los cinco principios siguientes relacionados con la guerra justa: *auctoritas principis, iusta causa, ultima ratio, recta intentio, iustus modus*. Cfr. A. Brucculeri, *Moralità della guerra*, Roma, Edizioni La Civiltà Cattolica, 1944, pp. 50-52.

² Giovanni XXIII, “*Pacem in terris*”, Ciudad del Vaticano, 11 de abril de 1963, en E. Lora y R. Simionati (eds.), *Enchiridion delle Encicliche*, vol. VII: *Giovanni XXIII-Paolo VI (1958-1978)*, Boloña, EDB, 1994, p. 443.

volvió sobre este tema con una insistencia creciente —véase la constitución conciliar *Gaudium et spes* (1965), la encíclica de Pablo VI, *Populorum progressio* (1967), y, más recientemente, las numerosas intervenciones de Juan Pablo II— con la intención de adaptar la enseñanza tradicional de la Iglesia a un contexto sociopolítico global en continua evolución.³

En la primera mitad del siglo XX, la Santa Sede pudo darse cuenta del potencial cada vez más destructivo de la guerra moderna, no sólo debido a las dos guerras mundiales, que ofrecieron pruebas impresionantes, sino también con motivo de otros conflictos, que a pesar de ser más locales planteaban con fuerza a toda la catolicidad el problema de una posible legitimación religiosa del recurso a las armas. A este respecto, la historiografía más reciente ha contrapuesto muchas veces la condena de la guerra expresada por Benedicto XV en su ya famosa “Nota de paz a las potencias beligerantes” de agosto de 1917 —que volvió a confirmar en la encíclica *Pacem Dei munus* (23 de mayo de 1920)—⁴ con la actitud expresada por la Santa Sede en la segunda mitad de los años treinta frente a la guerra ítalo-etíope y la guerra civil española,⁵ mostrando así los signos de un progresivo repliegue del magisterio de Pío XI sobre las perspectivas tradicionales de la guerra justa, que parecían haber quedado archivadas por el papa Della Chiesa (así como por pronunciamientos previos del propio Achille Ratti). Desde este punto de vista, el apoyo de Pío XI a la guerra colonial promovida por el régimen fascista en octubre de 1935, sumado al que manifestó —de manera más decidida— al alzamiento del general Francisco Franco contra la II República española, parecen adoptar los rasgos de dos ocasiones pérdidas en el camino hacia una deslegitimación general de los conflictos que se emprendió durante los años comprendidos entre las dos guerras mundiales en varios sectores de la cultura católica internacional.⁶

³ J. González Morfín, “El magisterio católico sobre la «resistencia armada a un gobierno opresor» antes y después de la guerra cristera”, en P. Valvo (ed.), *La libertà religiosa in Messico. Dalla rivoluzione alle sfide dell'attualità*, Roma, Studium, 2020, pp. 121-141.

⁴ Benedetto XV, “*Pacem Dei munus*”, Roma, 23 de mayo de 1920, en E. Lora y R. Simionati (eds.), *Enchiridion delle Encicliche*, vol. IV: *Pio X-Benedetto XV (1903-1922)*, Boloña, EDB, 1998, pp. 556-573.

⁵ Véanse, al respecto, A. Botti (ed.), *Clero e guerre spagnole in età contemporanea (1808-1939)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011, y G. Zamagni, “Friede, Martyrium, Christenheit. Theologische Modelle im Spanischen Bürgerkrieg”, en S. Hensel y H. Wolf (eds.), *Die Katholische Kirche und Gewalt. Europa und Lateinamerika im 20. Jahrhundert*, Köln Weimar Wien, Böhlau, 2013, pp. 31-58.

⁶ Esta visión parece compartida por D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Boloña, Il Mulino, 2008, pp. 119-141, y G. Vian, “Chie-

Si la guerra de Etiopía y la guerra civil española fueron ampliamente tomadas en consideración por parte de los estudiosos del tema —y en general por la historiografía sobre el pontificado de Achille Ratti, que a partir de 2006 pudo beneficiarse de la apertura de los archivos de la Santa Sede en el periodo 1922-1939—, no puede decirse lo mismo de otro conflicto que planteó de manera dramática a la Santa Sede y a todo el orbe católico el problema de la legitimación religiosa de la violencia con diez años de adelanto respecto a las guerras “fascistas” de los años treinta. Nos referimos a la guerra cristera (o Cristiada), que bañó en sangre a México de 1926 a 1929, y dejó en el campo de batalla una cifra de víctimas que varía, según las estimaciones, desde un mínimo de setenta mil hasta un máximo de más de cien mil.⁷ Después de que el episcopado mexicano decidiera en julio de 1926, con la aprobación de la Santa Sede, suspender el culto público en todo el país como forma extrema de protesta contra el gobierno laicista y anticlerical, hijo de la Revolución de los años diez, durante casi tres años, decenas de miles de católicos, a los que llamaban despectivamente *cristeros* en referencia a su grito de batalla: “¡Viva Cristo Rey!”, en gran parte afiliados a una organización cívica llamada Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR), reaccionaron con las armas ante la persecución legalizada de la Iglesia, que se endureció aún más con la reforma del Código Penal aprobada por el presidente Plutarco Elías Calles el 14 de junio de 1926. La prolongación de esta auténtica guerra civil, que estalló después de agotar todos los medios de protesta pacífica (desde el boicot económico hasta una petición de reforma de la Constitución anticlerical de 1917 que se presentó en el Congreso con más de dos millones de firmas y

sa cattolica e guerra: dalla Restaurazione alle soglie della Seconda guerra mondiale (1814-1939)”, en A. Botti (ed.), *Clero e guerre spagnole in età contemporanea (1808-1939)*, cit., pp. 66-69.

⁷ Siguen sin existir estimaciones oficiales del número de víctimas, tanto entre los cristeros como en el ejército federal. Según el cálculo que realizó Jean Meyer a principios de los años setenta, se habla de 90,000 víctimas entre los combatientes: doce generales, setenta coroneles, 1,800 oficiales y 55,000 soldados y milicianos agraristas por lo que se refiere al despliegue gubernamental, más 30,000 cristeros. J. Meyer, *La Révolution mexicaine 1910-1940*, París, Éditions Tallandier, 2010 (I ed. 1973), p. 182; *id.* *La Cristiada, III. Los cristeros*, México, Siglo XXI, 2003, pp. 260-266. Una cifra comprendida entre las setenta mil y las ochenta y cinco mil víctimas es la que propone J. M. Romero de Solís, *El agujijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)*, México, Imdosoc, 2006, p. 373. Todas las cifras que se indican aquí se refieren sólo a los caídos en combate; sigue siendo incierto el número de víctimas civiles causadas por epidemias, por carestía y por la estrategia de concentración de la población puesta en marcha por el ejército en el campo de batalla. Al respecto, véase J. González Morfín, “Los ataques del gobierno contra la población civil durante la guerra cristera: las reconcentraciones”, *Boletín Eclesiástico - Arquidiócesis de Guadalajara* 11, 2012, pp. 21-31.

fue rechazada), hizo inevitable una mediación política entre el episcopado mexicano y el gobierno. Dicha negociación, que implicó también al Vaticano y a la diplomacia estadounidense, se concretó con un *modus vivendi* (los llamados arreglos) acordado entre el nuevo presidente mexicano, Emilio Portes Gil, y el arzobispo de Morelia, monseñor Leopoldo Ruiz y Flores, el 21 de junio de 1929.

El hecho de que la historia de la Cristiada —sobre la cual, después de décadas de olvido, han arrojado luz sobre todo las investigaciones de Jean Meyer,⁸ llamadas a inaugurar una larga y fecunda etapa de estudio— no haya sido considerada hasta hace pocos años como digna de interés por parte de los muchos historiadores que se dedican a la relación entre Iglesia y violencia política⁹ en general es un dato sorprendente, por muchas razones. La primera concierne a la importancia histórica del fenómeno en sí, puesto que la Cristiada constituye en la historia del siglo XX un ejemplo único, antes que extraño, de movimiento popular armado surgido por razones principalmente (aunque no exclusivamente) religiosas, destinado a generar importantes efectos a largo plazo en el catolicismo mexicano y dejando además heridas difíciles de sanar.¹⁰ Un segundo aspecto que hace difícilmente comprensible el “olvido” de este conflicto es el impresionante eco que la historia mexicana ha suscitado en toda la catolicidad, tanto en los años de lucha feroz entre el Estado y la Iglesia como —en determinados momentos— durante las décadas siguientes.¹¹ De hecho, si bien la guerra cristera, “protesta desesperada de una Iglesia reducida a la muerte civil por la persecución”, usando una expresión del filósofo uruguayo Alberto Methol Ferré, marca para algunos el final de una “fase del conflicto entre restauración y secularización” y la consiguiente aproximación del catolicismo latinoamericano “a un punto muerto, a una tranquila situación de conformismo”,¹² por otro lado también es cierto que

⁸ J. Meyer, *La Cristiada*, 3 vols. (I: *La guerra de los cristeros*; II: *El conflicto entre la Iglesia y el Estado*; III: *Los cristeros*), México, Siglo XXI, 1973.

⁹ Entre las excepciones destacan G. Lewy, *Religion and Revolution*, New York, Oxford University Press, 1974, pp. 385-412, y N. Köster, “Viele mexikanische Bischöfe sind Revolutionäre. Der Vatikan, die Cristiada und der mexikanische Episkopat”, en S. Hensel y H. Wolf (eds.), *op. cit.*, pp. 191-203.

¹⁰ J. Meyer, *Les chrétiens d'Amérique Latine. XIXe-XXe siècle*, Parfs, Desclée, 1991, p. 206.

¹¹ En relación con el caso italiano, Guido Panvini subrayó recientemente la importancia del asunto cristero en el horizonte ideológico de importantes sectores del catolicismo tradicionalista entre los años sesenta y setenta. Véase G. Panvini, *Cattolici e violenza politica. L'altro album di famiglia del terrorismo italiano*, Venezia, Marsilio, 2014, pp. 50, 51, 116, 117, 136 y 137.

¹² A. Methol Ferré, *Il Risorgimento cattolico latinoamericano*, Boloña, CSEO, 1983, pp. 39 y 40.

...no fue hasta la cruzada contrarrevolucionaria de los cristeros, la grave persecución de los católicos y los acontecimientos vinculados a la violencia relacionada con la cuestión religiosa en México, entre 1926 y 1929, cuando el catolicismo sudamericano salió de su aislamiento secular para asumir un papel protagonista en el escenario del catolicismo universal. Con la crisis mexicana se despierta en el catolicismo europeo el interés y la atención hacia una Iglesia hasta entonces profundamente descentralizada.¹³

Este es también un aspecto que los historiadores más atentos a la dimensión transnacional de los fenómenos religiosos han sabido valorar durante los últimos años. En este contexto, la Santa Sede desarrolla un papel decisivo al llamar la atención del mundo sobre el sufrimiento de los católicos mexicanos, con el objetivo de abrir una brecha dentro de la “conjura del silencio” que en el ámbito de la opinión pública parecía encubrir las noticias relativas a la persecución anticlerical, de manera análoga a lo que observa el Vaticano respecto a la Unión Soviética.¹⁴ Concretamente, Pío XI dedica entre 1926 y 1937 hasta tres encíclicas y una carta apostólica a la situación religiosa en México,¹⁵ sin contar las innumerables referencias a este tema contenidas en sus alocuciones consistoriales y en otros documentos significativos de su magisterio.¹⁶

El desinterés del que ha sido objeto la guerra cristera puede tener varias explicaciones. En primer lugar, se puede detectar una tendencia “eurocéntrica” en la orientación de muchas investigaciones que estos últimos años han profundizado en la relación entre Iglesia y guerra. También hay que tener en cuenta que, en realidad, el caso mexicano parece representar más un ejemplo de rebelión contra el tirano que de guerra justa, puesto que en la Cristiada falta uno de los requisitos fundamentales del *bellum iustum*, es decir, la posesión de un título de legitimidad reconocida para promover la guerra (*auctoritas principis*, según el término tomista clásico y sus sucesivas

¹³ G. La Bella, *Roma e l'America Latina. Il Resurgimento cattolico sudamericano*, Milán, Guerini, 2012, p. 218.

¹⁴ Pío XI, *Divini Redemptoris*, Ciudad del Vaticano 19 de marzo de 1937, § 18, en E. Lora y R. Simionati (eds.), *Enchiridion delle Encicliche*, vol. V: *Pío XI (1922-1939)*, Boloña, EDB, 1995, pp. 1145-1147.

¹⁵ Véanse las encíclicas *Iniquis afflictisque* (18 de noviembre de 1926), *Acerba animi* (29 de septiembre de 1932), *Firmissimam constantiam* (28 de marzo de 1937) y la carta apostólica *Paterna sane sollicitudo* (2 de febrero de 1926).

¹⁶ Véanse las alocuciones consistoriales *Iam annus* (14 de diciembre de 1925), *Amplissimum conlegium* (20 de junio de 1927), la alocución al Sagrado Colegio del 24 de diciembre de 1931 y las referencias incluidas en la encíclica *Divini Redemptoris*, en la que México es mencionado en tres distintos párrafos (5, 18 y 19).

adaptaciones).¹⁷ De hecho, si por un lado el gobierno mexicano se comporta muchas veces de manera tiránica en el ejercicio de su poder, por otro lado, representa en todo caso la autoridad política soberana del país, a diferencia de los católicos que se le oponen al grito de “¡Viva Cristo Rey!”. Pero análoga objeción, *mutatis mutandis*, se podría plantear (y con razón) al caso español, donde la autoridad política internacionalmente reconocida —también por la Santa Sede— al estallar el conflicto era el gobierno republicano de Madrid.¹⁸ Sin embargo, en comparación con México, España recibió un tratamiento diferente por parte de la historiografía, a pesar de los nexos ideales y políticos que unen a la II República española con el régimen revolucionario mexicano, y de que muchos en España percibían el conflicto mexicano de ultramar como un anticipo de la violencia anticlerical que estallaría en el verano de 1936.¹⁹ En este sentido, resulta tremendamente significativa la resonancia que tendrá, en una península ibérica despedazada por la guerra civil, la última encíclica mexicana de Pío XI, *Firmissimam constantiam* (28 de marzo de 1937), que contiene indicaciones decisivas sobre la cuestión de la guerra justa, un tema que también será retomado en el magisterio sucesivo.²⁰

Si bien, por un lado, Pío XI nunca condena la decisión de tomar las armas por parte de muchos católicos mexicanos, por otro lado, se cuida mucho de apoyarla abiertamente. Sin embargo, en más de una ocasión manifiesta no ser contrario por principio a la idea de una “cruzada”. Encontramos un ejemplo especialmente significativo, que se remonta a diciembre de 1931, en las actas de audiencia del cardenal secretario de Estado, Eugenio Pacelli. De cara a una sesión de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios dedicada a la situación de la Iglesia en México, donde más de dos años después del fin de la guerra cristera la lucha anticlerical parecía retomarse con un vigor renovado, Pío XI resume así a Pacelli su postura frente a aquellos, de entre los católicos mexicanos, que defienden que la defensa armada sigue siendo la única opción viable:

La Santa Sede no puede sino bendecir y animar a todos aquellos que defienden los derechos de Dios y de la Religión, pero en las condiciones actuales no puede autorizar ni animar la resistencia armada. En las condiciones actuales:

¹⁷ A. Brucculeri, *op. cit.*, pp. 43 y 44.

¹⁸ G. Zamagni, *op. cit.*, pp. 53 y 54.

¹⁹ J. de la Cueva Merino, “El asalto de los cielos: una perspectiva comparada para la violencia anticlerical española de 1936”, *Ayer* 4, 2012, pp. 51-74.

²⁰ J. González Morfin, *El magisterio católico, cit.*

porque, si nos fijamos en la historia, los pontífices muchas veces no solo han autorizado sino promovido cruzadas, externas y también internas, como las guerras contra los turcos y los herejes. Es cierto que también se defendía la civilización; pero Pío V, que ganó la batalla de Lepanto, hizo por la guerra contra los turcos lo mismo que hizo Pío IV por el Concilio de Trento. Pero en las condiciones actuales la Santa Sede no puede ni autorizar ni animar, lo cual no significa desaprobar.²¹

A finales de 1931 parecen darse, por tanto, circunstancias específicas —sin oponerse por principio— para contener a Pío XI a la hora de animar una reanudación de la lucha armada en México. El papa Ratti también adoptará una postura similar respecto a este tema en concreto en los años siguientes, hasta llegar a la tantas veces citada *Firmissimam constantiam*. Todo ello vuelve aún más problemática la hipótesis de un repliegue del papa Ratti a mediados de los años treinta hacia una justificación ético-religiosa de la guerra ante el avance de los conflictos en Etiopía y España. De hecho, desde el punto de vista teológico parecen subsistir importantes elementos de continuidad en las reflexiones de Achille Ratti al respecto.

Una vez hecha esta premisa, el estudio del conflicto religioso mexicano desde la perspectiva de la Santa Sede resulta extremadamente útil, al menos según dos tipos de razones: primero, porque permite reconstruir una pieza fundamental —y aún poco conocida— en la historia de la guerra cristera, y segundo, porque ilumina, desde un nuevo punto de vista, ciertas dinámicas eclesiales y curiales características del pontificado de Pío XI. La opción temática privilegió de este modo a la curia romana como objeto de análisis en sus múltiples y articuladas relaciones con el mundo mexicano (tanto el católico y eclesiástico como el político y anticlerical). Se quiso indagar entonces en el punto de vista del Vaticano en correspondencia con los momentos más significativos del conflicto religioso mexicano en los años veinte, conflicto que tiene razones históricas e ideológicas mucho más antiguas que el anticlericalismo violento del presidente Plutarco Elías Calles, considerado aún hoy uno de los padres del México contemporáneo, o de gobernadores locales, como Adalberto Tejeda (en Veracruz) y Tomás Garrido Canabal, este último líder máximo de un curioso experimento de “socialismo tropical”

²¹ Audiencia de Pío XI al cardenal Pacelli, 20 de diciembre de 1931, Ciudad del Vaticano, Archivio Storico della Segreteria di Stato-Sezione per i Rapporti con gli Stati (ASRS), Fondo Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari (AA.EE.SS.), Pio XI, Stati Ecclesiastici, Pos. 430 a P. O., fasc. 344, f. 47r, ahora en G. Coco y A.M. Diéguez (eds.), *I “fogli di udienza” del cardinale Eugenio Pacelli segretario di Stato*, vol. II: 1931, Ciudad del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2014, p. 679.

llevado a cabo en el estado de Tabasco²² e inmortalizado en la obra maestra de Graham Greene, *El poder y la gloria*.

Frente al amplio uso que en las últimas décadas han dado los historiadores a las fuentes diplomáticas y eclesiásticas mexicanas y estadounidenses, la decisión de concentrarse en la Santa Sede permitió ampliar el campo de investigación hacia las fuentes de los archivos romanos y curiales, una documentación imponente.²³ Sólo en el archivo de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, que representa una de las principales fuentes de este estudio, el fondo “México”, en lo que se refiere al pontificado de Pío XI, está compuesto por 391 fascículos, con un conjunto de varias decenas de miles de documentos.²⁴ No menos amplia e interesante es la documentación contenida en otros fondos de archivo con los que se trabajó, como los de la representación pontificia conservados en el Archivo Secreto Vaticano (especialmente las delegaciones apostólicas de las Antillas, México y Estados Unidos), el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de México y el de la Curia General de la Compañía de Jesús, que resultó fundamental para verificar, integrar y enriquecer los testimonios contenidos en los archivos de la Santa Sede. A propósito de esto, conviene destacar, desde ahora, que la provincia mexicana de la Compañía de Jesús no sólo resultó ser un punto de observación muy valioso de la historia de la Iglesia mexicana en su conjunto y de sus relaciones con el Vaticano, sino también un actor de primer nivel en los acontecimientos que llevaron al estallido de la guerra cristera y su posterior desarrollo.

El análisis de esta documentación, en gran parte inédita, permitió alcanzar logros muy interesantes por lo que se refiere tanto a la historia del conflicto religioso mexicano en sí como a las dinámicas internas de la curia. Los descubrimientos más significativos se refieren concretamente a dos momentos que marcan, aunque sea indirectamente, el comienzo y el fin del

²² Véanse, al respecto, C. Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución. El Tabasco garridista*, México, Siglo XXI, 1979, y M. de Giuseppe, “El Tabasco racionalista frente a lo indígena: entre laboratorio social y experimentación cultural (1922-1934)”, *Historia Mexicana* 2, 2011, pp. 643-706.

²³ Una primera visión general de la documentación vaticana puede encontrarse en A. Alcalá Alvarado, “Los acuerdos del 21 de junio de 1929. Según el Archivo Secreto Vaticano: documentos”, *Efemerides mexicana: estudios filosóficos, teológicos e históricos*, 78, 2008, pp. 413-440; J. C. Casas García, *La documentación en el ASV sobre el conflicto religioso en México. La influencia en la Santa Sede de las diversas visiones del conflicto*, cit., pp. 441-470, e Y. Solís, *La hiérarchie catholique mexicaine durant la g n se du Modus Vivendi : 1929-1940*, Th se en Histoire, Histoire religieuse, politique et culturelle, soutenue le 29 octobre 2009, Universit  Lyon III Jean Moulin.

²⁴ R. Regoli, “Il ruolo della Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari durante il pontificato di Pío XI”, en C. Semeraro (ed.), *La sollecitudine ecclesiale di Pío XI. Alla luce delle nuove fonti archivistiche*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2010, pp. 185 y 186.

conflicto armado: la suspensión del culto público, decidida por el episcopado mexicano en julio de 1926 en señal de protesta contra la Ley Calles,²⁵ y el *modus vivendi*, también acordado por el episcopado con el gobierno el 21 de junio de 1929 (y también conocido como “los arreglos”). Respecto a la suspensión del culto, los principales estudios aparecidos sobre el tema, al referirse al papel fundamental desempeñado por la Santa Sede, cuya aprobación fue decisiva para llevar a buen puerto la iniciativa episcopal, daban por descontado que el Vaticano conocía perfectamente en aquel momento la situación real de la Iglesia mexicana y las orientaciones de los obispos. El marco que plantean los documentos vaticanos es, sin embargo, bastante más complejo y arroja una luz inédita sobre una decisión que demuestra ser un verdadero punto de no retorno, superando tal vez las intenciones de muchos de sus promotores, puesto que contribuye de manera determinante al estallido del conflicto armado.²⁶ A partir de ese momento, serán necesarios tres años de guerra, decenas de miles de muertos y unas negociaciones extenuantes para restablecer el culto en las iglesias. También la documentación relativa a la negociación del *modus vivendi* con el gobierno en junio de 1929 por el arzobispo de Morelia, monseñor Leopoldo Ruiz y Flores, en nombre de todo el episcopado²⁷ ofrece elementos muy útiles para reabrir con mayor conocimiento de causa una *vexata quaestio* en los estudios sobre la Cristiada: si los arreglos del 21 de junio de 1929 reflejaban efectivamente el pensamiento y las directivas impartidas por la Santa Sede. El problema, naturalmente, no se puede considerar al margen de las complejas negociaciones que comprometían al gobierno, a los obispos y a la Santa Sede desde enero de 1928, precedidos, a su vez, por numerosos e infructuosos intentos de mediación durante 1927. De todo ello se dará cuenta en los últimos capítulos.

²⁵ La “Ley reformando el Código penal para el Distrito y Territorios Federales sobre delitos de fuero común y delitos contra la federación en materia de culto religioso y disciplina externa”, conocida como Ley Calles, fue emitida por el gobierno de Plutarco Elías Calles el 14 de junio de 1926 y publicada el 2 de julio siguiente. La ley reformaba el Código Penal preparando el camino para la reglamentación penal de las normas de la Constitución de 1917 relacionadas con el culto religioso. A ésta le siguió la Ley Reglamentaria del Artículo 130 de la Constitución Federal del 4 de enero de 1927, que regulaba la implementación de una de las normas más anticlericales de la carta fundamental mexicana.

²⁶ S. Andes, *The Vatican and Catholic Activism in Mexico and Chile: The Politics of Transnational Catholicism, 1920-1940*, New York, Oxford University Press, 2014, p. 80.

²⁷ J. L. Soberanes Fernández y O. Cruz Barney (eds.), *Los arreglos del presidente Portes Gil con la jerarquía católica y el fin de la guerra cristera. Aspectos históricos y jurídicos*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015.