

VALVO, PAOLO, *PIO XI E LA CRISTIADA. FEDE, GUERRA E DIPLOMACIA IN MESSICO (1926-1929)*, BRESCIA, MORCELLIANA, 2016, 538 PP.

Ariadna Guerrero Medina

Estudiante de doctorado en Historia Moderna y
Contemporánea
Instituto Mora



La obra de Paolo Valvo se inserta en un conjunto de aportaciones historiográficas que han permitido la emergencia de nuevas y diversas interpretaciones sobre el catolicismo mexicano en el siglo XX gracias a la apertura, en el año 2006, de los fondos vaticanos correspondientes al pontificado de Pío XI (1922-1939). *Pio XI e la Cristiada. Fede, guerra e diplomacia in Messico (1926-1929)* constituye un estudio de la guerra cristera desde fuera, desde sus múltiples repercusiones en el exterior. Principalmente, la obra pone énfasis en los procedimientos, funciones y concepciones propias de la Santa Sede que definieron su posición frente al desarrollo del conflicto religioso en México de los años veinte. Con base en una visión unitaria, el trabajo de Valvo coloca al catolicismo mexicano —con todas sus divisiones y embrollos— en el complejo vaticano asequible únicamente a través de una comprensión transnacional. En la lógica planteada por Valvo, la diplomacia vaticana del siglo XX se convierte en una referencia de los diversos modos en que la Iglesia estableció su relación con el mundo moderno, particularmente, con el Estado secular.

Valvo arriba al tema de la guerra cristera desde la reflexión general de la relación entre fe y violencia, binomio que se funde en el concepto de *guerra justa*, tratado con amplitud desde Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, y que la historiografía sobre Pío XI ha considerado como uno de los conceptos que definió su pontificado hacia la segunda mitad de los años treinta, dada la postura de no oposición que esgrimió el papa frente a la guerra ítalo-etíope (1935) y al alzamiento de Francisco Franco contra la segunda república española (1936). Frente a esta línea historiográfica, Valvo arguye que la guerra cristera en México –con una década de anticipación de los conflictos anteriores– revela una manera distinta en la que Pío XI afrontó el problema de la justificación ético-religiosa de la violencia. De manera más particular, Valvo resalta que el estudio de la guerra cristera a partir de la mirada vaticana permite observar dos importantes aspectos. En primer lugar, que México representó una preocupación constante en la visión unitaria que Pío XI tuvo sobre el problema de la persecución contra la Iglesia. En segundo lugar, que el seguimiento dado en la Santa Sede al conflicto religioso mexicano revela un conjunto de dinámicas propias de la Curia romana en los años del papa Ratti.

El capítulo uno, “Los orígenes del conflicto religioso mexicano”, ofrece una visión de larga duración desde el difícil acomodo de la Iglesia y los gobiernos posteriores a la independencia, hasta el término de la fase armada de la revolución. Sobre el México liberal del siglo XIX, Valvo refiere que éste significó, para la Santa Sede, una “síntesis perfecta” de las ideologías modernas denunciadas por el magisterio pontificio desde 1864. De ahí la importancia que cobró la instauración de la delegación apostólica en 1904, no sólo porque ésta habría resultado impensable veinte años atrás, sino por el papel fundamental que adquirió este organismo en la renovación pastoral del clero durante el proceso de romanización de la Iglesia mexicana. En el contexto del porfiriato, la Santa Sede se concentró, vía la

delegación apostólica, en el desarrollo del movimiento social católico. Para Valvo, la atención a las problemáticas sociales fue uno de los frutos más significativos de la estrategia eclesial de la Santa Sede, ya que “la romanización del clero no sólo se dio en función de una voluntad centralizadora, sino que representó la ocasión para que la Iglesia mexicana ampliara sus propios horizontes pastorales a través del encuentro con las experiencias del catolicismo social europeo” (pp. 51-52).

El involucramiento de la Iglesia en las convulsiones políticas de los años de la revolución, a través del Partido Católico Nacional, fue una de las preocupaciones discutidas por la Santa Sede. Desde esos años, Valvo identifica una concepción distinta sobre el sentido de la acción católica y la acción política que profundizaría la distancia entre amplios sectores del catolicismo mexicano y la Santa Sede. Hacia la segunda mitad de la década, la preocupación de ésta se enfocó en dos problemas: la ausencia de los obispos respecto de sus diócesis, producto de la violencia revolucionaria y las disposiciones anticlericales contenidas en la *Constitución* de 1917. Frente a ambos aspectos, la Santa Sede se decantaría por el empleo de estrategias diplomáticas; primero, en favor de que Estados Unidos reconociera al gobierno de Venustiano Carranza sólo si éste se abstenía de cualquier acción contra el clero; después, a través del cabildeo —dejado en manos del religioso estadounidense Francis Kelley— para que la Sociedad de Naciones se ocupara de la situación de la Iglesia en México y reafirmara la defensa del principio de la libertad religiosa.

En el capítulo dos, “La Santa Sede regresa a México (1921-1925)”, Valvo subraya que, a pesar de la hostilidad entre la jerarquía eclesiástica mexicana y el gobierno de Álvaro Obregón, los primeros meses de la estancia de monseñor Ernesto Filippi en la delegación apostólica fueron escenario de una relación cordial entre el Ejecutivo y el representante pontificio. A lo largo de 1922, Filippi se mostró conciliador y dispuesto al diálogo con el gobierno federal, aunque no por ello dejó de denunciar

los excesos anticlericales de los gobiernos locales. En sus informes a la Secretaría de Estado de la Santa Sede, Filippi llamó la atención sobre las diferencias entre la acción social católica, “legítima y conveniente”, y la acción política “inoportuna y nociva” presente en algunos representantes del clero –como los arzobispos José Mora y del Río y Francisco Orozco y Jiménez– y en las asociaciones más radicales del movimiento social católico, como la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) y organización secreta conocida como la “U” (Unión de Católicos Mexicanos).

Luego de la violenta e inesperada expulsión de Filippi, el secretario de la delegación apostólica, monseñor Tito Crespi, no cesaría en señalar la poca prudencia política del episcopado mexicano. Por esta razón, advierte Valvo, los católicos mexicanos buscarían canales de comunicación distintos a la delegación apostólica, en su insistencia por obtener directivas pontificias claras sobre la actuación que debían tener frente a los ataques de la autoridad civil. Con una postura similar a la de la delegación apostólica, Camillo Crivelli, padre provincial de la Compañía de Jesús, censuró en diversas ocasiones la “indisciplina”, el “exagerado nacionalismo” y la intransigencia con la que los jesuitas involucrados en el movimiento social católico –tales como Rafael Martínez del Campo, Bernardo Bergoënd, Alfredo Méndez Medina, Arnulfo Castro y Mariano Cuevas– concebían la relación con las autoridades políticas.

En el tercer capítulo, “La crisis (1926)”, Valvo revisa el breve periodo que monseñor Jorge Caruana estuvo a cargo de la delegación apostólica y distingue a este personaje como un elemento moderador en medio de las tendencias católicas extremas que se manifestarían en el contexto de la exacerbación del anticlericalismo durante el gobierno de Plutarco Elías Calles. En este apartado, el autor plantea una pregunta esencial en su comprensión sobre el conflicto cristero: ¿la mayoría de los obispos mexicanos estuvo verdaderamente a favor de la suspensión

de cultos decretada por el propio episcopado en julio de 1926? La respuesta que Valvo ofrece consiste en la afirmación de que, por medio de una suerte operación política, una minoría intransigente —en la que se encontraban los jesuitas Méndez Medina y el obispo Pascual Díaz Barreto— logró forzar la voluntad del episcopado a favor de la suspensión de los servicios religiosos.

En relación con Pío XI, Valvo identifica que, a partir de julio de 1926, la orientación del papa con respecto a México dejaría de depender de la línea adoptada por los cardenales reunidos en la Congregación para los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. Asimismo, una vez que el episcopado mexicano mostró ante la Santa Sede que la intransigencia era la única opción posible, Pío XI no condenaría, pero tampoco se mostraría a favor de la suspensión de cultos ni de la posterior lucha armada de los cristeros. Valvo explica la ambigüedad de la postura pontificia a partir de una constante en Pío XI: su rechazo a que la Iglesia mexicana se sometiera a leyes hostiles.

En el capítulo cuarto, “En busca de una mediación (1927-1928)”, Valvo presenta un panorama significativo de los esfuerzos diplomáticos de la Santa Sede, a través del cuerpo de nuncios apostólicos, por movilizar la opinión pública mundial en contra del gobierno callista; así como su intento para que la IV Conferencia Panamericana (1928) interviniera a favor de la Iglesia en México. De igual manera, el autor plantea aquí lo problemático que resultó el contacto entre la Santa Sede y el episcopado mexicano, dados los múltiples canales informativos entre ambos: la Comisión de obispos mexicanos residentes en Roma, los representantes de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, la delegación apostólica de Estados Unidos, los obispos intransigentes, los moderados, entre otros.

Con respecto a los canales informativos de la Santa Sede, Valvo plantea en este apartado dos ideas fundamentales. La primera tiene que ver con la Comisión de obispos mexicanos en Roma, la cual representó la versión y los intereses de los

obispos intransigentes que estaban dispuestos a llevar la lucha armada hasta sus últimas consecuencias políticas. La disolución de esta Comisión, en octubre de 1927, permitiría el progresivo ascenso del obispo Díaz Barreto —alejado ya de su original intransigencia— como el interlocutor oficial del episcopado mexicano ante la Santa Sede. En segundo lugar, Valvo explica el vuelco de Pío XI hacia vías diplomáticas no oficiales en su búsqueda de una posible solución para el conflicto religioso en México. El autor traza los repetidos intentos de Dwight W. Morrow, embajador de Estados Unidos en México, y de John Burke, secretario de la National Catholic Welfare Conference, para sentar las bases de un acuerdo entre el gobierno y el episcopado mexicanos. Sobre el rechazo de la Santa Sede —que mantenía sus esperanzas en la reforma o derogación de las leyes anticlericales— frente a esos posibles arreglos, Valvo apunta lo siguiente:

Se puede afirmar que la incompatibilidad entre el modo de operar de Burke y de Morrow, basado esencialmente en la confianza entre personas, y la mentalidad jurídico-canónica de la Santa Sede, más atenta a las garantías formales que al estrecho de manos, es una de las claves de lectura que mejor permiten comprender el fracaso de los intentos de resolver “a la americana” el conflicto religioso mexicano (p. 354).

La obra de Valvo concluye con el capítulo “*¿Modus vivendi o modus moriendi?*”. En esta última sección, el autor explica la aparición del jesuita Edmund A. Walsh y del diplomático chileno Miguel Cruchaga Tocornal en la red de acercamientos que posibilitaría el fin de la guerra cristera. En seguida, Valvo asienta las razones que permitieron que la Santa Sede —representada entonces por Díaz Barreto y Leopoldo Ruiz y Flores— aceptara los *Arreglos* de junio de 1929 con el gobierno de Emilio Portes Gil sin una modificación de las leyes de por medio. De acuerdo con el autor, con el correr del conflicto, Pío XI fue cada

vez más consciente de que continuar con la suspensión de los servicios religiosos y con el alejamiento forzado de los obispos se había tornado en una situación insostenible y sumamente perjudicial. El daño que ese estado de cosas estaba causando al catolicismo en todo el país, habría llevado a Pío XI a considerar el *modus vivendi* con el Estado como una necesidad histórica.

Por lo tanto —arguye el autor—, el hecho de que Pío XI no haya aplicado al caso mexicano el concepto de *guerra justa* no debe interpretarse como una renuncia teológica, sino como una cuestión pragmática. Para Valvo, Pío XI nunca se alejó de dicho concepto, y como prueba de ello ofrece el análisis de la encíclica *Firmissimam constantiam*, de 1937. Este documento, con el que pareciera que Pío XI justificó de manera extemporánea el uso de la violencia por parte de los católicos mexicanos, en realidad debe ser interpretada, según la hipótesis de Valvo, como una legitimación del golpe franquista acaecido un año antes en contra de la España republicana. La Santa Sede se nos presenta así como una compleja unidad en la que los contenidos y los significados corren recíprocamente entre Roma y el resto del mundo.

La obra de Valvo desecha por completo la versión acerca de que la Santa Sede aceptó los *Arreglos* de 1929 siendo engañada por un conjunto de obispos y políticos. Pío XI nunca impulsó ni condenó la lucha armada de los cristeros, pero tampoco fincó sus esperanzas en una abierta confrontación entre la Iglesia católica y el Estado mexicano. La postura del papa y de los otros actores de la Curia romana con respecto a México sólo puede ser definida como una intrincada combinación entre teoría y praxis, entre teología y realismo político. Estos elementos son lo que resaltan después de que Valvo presenta una detallada disección de las discusiones vaticanas, las cuales, en última instancia, ponen en evidencia las múltiples estrategias con las que la Iglesia, desde la *Ciudad Eterna*, ha buscado asegurar su lugar y su presencia en el mundo, en el orden secular.