

muy digno de alabar el apoyo a esta publicación del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana y del Instituto Tecnológico Autónomo de México, que demuestran, a su vez, el aval que representan para ambas instituciones los dos coordinadores. Una obra cerrada, original en muchos aspectos, polémica en otros, bien escrita por la mayoría de los autores, con una seleccionada bibliografía en cada capítulo y que tiene una excelente presentación editorial. Si los coordinadores mantienen este ritmo de publicaciones y esta categoría en sus trabajos, estoy plenamente convencido de que en poco tiempo se convertirán en uno de los referentes académicos más destacados para todos aquellos que queramos conocer más y mejor las relaciones privilegiadas entre España y México, México y España, en la contemporaneidad y el presente.

Juan Carlos Pereira Castañares  
*Universidad Complutense*

MATTHEW BUTLER, *Popular Piety and Political Identity in Mexico's Cristero Rebellion. Michoacan, 1927-1929*, Oxford, Oxford University Press, 2004, 251 pp. ISBN 0-19-726298-8

Hace unos años un joven estudiante inglés emprendió una investigación de doctorado sobre el movimiento cristero en el oriente de Michoacán. Las brillantes cualidades del investigador le valieron primero una beca, luego la publicación de la tesis defendida en la Universidad de Bristol en 2000, en la prestigiada colección de *British Academy Postdoctoral Fellowship Monographies*, la cual señala que "*publication is a further mark of excellence*".

Tuve la suerte de leer la tesis hace dos años que si bien tenía un título ligeramente diferente (empezaba por *Devotion and*

*Deviance in Religious Revolt*, luego seguía el título actual, en forma de subtítulo), se publica ahora tal cual, otra prueba de su excelencia; es de desear que este espléndido libro encuentre pronto un editor mexicano.

Butler decidió trabajar sobre una base monográfica ni demasiado grande, ni demasiado chica: el oriente del estado de Michoacán, un oriente que reúne de norte a sur, distritos y sociedades muy variadas, de modo que el autor pudo tener algo como un muestreo de muchas comunidades alrededor de tres polos municipales: Maravatío, Ciudad Hidalgo y Zitácuaro, que en ese mismo orden van del más cristero, al menos cristero, del más antigobiernista, al más gobiernista. Así pudo construir a partir de archivos municipales y parroquiales, notariales y agrarios, una sólida crítica a todos los autores que han publicado sobre la Cristiada, empezando por el de la pluma, y lo que es más importante, ofrecernos una interpretación tan rica como matizada.

El libro intenta y logra explicar por qué algunas personas participaron en la Cristiada y por qué otras se opusieron al combatir al lado del gobierno, incluso por qué hubo una tercera vía muy interesante y hasta ahora poco estudiada: la de los católicos (entre quienes las mujeres, una vez más, tuvieron un papel esencial) que sin dejar de resistir al gobierno y defender su modo de vivir la religión, no tomaron las armas. En resumen: un kaleidoscopio fantástico, un arco iris que junta todos los colores, en todas sus variaciones, en el espacio y en el tiempo.

El libro descansa sobre un argumento fuertemente defendido: la religión sí era un asunto de primera importancia en un momento álgido, en el cual los campesinos buscaban su camino entre las agendas conflictivas del Estado y de la Iglesia; la Cristiada, mejor dicho el conflicto religioso que la engendró, vino a revelar y a profundizar antagonismos populares tanto regionales como intracomunitarios, en forma de verdaderas diferencias

ideológicas. La cuestión de la tierra se trenzó con la religiosa y resucitó, confirmó y agravó un faccionalismo muy antiguo, que remonta por lo menos a la guerra de independencia y que se prolonga hoy en forma electoral.

Eso sería un gran tema, estudiado pero nunca elucidado y ahora abandonado en otros países, en Francia en particular, el tema de las continuidades geoideológicas que llevó alguna vez a André Siegfried, el pionero de los estudios electorales, a decir que en Francia "la piedra caliza es de izquierda, mientras que el granito es conservador". En la zona estudiada por Butler encontramos ese tipo de geografía político-socio-religioso-ideológica. Zitácuaro fue insurgente, liberal, revolucionario, cardenista y ahora vota por el PRD, mientras que Ciudad Hidalgo (Tajimaroa), fue realista, conservador, imperialista, cristero, sinarquista y ahora vota por el PAN.

Butler, como todos nosotros, piensa que ese faccionalismo tiene raíces históricas profundas y por eso estudia los antecedentes agrarios y políticos de la zona; pero afirma también que, en el marco de la Cristiada, eso no se puede explicar "por motivos puramente políticos, menos aún por factores puramente materiales; las dimensiones efectivas y religiosas de la acción política popular son también dignas de investigación" (p. 3). Por eso el autor estudia también, y de manera muy fina, las culturas políticas y religiosas que están detrás de las divisiones. Su regla de oro es la interacción entre las diferentes variables, desde la agraria hasta la ideológica, pasando por la ecológica, étnica, social, mental y religiosa.

Es admirable también la ecuanimidad de un autor que es capaz de manifestar la misma comprensión generosa para cada uno de los actores, individuales y colectivos, para cada uno de los adversarios. Su crítica, la reserva para los historiadores, tanto revolucionarios como católicos, que no para los agraristas, los cristeros, los católicos pacíficos, los sacerdotes, los maestros que

son objeto del mayor respeto. Así Butler llega a darnos una verdadera historia social de la religión y de las mentalidades, que evita las dicotomías rígidas y los determinismos cerrados.

El autor trata directamente la religión en su organización y en sus vivencias como una variable múltiple, multifacética, no estable y monolítica, sino versátil y capaz de cambiar rápidamente; multiplica los ejemplos de descristianización y recristianización, protestantización, recatolicización, laicización, no cae en la trampa de creer en una entidad, la Iglesia mexicana, sino manifiesta en el seno de esa gran arca la diversidad de las identidades religiosas, de sus praxis y significados. En su relativamente chica región, encuentra varias culturas religiosas, indiferentes a la división en clases sociales, que van de la catolicidad ultra-clerical hasta las vivencias indígenas que marginan al clero, pasando por los enclaves metodistas y presbiterianos: en la región "liberal" de Zitácuaro había 2 500 protestantes declarados en el distrito en 1900, distribuidos en 16 congregaciones presbiterianas, que formaban un protestantismo de élite que, después de la revolución de 1910, reclutó de manera más amplia entre el campesinado sin tierra.

La Revolución, entre 1913-1926 vino a radicalizar todas las tendencias, de manera que se puede notar en Zitácuaro un creciente anticlericalismo popular en los veinte, acompañado de conversiones al protestantismo; de la misma manera, en Maravatío y Zinapécuaro, surge un catolicismo moderno y militante que se opone a la Revolución, con R alta. Todo está listo para una extrema polarización cuando surge en 1925-1926 el conflicto entre la Iglesia y el Estado.

En una rica utilización de los archivos parroquiales y municipales, Butler afirma que, si bien las culturas religiosas populares en el Michoacán oriental eran socialmente construidas, eso no significa que fuesen formas vacías sin vida propia. Ve la religión como variable semiautónoma, redefinida en el transcurso

del tiempo para responder a los imperativos políticos y económicos, pero siempre vivida de manera cultural y ontológica. Los grupos populares, en los años veinte, modificaron no sólo sus ideas políticas, sino también sus prácticas y sus creencias religiosas, al lanzarse a la lucha armada como cristeros y anticristeros, y pasar, a veces de un bando a otro, o luchando de manera no violenta, pero firme con el apoyo de un clero que no siempre abandonó el terreno, como se dijo (Jean Meyer) de manera errónea al generalizar un fenómeno que no fue universal.

En un artículo sobre Ladislao Molina, un cristero atípico como bien lo define, M. Butler concluye: "En contraste, la imagen que surge es la de oportunismo, clientelismo, búsqueda de su interés, rasgos que podemos encontrar en cualquier levantamiento a gran escala, sin que lo definan forzosamente. Esos casos iluminan la complejidad local, hasta ahora inexplorada, de la Cristiada, la multiplicidad de motivaciones, metas y tipos de reclutamiento. Así como hubo muchas revoluciones, hubo muchas Cristiadas, según, entre otras cosas, la historia agraria local, las identidades parroquiales, los talentos de los líderes cristeros y el éxito con el cual los cuadros revolucionarios movilizaron a su favor o en su contra a los pobres del campo. De manera más específica, Molina muestra que la rebelión cristera, lejos de ser sólo un choque llano de mentalidades y culturas provocado por una élite "moderna", fue también la oportunidad para los intereses personales y políticos de aprovechar la confusión de una extática *imitatio Christi*".<sup>1</sup> Enteramente de acuerdo.

En su último artículo, precisa:

---

<sup>1</sup> Matthew BUTLER, "The 'liberal' Cristero: Ladislao Molina and the Cristero Rebellion in Michoacán", en *Journal of Latin American Studies*, 31 (1999), pp. 641-671; véase también "Cristeros y agraristas en Jalisco: una nueva aportación a la historiografía cristera", en *Historia Mexicana*, LII:2(206) (oct.-dic. 2002), pp. 493-530.

“De hecho, aunque no observamos los mismos procesos en Jalisco y Michoacán, la dinámica global es algo parecida. Fue la relación local entre la religión y lo mundano, entre las creencias y los intereses, lo que condicionó la participación popular en el movimiento cristero. El agrarismo era fuerte donde la comunidad tenía no sólo hambre de tierras (¿no lo tienen todos los pueblos?), sino libertad moral para pedir las al Estado porque la esfera pública se laicizó y la influencia extrarreligiosa del clero se redujo. En ese caso existió un motivo económico y un espacio ideológico para buscar el apoyo material del Estado. A diferencia, hubo muchos cristeros donde la Iglesia rigió a toda la sociedad y existió otra mentalidad religiosa más uniforme; en ese caso, recibir tierras del Estado fue moralmente inaceptable, y por consiguiente el pueblo se encontró más libre desde 1926 de alzarse contra un gobierno perseguidor con el que no estaba materialmente comprometido ni ideológicamente vinculado. En Michoacán tanto como en Jalisco, en fin, no se trata de avanzar una explicación meramente estructural de la Cristiada, como tampoco se trata de argüir, de manera idealista, que las identidades políticas de los actores populares fueron completamente autónomas. Lo esencial para entender la experiencia local de la Cristiada, es integrar estas líneas de análisis y explorar a fondo la interacción entre ambas, es decir, vincular el conflicto ideológico entre la Iglesia y el Estado, y entre ambos bandos campesinos, con los conflictos sociales y procesos agrarios locales. Y aunque las posturas políticas populares de la época tuvieron sus raíces lejanas en movimientos estructurales anteriores, queda igualmente claro que esto no nos obliga a negar que eran posturas ‘vivas’ de manera auténtica entre 1926-1929”.<sup>2</sup>

Otra vez: de acuerdo y aprovecho este espléndido trabajo para hacer mi autocrítica:

<sup>2</sup> M. BUTLER, “Cristeros y agraristas”, pp. 525-526.

En resumen ¿cuáles fueron mis falacias? Para derrotar a las falacias anteriores, empezando por la de la inexistencia, o de la nula importancia de la Cristiada, caí en las mías. La primera: a fuerza de subrayar la naturaleza popular del movimiento, lo hice exclusivamente campesino, olvidando a las clases medias urbanas y también a las clases bajas, y a ciertos sectores de la élite urbana, en particular las mujeres. Así llegué a ser “este francés que no quiere a la Liga”, y algo más grave, no vio a los católicos partidarios de la lucha civil.

La segunda: por las mismas razones, y contra la teoría del complot (Roma aliada a Wall Street y en especial a las compañías petroleras, y también a los hacendados, contra la reforma agraria), exageré el espontaneísmo de las masas. Di a la vez el material y los argumentos para rebatir esa falacia: la ofensiva “social” de la Iglesia, los sindicatos católicos, la ACJM, la Unión Popular, la Liga, los obispos, el clero, como freno, obstáculo y estímulo.

La tercera: exageré la autonomía del movimiento armado. Ver la segunda.

La cuarta: haber insistido tanto sobre el factor religioso que muchos lectores pensaron que para mí era LA causa, única o casi única del levantamiento. Por más que haya hablado de las metas políticas del PCN, de la ACJM, de la Liga y de las historias anteriores (agraria en particular) de las personas, de los actores colectivos y de las regiones.

La quinta: no haber estudiado las regiones NO cristeras, los católicos no cristeros, me quedé con lugares comunes y generalidades alusivas.

Dicho esto, mantengo que no fue la Cristiada un movimiento fundamentalmente agrario, sea para lograr el reparto, o para impedirlo.

Tampoco fue un movimiento fundamentalmente político, tipo Partido Católico Nacional o Unión Nacional Sinarquista. Mantengo que fue un movimiento masivo, popular en su mayoría,

nacional en su extensión y no regional; que fue –y entro en el campo peligroso de los juicios de valor– una reacción de legítima defensa de un pueblo que se sintió agredido por sus autoridades. Bien lo dijo Luis González en su inimitable estilo: “para los pueblos, la Iglesia es la madre y el Estado el padre; pues bien, en 1926, los hijos (los pueblos) vieron al padre borracho golpear a la madre: se indignaron”.

Y es que en esa crisis, los dirigentes políticos y eclesiásticos perdieron el contacto con la realidad. El poder revolucionario compensaba sus frustraciones, su impaciencia, la resistencia de la realidad con un delirio ideológico, el cual, némesis de todas las revoluciones, desembocó sobre la violencia curiosamente a la misma hora, o casi, primero contra los yaquis, después contra los católicos. La Cristiada fue entonces la última reacción de una población exasperada, desesperada después de una larga espera.

La Cristiada no era inevitable, no tenía nada de fatal. Según me lo comentó en casa de doña Hortensia Calles, el general Miguel Aranda Díaz, bien pudo evitarse; el general Cedillo, de quien era él entonces secretario particular, tenía la convicción de que sin el radicalismo de un pequeño grupo dirigente, tanto del lado del gobierno, como en el campo católico, no habría sucedido ningún levantamiento armado.

Acepto con gusto las críticas de M. Butler a mi trabajo y le doy las gracias. Lo único que sé ahora absolutamente, es que no sé lo suficiente, que hay muchas cristiadas y muchas explicaciones variables de ellas; distintas combinaciones dispersas en un territorio inmenso que acaban por engendrar un conjunto que se llama la Cristiada. Si bien uno puede presentar una visión de conjunto, debe renunciar a la explicación única, a la de conjunto, ésa es la gran lección que nos da Mathew Butler.

Jean Meyer

*Centro de Investigación y Docencia Económicas*