

La Guerra Cristera a revisión. Una mirada desde
la antropología histórica y política



The Cristero Rebellion: An approach
from the historical and political anthropology

B O N A N Z A S

La llamada Guerra Cristera fue un movimiento armado campesino que ocurrió en México durante 1926-1929. El papel de las asociaciones católicas fue definitivo para esta guerra. Algunos historiadores la han interpretado como un “conflicto religioso” debido a la hostilidad del Estado liberal mexicano en contra de la población católica del país. Fábregas muestra que, lejos de ser sólo una guerra religiosa, la Guerra Cristera es mucho más compleja. Fue un movimiento que implicó las contradicciones entre el Centro y la Región y los conflictos surgidos de las contradicciones entre la Iglesia y el Estado. Pero, sobre todo, la Guerra Cristera fue un periodo de conflicto entre diferentes proyectos para construir la Nación mexicana.

The so-called “Cristero Rebellion” was an armed peasant movement that happens in Mexico during the years 1926-1929. The role of the catholic associations was definitive in this war. Some Historians have interpreted the Cristero Rebellion as a “religious conflict” due to a Mexican Liberal State against the catholic population of Mexico. In this paper, Fábregas shows that, far from being a “religious war”, the Cristero Rebellion is more complex. It was a movement that involves Center-Region contradictions and Church-State conflicts. But, after all, the Cristero Rebellion was a period of conflict between different projects to build the Mexican Nation.

La Guerra Cristera a revisión. Una mirada desde la antropología histórica y política

La Guerra Cristera o Cristiada fue un movimiento armado que surgió en México en 1926, organizado por asociaciones católicas mexicanas. La causa que se le supone a este movimiento armado es de una reacción de los católicos en contra del anticlericalismo de la Revolución mexicana de 1910, recién instalada en el poder por aquel año, pero lejos de haber consolidado el proyecto de país que se propuso.

Con sus matices, la Guerra Cristera ha sido vista como un conflicto religioso o, si se prefiere, como la defensa armada de la Iglesia católica de México ante las arbitrariedades del Gobierno de la Revolución, en aquel momento encabezado por el general Plutarco Elías Calles. Vista de esta manera se pierde el proceso histórico que formó el contexto de la Cristiada. Un lector poco familiarizado con la historia de México podría pensar que, en efecto, los sucesos violentos configurados a partir de 1926 tuvieron su origen en ese momento como una reacción puntual en contra de la abierta hostilidad que el grupo llegado al poder con la Revolución mexicana tenía en contra de la Iglesia católica. Mirada de esa manera, la Guerra Cristera se configuró una vez llegada la Revolución mexicana al poder, desplazado el general Porfirio Díaz del mismo e instalado un liderato político que consideraba a la misma Iglesia como una organización más que debía estar sujeta a las disposiciones del Gobierno.

* Universidad de Guadalajara. Correo electrónico: aa_fabregaspuig@hotmail.com

Me parece que este planteamiento es limitado y desconoce o deja fuera los antecedentes históricos de un contrapunto en la lucha por el poder que ha caracterizado la formación de la sociedad mexicana desde sus orígenes coloniales, y del cual la Guerra Cristera es un episodio. En consecuencia, una línea de investigación de la Cristiada desde la antropología histórica es explorar los conflictos entre la Iglesia católica y el poder público en México desde sus orígenes coloniales. Más todavía, se trata de explorar ese conflicto en sus bases sociales, su lugar en la conformación de la sociedad mexicana y el papel desempeñado por las ideas en la consolidación de grupos políticos diferentes. Desde esta perspectiva, la Guerra Cristera fue una fase de la lucha entre diferentes propuestas de país que en México ha significado el conflicto entre liberales y conservadores, masones e Iglesia, izquierdas contra derechas, además de intervenir otros factores, que serán señalados en las conclusiones de este trabajo. La prolongación contemporánea de este proceso es la canonización de Juan Diego, el culto a los mártires de la Cristiada, la construcción en Guadalajara de la Basílica de los Mártires, el impulso a las rutas turísticas religiosas y, en general, el resurgimiento del “espíritu cristero”.

Por supuesto, los contextos concretos del proceso histórico cambian. El México de 2002 no es el de 1926 ni el de 1910 ni el de 1850. Pero el proceso atraviesa la sociedad mexicana actual nutriéndose de nuevos componentes y desechando otros. El que la canonización de Juan Diego esté relacionada con la Cristiada ha sido también comentado por lo menos por un historiador de reconocidos aportes como David Brading.¹ Además de ello, la canonización de Juan Diego está dentro de la estrategia de la Iglesia católica para enfrentar la “cuestión protestante” y frenar el avance de las Iglesias evangélicas que en México ha sido espectacular entre los pueblos indios. Otro aspecto que contiene dicha canonización es el importante avance que representa para el clero mexicano en sus esfuerzos por conseguir mejores posiciones en la estructura política del Vaticano. Todo ello conforma las nuevas coyunturas en las que se desenvuelve la relación Iglesia católica-Estado en México, amén del cambio de régimen con el ascenso de la derecha al poder.

En ese gran contexto en que se desenvuelve la Cristiada deben distinguirse los diferentes factores que, conjugados, posibilitaron la movilización armada en 1926. A mi juicio, estos factores son cuatro:

¹ Véase David Brading, “De la Cristiada a la Basílica”, *Nexos*, núm. 291, marzo de 2002, pp. 25-31.

1. La reacción de la Iglesia católica en contra del anticlericalismo del gobierno revolucionario.
2. La lucha de poder entre el Estado nacional mexicano reformulado por la Revolución de 1910 y la Iglesia católica mexicana desplazada de las grandes decisiones políticas. La disputa de fondo: diferentes proyectos de país.
3. La reacción regional o local en contra del centralismo. Es decir, una manifestación en el contexto de la Guerra Cristera del conflicto centro-región que caracteriza la historia de México.
4. El conflicto entre la colectivización de la tierra y el respeto a la propiedad privada de la misma.

Es acerca del factor número uno del que más se ha escrito; se presenta la Guerra Cristera como un conflicto religioso caracterizado por la persecución a la Iglesia católica por parte del Estado nacional.² Sobre el factor número dos, no hay un estudio que documente detalladamente los conflictos de poder entre la Iglesia católica y el Estado nacional como parte de la Guerra Cristera, aunque al respecto existen evidencias y comentarios en varias de las obras dedicadas a examinar la Cristiada.³ Sobre el factor número tres, disponemos del planteamiento de Román Rodríguez y José Díaz, así como del mío,⁴ que abarca también el factor número cuatro. Analizando estos cuatro factores por separado y juntándolos después se obtiene el contexto particular que facilitó el estallido de la Guerra Cristera.

El anticlericalismo de los grupos revolucionarios es una continuación de los planteamientos liberales desde, por lo menos, el siglo XVIII. Ese anticlericalismo está enmarcado en la lucha entre conservadores y liberales, en la formación de los grupos masónicos y en general en el surgimiento y desarrollo de una tradición intelectual hostil a la Iglesia católica que se configuró en México como parte del proceso mismo de formación de la sociedad a partir del establecimiento del régimen colonial.

² Véase Jean Meyer, *La Cristiada*, 3 volúmenes, México, Siglo XXI, 1974-75; Francis Patrick Dooley, *Los Cristeros, Calles y Catolicismo Mexicano*, México, SEPSETENTAS, 1976.

³ Véase David Bailey, *¡Viva Cristo Rey! The Cristero Rebellion and Church-State Conflict in México*, Austin, Un of Texas Press, 1974.

⁴ Véase Román Rodríguez y José Díaz Estrella, *El movimiento Cristero. Sociedad y conflicto en Los Altos de Jalisco*, México, Nueva Imagen, 1979; Andrés Fábregas Puig, *La formación histórica de una región: Los Altos de Jalisco*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1986 (Colección Miguel Othón de Mendizábal 5).

Es bien sabido que un punto culminante de ese conflicto entre Iglesia y Estado se alcanzó con la promulgación de las Leyes de Reforma y las disposiciones legales y políticas impulsadas por Benito Juárez y el grupo liberal que lo apoyó. Una de esas medidas golpeó especialmente a la Iglesia católica: la separación entre ésta y el Estado. La medida era inaceptable para la Iglesia católica, que era así desplazada del núcleo político que había dado lugar al surgimiento de la nacionalidad mexicana: la aparición de la Virgen Morena en el Tepeyac ante los asombrados ojos de un indio cristianizado: Juan Diego. A partir de este suceso, la Iglesia católica ha sido protagonista en la conformación de un “sentimiento mexicano” bajo la suposición de que “ser mexicano es ser guadalupano”.

La canonización actual de Juan Diego, cuya existencia histórica ha sido puesta en duda,⁵ es un paso más que la Iglesia católica mexicana ha dado para minimizar la separación entre ella y el Estado y situarse nuevamente como componente central de la identidad mexicana. De paso, puede considerarse este hecho como un resultado a largo plazo de la Guerra Cristera. No es un hecho fortuito el que la pelea por la canonización de Juan Diego —no importando su existencia— haya empezado justamente al terminar la Cristiada.

El anticlericalismo mexicano, enraizado en un sector de la sociedad por la tradición liberal, en su más amplia acepción, se mostró con intensidad al llegar al poder los revolucionarios de 1910, que se cuidaron de dejar constancia constitucional de su convicción en un Estado laico. En pocas palabras, la Iglesia católica mexicana está convencida de que estas decisiones del Estado nacional le arrebatan su papel de fundadora de la nacionalidad mexicana, de la “patria mestiza”. Para la Iglesia católica, el anticlericalismo de los grupos revolucionarios es un asunto político, el más importante, aunque sus líderes lo expresan en términos religiosos. Por esta razón, un movimiento armado basado en la movilización de los católicos, abrumadora mayoría en México, le pareció a la Iglesia (aunque públicamente no reconoce la lucha armada) un camino viable para recuperar el terreno perdido.

Por su parte, los grupos revolucionarios, asumiéndose herederos de la tradición liberal mexicana, vieron en la Iglesia católica a un intolerable “Estado dentro del Estado”, es decir, una estructura de poder, la única en México capaz de disputarle el control de la población y la conducción del país al mismo Estado nacional.

⁵ Véase David Brading, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, Madrid, Tounes, 2002.

Eso mismo tuvieron en mente los liberales de las Leyes de Reforma que dictaron la separación entre Iglesia y Estado. Además, los liberales concebían a la Iglesia católica como un obstáculo para modernizar el país, porque la veían portadora de concepciones anticientíficas y “retardatorias”.⁶ Tanto los liberales de Benito Juárez como sus herederos ideológicos, los revolucionarios de 1910, consideraron una tarea impostergable el frenar a la Iglesia católica y reducirla al ámbito puramente religioso y, aun en este último, con condiciones y bajo las reglas del Estado. El alto clero de México en 1926 calculó que la Cristiada, aun perdiéndose militarmente, era la opción más viable para la obtención de condiciones favorables. Así, alentó la Guerra Cristera enfatizando ante la sociedad mexicana y los católicos del mundo que era una víctima del anticlericalismo del general Calles.⁷

El segundo factor que confluye en la Guerra Cristera está estrechamente relacionado con el primero, y se refiere a una lucha abierta de poder entre el Estado nacional mexicano y la Iglesia católica: el Vaticano. Lo que estuvo (¿o sigue estando?) en juego es el planteamiento de país que debe ser México. Una de las herencias del liberalismo mexicano ha sido el nacionalismo que ha enraizado en una sociedad de orígenes coloniales. En 1926, Plutarco Elías Calles veía la actuación del Vaticano en México de la misma manera que Juárez vio la intervención francesa: como una presencia inadmisibles en un país soberano.

A ojos de los revolucionarios de 1910, la Iglesia católica no era mexicana, sino el instrumento de un Estado foráneo para intervenir en los asuntos internos de México. Para la Iglesia católica, la sociedad mexicana es creación suya y parte irrenunciable de su grey. Por esta razón, el planteamiento de país que los revolucionarios portaban no le era propicio, al excluirla como componente del poder público. En 1926, años antes de la instalación del franquismo en España, la Iglesia católica quería un régimen similar en México. Para corroborarlo basta leer a Anacleto González Flores, el Maestro, en *El plebiscito de los mártires* (México, 1939). El proyecto político revolucionario planteaba lo contrario: un país regido por la ideología liberal, conducido por un Estado laico, con educación laica orientada hacia la ciencia y con una sociedad abierta a todos los cultos. En pocas palabras, la religión es parte

⁶ Véase Jesús Reyes Heróles, *El Liberalismo Mexicano*, 3 volúmenes, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.

⁷ El lector interesado podrá revisar las opiniones de José de Jesús Manríquez y Zárate, quien pasó 17 años en el exilio al que lo obligó Calles y quien fue obispo de Huejutla. Recomiendo su breve texto *¿Quién fue Juan Diego?*, México, edición del autor, 1939.

de la esfera privada y no de la pública, como lo quería la Iglesia católica. Ambas posiciones se hicieron irreductibles, extremas una frente a la otra, sin espacios posibles de interlocución. Ambos protagonistas, Iglesia y Estado, se concibieron como enemigos sin otra salida que la eliminación del otro.

Los factores hasta aquí examinados corresponden a las motivaciones de las estructuras de poder confrontadas, a la visión e intereses de sus cúpulas. En contraste, los factores tres y cuatro, que enseguida se examinan, corresponden a las motivaciones de quienes formaron la tropa, los combatientes de uno y otro lado.

La Cristiada, aunque tuvo presencia en prácticamente todo el país, se vivió con mayor intensidad en el centro occidente de México, en los estados de Colima, Durango, Jalisco, Michoacán, Nayarit y Zacatecas. En el estado de Jalisco se hallan dos regiones en donde se concentró la guerra: los Altos de Jalisco, como región emblemática, bastión del catolicismo mexicano, y el norte de Jalisco, la Región de los Cañones, territorio en donde tuvieron lugar las batallas más enconadas entre gobierno y cristeros. En el siglo XVI, esas regiones conformaron la frontera de la expansión castellana, con el santo Santiago “mata indios” al frente.

El catolicismo fue un factor fundamental en la identidad que en estas regiones se integró a lo largo de tres siglos: la ranchera. Los rancheros, “habitantes de los ranchos”, tanto en los Altos de Jalisco como en el norte, la región de Colotlán, fueron en su origen criadores de ganado, llevados desde la Península Ibérica en diferentes momentos para poblar las tierras que hoy ocupan sus descendientes. Portaban un acendrado catolicismo, base de su identidad. Estos pobladores, a quienes en diferentes momentos se unieron tlaxcaltecas y purépechas cristianizados, recibieron un trato distinto del Estado español en atención a su calidad de fronterizos. Andando el tiempo, estos rancheros delimitaron territorios, formaron regiones, asentados en estructuras sociales particulares en las que dos componentes son fundamentales: la familia y la religión católica. Sin ellas, los rancheros no concebían la viabilidad de la vida. A estas estructuras sociales se suma la tenencia de la tierra, incorporada a la propia organización de la sociedad, importante no sólo como componente económico, sino también como un elemento de la identidad y de la propia estructura social basada en la familia.

La Iglesia, como depositaria de la autoridad religiosa, a los ojos de los rancheros es una institución intocable, una parte de su ser social, tanto o más importante que el propio grupo de parentesco. Iglesia, tierra y territorio, más la familia

inscrita en una red amplia de parentesco, son los componentes de lo que los rancheros alteños o norteños entienden por región. Tocar o atentar contra cualquiera de esos componentes es hacerlo contra las bases de la sociedad, la razón de ser de la misma. Para estos rancheros, el centro representa una intromisión intolerable. Entienden por centro a la ciudad de México, al Gobierno federal, es decir, al Estado nacional. Están convencidos de que éste no debe intervenir en los asuntos y la vida regionales. Cuando así lo hace, provoca la reacción en contra porque es la sociedad conformada por estos rancheros la que se ve amenazada o agredida.⁸ Fueron este tipo de rancheros quienes formaron la tropa cristera.

Durante el régimen colonial surgieron en México grandes latifundios que, en muchos casos, incluyeron a las comunidades indígenas originalmente encomendadas por el Estado español a algún conquistador. Con el tiempo, las encomiendas se terminaron y varias comunidades indígenas pudieron conservar, en medio de infinidad de problemas, la propiedad corporada de la tierra. En los latifundios, con variantes regionales, permaneció una fuerza de trabajo atada que constituyó la mano de obra aprovechada por los hacendados, la más de las veces, ausentes de su propiedad.⁹ En general, estos peones de hacienda no poseyeron tierra y estuvieron sujetos a tratos de trabajo duros de cumplir, con retribuciones risibles, cuando las había. La Independencia no significó cambio alguno para estos peones que siguieron atados a los grandes latifundios, en contraste con los rancheros, dueños de sus tierras. Varios de los latifundios estaban en transformación en los albores de la Revolución de 1910, como lo muestra el examen excepcional que del caso de la hacienda Ciénega de Mata hizo Jesús Gómez Serrano. Pero la condición del peón no había tenido cambios significativos en 1910, año del estallido de la Revolución. Los hacendados y rancheros que formaron el liderato de la Revolución, que buscaban la apertura de la estructura de poder cerrada por Porfirio Díaz, hicieron una alianza con sus propios peones, con el campesinado desposeído, a cambio de la oferta de repartir la tierra. Fueron estos campesinos sin tierra la base de la tropa revolucionaria contra los cristeros. A ojos de éstos, aquellos campesinos eran la clientela política del centro, del Gobierno federal.

⁸ Traté de explicar la formación de estas sociedades y la operación de sus estructuras en Andrés Fábregas Puig, *op. cit.*, 1986.

⁹ El estudio clásico sobre las grandes propiedades rurales en México lo escribió, como todos saben, Francois Chevalier, *La formación de los latifundios en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.

El quinto factor se relaciona con el anterior. Es decir, una de las motivaciones más importantes de cristeros y revolucionarios para ir al combate fue la lucha por la tierra, aunque desde diferentes perspectivas. En efecto, los rancheros cristeros peleaban contra la colectivización de la tierra impulsada por el Estado nacional mediante la creación de los ejidos. En cambio, los campesinos revolucionarios, llamados “agraristas” por los cristeros, peleaban por la tierra prometida por el mismo Estado nacional. Para los cristeros, la colectivización de la tierra era una agresión a las bases mismas de la sociedad ranchera. Alegaron frente al Estado nacional (que no entendió el argumento) que la tierra les pertenecía desde los tiempos en que sus antecesores se la ganaron peleando contra los pueblos nómadas para asegurar la frontera. Además, la tierra, según los rancheros, se reparte siguiendo las reglas de la propia estructura social, basada en el parentesco.¹⁰ La religión católica es parte fundamental de la sociedad ranchera, la columna vertebral de su identidad. La Iglesia es, por ello, componente de la sociedad, parte inseparable de la misma, en la triada ranchera tierra-familia-Iglesia. El percibir una agresión centralista contra la tenencia de la tierra y la Iglesia confirmó una profunda motivación en los rancheros del occidente de México para pelear contra un Estado nacional que, a sus ojos, los excluía de la vida del país.

Para los rancheros cristeros la guerra significaba la posibilidad de establecer un país a imagen y semejanza de su región. Pelearon para hacer de la dimensión regional una de carácter nacional. Los campesinos “agraristas” respaldaron con sus vidas al Estado nacional en aras de recuperar la tradición perdida, la sociedad mutilada basada en la tenencia colectiva de la tierra y dirigida por un “aparato” político cuyos líderes eran indiscutibles. También ellos eran católicos. Pero el contexto de su catolicismo era otro. A diferencia de los rancheros cristeros, ellos necesitaban el acceso a la tierra para originar una sociedad. Los rancheros cristeros partían de la defensa de una sociedad resultado de siglos de formación. Para los peones, la religión era un asunto privado; para los rancheros cristeros, parte de la vida pública. A los ojos de los campesinos agraristas, la Iglesia no era una institución necesaria, porque poseían sus propias organizaciones religiosas y tradiciones,

¹⁰ Véase Pedro Tomé Martín y Andrés Fábregas Puig, *Entre Mundos. Procesos interculturales entre México y España*, Zapopan, El Colegio de Jalisco / Institución Gran Duque de Alba, 2000. Pedro Tomé Martín y Andrés Fábregas Puig, *Entre parientes*, Zapopan, El Colegio de Jalisco / Institución Gran Duque de Alba, 2001.

manifestadas o bien en la hacienda o en las propias comunidades. A los ojos de los cristeros, la Iglesia era la depositaria de la religión, imprescindible para su práctica. Fuera de ella no era concebible la vida religiosa. Incluso, entre los cristeros hubo líderes rancheros —como Dionisio Hernández, don Nicho, de Jalostotitlán (Altos de Jalisco)— que habían peleado con los ejércitos revolucionarios en el norte de México, pero que no dudaron en ponerse al lado de los cristeros una vez estallado el movimiento.

En 1974, Severo Ortega, que en aquel momento había cumplido 88 años de edad, resumió la Cristiada con las siguientes palabras:

La revolución de Villa y Carranza sólo fue una pasada. La que duró fue la de los cristeros. Los cristeros se levantaron en armas porque no los dejaban oír misa. El Gobierno tumbaba los santos y las cruces. Hubo un soldado que quiso aventar a la Virgen para abajo y se mató, junto con otros, al caerse del altar. Durante la guerra, todos los patrones se fueron y los mayordomos se quedaron a cargo. Los patrones mandaron que el maíz se emparedara para ocultarlo. De estos escondites sacaban los medieros cuando necesitaban. Los cristeros defendían al clero y el gobierno era el enemigo. El Gobierno quemaba las pasturas y tiraba los frijoles. No le dejaban ni una tortilla al pueblo. Los cristeros nunca se rindieron sino que perdió el Gobierno. Después mataron algunos, pero fue por aprovechados, porque ya los cristeros se habían dado.¹¹

En estas palabras se contienen varios aspectos clave para comprender la Guerra Cristera como un movimiento armado que, más que una guerra religiosa, fue el resultado de la conjunción compleja de diversos componentes, como lo he tratado de mostrar. La Revolución de 1910 en la Tierra Ranchera “sólo fue una pasada”, no hubo un compromiso con ella, porque al ranchero no le interesaba el reparto agrario desde su posición de “campesinado libre”. Pero sí le importaba defender su territorio, su historia y su mundo. Por ello, cuando la misma Iglesia católica decidió cerrar los templos prendió la chispa que incendió el occidente mexicano. Los rancheros alteños y los del occidente mexicano, en general, concibieron el agrarismo

¹¹ Fragmento de la conversación entre Severo Ortega y Andrés Fábregas en terrenos de la ex hacienda de Pozos Morados, Jalostotitlán, Altos de Jalisco, 1974.

del Estado nacional como un intento de acabar con un orden social construido a lo largo de siglos, desde que los primeros campesinos-soldados castellanos llegaron a poblar estas tierras. En términos de estos rancheros, la Guerra Cristera significó la afirmación de un orden social que no estaban dispuestos a negociar. Opusieron al “agrarismo” del Estado nacional su particular visión de una sociedad rural basada en la propiedad privada de la tierra, en donde cada rancho trabajaba para sí y su familia. En muchos sentidos la Cristiada fue una guerra por la identidad regional.

Dado que el Ejército mexicano aún no ha expresado su opinión acerca de la Guerra Cristera, poco es lo que podemos decir sobre sus motivaciones para pelearla. Lo más obvio es que obedeció a su jefe máximo, en ese momento, el general Plutarco Elías Calles. En el anticlericalismo de éste radica una de las claves para entender la actitud del Ejército mexicano. Pero, y esto es una suposición, el anticlericalismo callista debió de estar acompañado de un propósito: nacionalizar la Iglesia mexicana, es decir, separar a los católicos mexicanos del Vaticano. Esta suposición sólo podrá ser probada o desmentida cuando el mismo Ejército mexicano acepte el examen de los archivos correspondientes. Hasta la fecha, sólo tenemos los testimonios directos de los combatientes cristeros y la documentación que permiten enterarse de las motivaciones del lado católico. Por supuesto, el análisis de la época en sus múltiples dimensiones permite un acercamiento a las motivaciones del Estado nacional para permitir una guerra como la que estalló en 1926.

El antropólogo británico Max Gluckman ha señalado que el conflicto es un momento privilegiado para observar el funcionamiento de una sociedad. En el momento en que el orden establecido entra en crisis y estalla el conflicto, en ese preciso instante, las partes componentes de una sociedad muestran sus papeles y accionan para regresar al orden social, “que rara vez será como el anterior”, en palabras de Víctor Turner.¹²

Con las salvedades hacia este punto de vista, es útil su aplicación para observar un momento de la vida mexicana como la Guerra Cristera. En efecto, el estallido de esa crisis nos enseña, como en una radiografía, componentes claves de los procesos que hacen a la sociedad mexicana. Destaco, entre ellos, la importancia de

¹² Véase Max Gluckman, *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester, Manchester University Press, 1962; Víctor Turner, *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Nembu Village Life*, Manchester, Manchester University Press, 1957.

la formación de regiones con historia propia y peculiaridades que son imprescindibles de examinar si deseamos comprender a cabalidad la realidad de México.

En el caso de la Guerra Cristera, uno de los aspectos más importantes de analizar es la confrontación de diferentes planteamientos de país que están asentados sobre historias regionales particulares. El conflicto estalló como resultado de la mutua intolerancia que no permitió tejer un contexto amplio para dar cabida a una solución de las contradicciones. Resaltan los intereses de poder y la formación o consolidación de las redes políticas clientelares. Los revolucionarios norteros asumieron que ellos eran los portadores del único proyecto nacional viable y convirtieron al centro en “su” centro, en un “centro provinciano”. La Iglesia católica percibió su exclusión política y reaccionó apoyándose en sociedades regionales en las que su presencia histórica es parte de la estructura de la sociedad misma. La guerra cristera constituye una fase de la historia mexicana por la disputa del poder entre el Estado y la Iglesia, ambos autoconcebidos como la fuente de la nacionalidad. Es este un contrapunto estructural de la historia mexicana.

En la actualidad pasamos por otra fase de este contrapunto cuyos componentes resultan de la Guerra Cristera. Después de ésta, las historias regionales han acentuado sus procesos particulares estimulando la variedad que caracteriza a la sociedad mexicana. En el México de hoy, las regiones o, si se prefiere, las sociedades regionales han consolidado sus rasgos y desde ellos convergen para formar una intrincada red de relaciones que tiene su pináculo en la Nación y en el Estado. Los momentos de crisis realmente cruciales en la sociedad mexicana, como lo enseña la Guerra Cristera, son aquellos en que se rompe momentáneamente el tejido de esa red desequilibrando el conjunto que muestra sus contradicciones. Sucede así porque México es una sociedad hecha de sociedades regionales cuyas fronteras, las más de las veces, no coinciden con los límites políticos de los estados componentes de la federación. No son sólo “regiones culturales”; son, como lo mostró la Guerra Cristera, historias integrales, mundos en sí, en convergencia política. La Guerra Cristera enseña, entre otras lecciones, que cuando el Estado nacional es usado para imponer una particular historia regional sobre las demás que constituyen el tejido mexicano se produce una crisis de envergadura. Los revolucionarios que en 1926 controlaban el “aparato” de Estado —como diría el malogrado Louis Althusser— intentaron convertirlo en un instrumento regional, tratando de imponer su propia historia para homogeneizar, a su imagen y semejanza, a la nación entera.

Hasta la fecha no se ha podido documentar “los arreglos” que dieron fin a la Guerra Cristera. Sabemos con certeza que fue una negociación tripartita en la que intervinieron el Estado nacional mexicano, el Vaticano (vía la Iglesia católica en México) y Estados Unidos. Por los resultados, estamos en posibilidades de suponer que una parte sustancial de los arreglos fue la aceptación de que, dentro del ámbito de la separación entre la Iglesia y el Estado, aquélla conservaría su preeminencia en el centro occidente de México, continuando como parte integral de la política. A ello se sumó el no aplicar la Reforma Agraria en regiones rancheras como los Altos de Jalisco o el norte de este estado. El Estado nacional se comprometió también a no aplicar el anticlericalismo, ni impulsarlo. A cambio, la Iglesia católica se comprometió a no meterse en los terrenos que sólo al Estado competen y dejar tranquilos los artículos de la Constitución que buscan claramente regular su acción. Por supuesto, no se consultó a los combatientes cristeros su opinión. He aquí, en un testimonio de 1974, lo que pensaba de los arreglos uno de los combatientes de Cristo Rey: “La persecución duró tres años. El 1927 comenzó y el 1930 se rindieron los cristeros. La Iglesia los obligó, pues se habían puesto de acuerdo con el Gobierno”.¹³

Y otro combatiente dijo:

El gobierno envió gente a Roma a hablar con el papa. El error del papa fue dar orden para que se firmara el arreglo, y los de la Iglesia lo aceptaron. Después de eso vino el afusiladero. José María Ramírez se levantó otra vez y lo mataron; porque cuando la gente está a favor de uno, entonces lo esconden. Si no, no hay nadie: se vuelve uno bandido. Y los padres comenzaron a decir que los que se levantaban eran bandidos.¹⁴

Estos testimonios ilustran una percepción muy generalizada entre los combatientes cristeros: la de haber sido traicionados, percepción que se reafirma en el siguiente relato:

¹³ Fragmento de una conversación entre Matías Cornejo y Andrés Fábregas Puig, Rancho de Coca, Jalostotitlán, Jalisco, 1974.

¹⁴ Fragmento de una conversación entre Alberto Romo de la Torre y Andrés Fábregas Puig, Jalostotitlán, Altos de Jalisco, 1973.

El 21 de junio de 1929 se hicieron los mentados arreglos del conflicto religioso, y los señores que intervinieron en dichos arreglos no debían de haber admitido que entregáramos las armas, porque esas armas costaron muchas vidas, mucha sangre; nosotros expusimos nuestras vidas para quitar esas armas, y no es posible ni justo que después de tantos sufrimientos y trabajos como los que pasamos vayamos a entregar las armas; pero por obedecer órdenes sacerdotales fuimos a entregar las armas...

Y nuestros enemigos sedientos de venganza luego empezaron la guerra contra los indefensos jefes cristeros...¹⁵

En la mayoría de combatientes cristeros se forjó la convicción de que no se perdió la guerra, pero tampoco se ganó. Lo que la información disponible nos señala es la realidad de un empate militar. Ni el Ejército estaba en condiciones de asestar un golpe final a los cristeros, ni éstos pudieron obtener una victoria definitiva sobre el Ejército. A 73 años de los arreglos, la Iglesia católica parece haber conseguido lo que buscó con la Guerra Cristera. En primer lugar, ésta le mostró al Estado nacional la disposición de una parte de la grey católica a ofrendar su vida en defensa de la Iglesia. Ésta, la estructura de poder más antigua que existe en el planeta, aprovechó la Guerra Cristera para insistir por otros medios, pero sistemáticamente, en anular en la práctica los artículos de la Constitución que no la favorecen. Después de la Cristiada, la Iglesia católica recuperó lo que había perdido con las Leyes de Reforma, no sólo en propiedades, sino también en ámbitos claves como la educación y la política. La culminación de esta secuela favorable a la Iglesia, que tiene su origen en la Guerra Cristera, fueron las medidas políticas y legales tomadas por el Estado nacional durante el régimen de Carlos Salinas de Gortari. A partir de allí, la Iglesia ha regresado plenamente a la vida política mexicana.

La mayoría de combatientes cristeros ha muerto. No percibieron triunfo alguno. Más bien, la desazón hizo presa de ellos. La Iglesia católica es una institución que atisba el largo plazo. Los combatientes cristeros esperaban ser tomados en cuenta en cualquier arreglo político de la guerra, porque buscaban el compromiso legal del Estado nacional para hacer de la Reforma Agraria no una regla gene-

¹⁵ “Memorias de Santiago Bayacora, Durango”, en Jean Meyer, *El coraje cristero*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, Campus Norte, 2001, p. 9.

ral, sino una medida particular. El no conseguir este pronunciamiento, más la obligación de entregar las armas cuando menos lo esperaban, los convenció de haber sido traicionados. A 73 años de aquella guerra, la Iglesia católica logró la coyuntura para aminorar ese sentimiento de traición que pervive en los descendientes de los combatientes: la canonización de los mártires. Más todavía, la Iglesia católica consiguió ser reconocida como depositaria de la nacionalidad al lograr la canonización de Juan Diego, lo que es otro de los resultados culminantes de la Guerra Cristera. Las palabras de Norberto Rivera Carrera, actual dirigente máximo de la Iglesia católica mexicana, corroboran lo antes dicho: “Permite, pues, mi muchachita, mi Virgencita bienamada, que a través de mi boca resuene la voz de todo mi pueblo”.¹⁶

Lejos de haberse agotado la reflexión acerca de la Guerra Cristera, ésta cobra actualidad. En la ciudad de Guadalajara, Jalisco, se ha emprendido la construcción de la Basílica de los Mártires, proyectada para ser el edificio religioso más grande de América Latina. En los Altos de Jalisco se renueva el recuerdo de la guerra santa a través del establecimiento del “culto de los mártires”, como lo muestra la Calzada de los Mártires, en Santa Ana de Abajo, Jalostotitlán. En el norte de Jalisco ocurre lo mismo con la revitalización del Museo del Padre Caloca, en Totatiche, y el aliento al culto al Señor de los Rayos, en Temastian. ¿Cuáles son las perspectivas a las que apuntan estos hechos?, ¿qué significado adquieren en el contexto de un Estado nacional controlado por un nuevo régimen? Es decir, ¿qué quiere decir todo ello en el contexto del México actual en donde uno de los bandos de aquella Guerra, los revolucionarios, ha desaparecido?

■ Bibliografía

BAILEY, David, *¡Viva Cristo Rey! The Cristero Rebellion and Church-State conflict in Mexico*, Austin, University of Austin Press, 1974.

BRADING, David, “De la Cristiada a la Basílica”, *Nexos*, núm. 291, marzo de 2002.

———, “Shulemburg y Rivera”, *Nexos*, núm. 291, marzo de 2002.

———, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, Madrid, Taurus, 2002.

¹⁶ David Brading, “Schulemburg y Rivera”, *Nexos*, núm. 291, marzo de 2002, p. 29.

- CHEVALIER, François, *La formación de los grandes latifundios en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.
- DOOLEY, Francis Patrick, *Los Cristeros, Calles y el Catolicismo Mexicano*, México, Sepsetentas, 1976.
- FÁBREGAS PUIG, Andrés, *La formación histórica de una región: Los Altos de Jalisco*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1986 (Colección Miguel Othón de Mendizábal 5).
- y Pedro Tomé Martín, *Entre Parientes*, Zapopan-Ávila, El Colegio de Jalisco-Institución Gran Duque de Alba, 2001.
- GLUCKMAN, Max, *Essays on the ritual of social relations*, Manchester, Manchester University Press, 1962.
- MEYER, Jean, *La Cristiada*, 3 volúmenes, México, Siglo XXI, 1974-1975.
- , *El coraje cristero*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, Campus Norte, 2001.
- REYES HEROLLES, Jesús, *El Liberalismo Mexicano*, 3 volúmenes, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.
- RODRÍGUEZ, Román y José Díaz Estrella, *El Movimiento Cristero. Sociedad y Conflicto en Los Altos de Jalisco*, con la Introducción de Andrés Fábregas Puig, México, Nueva Imagen, 1979.
- TOMÉ MARTÍN, Pedro y Andrés Fábregas Puig, *Entre Mundos. Procesos Interculturales entre México y España*, Zapopan-Ávila, El Colegio de Jalisco-Institución Gran Duque de Alba, 2000.
- TURNER, Víctor, *Schism and continuity in an African Society. A Study of Kdembu Village Life*, Manchester, Manchester University Press, 1957.
- ZÁRATE, José de Jesús Manríquez y, *¿Quién fue Juan Diego?*, México, edición del autor, 1939.