

CRÍTICA DE LIBROS

CRISTEROS Y AGRARISTAS EN JALISCO: UNA NUEVA APORTACIÓN A LA HISTORIOGRAFÍA CRISTERA

I

Actualmente, por cierto en una coyuntura política más propicia, el reconocimiento público y hasta la mercadotecnia del fenómeno cristero están cobrando nueva fuerza. Ya se menciona a los cristeros en libros de escuela, cuando menos, en los de secundaria;¹ fotogénicos con sus escapularios y banderolas, los cristeros ya están a la venta en álbumes fotográficos y videos que se consiguen en cualquier puesto de periódicos.² Y se mantiene viva la tradición *amateur*, tan vieja como el movimiento cristero, de publicar historias hagiográficas y de redactar memorias y documentos originales.³ A la vez, en los círculos oficiales tanto civiles como eclesiásticos, los cristeros ya no son “tabú”. El actual presidente mexicano ha confesado su admiración por los rebeldes, y por su parte, la Iglesia católica ya los reconoce públicamente y les rinde homenajes teológico y monumental a sus sacerdotes muertos en México en tiempo de la persecución callista. En mayo de 2000, el papa Juan Pablo II canonizó a los primeros 25 “mártires cristeros” (término inexacto ya que la gran mayoría fueron párrocos que nunca militaron en las filas cristeras); poco después, se anunció la construcción del templo dizque “más grande de México” en Guadalajara, un “megatemplo” que servirá de santuario

¹ GILBERT, 1997, pp. 271-297.

² MEYER, 1997 y 1998.

³ HERNÁNDEZ QUESADA, 1996; REGUER, 1997, y VALDOVINOS MEDINA, 1995.

para los restos de los nuevos santos y alojará hasta 70 000 peregrinos.⁴ En el mundo académico también, está creciendo el interés en el tema cristero, que hace diez años era “casi virgen”, según Luis González, porque nadie quiso investigar un movimiento que pecó dos veces, siendo, en primer lugar, derrotado, y en segundo, contrarrevolucionario.⁵ Sin embargo, en los últimos cinco años, el silencio se ha roto con la publicación de los trabajos de Agustín Vaca, Jennie Purnell, Celina Vázquez y Fernando González,⁶ y de nuevo se rompe ahora con la publicación de la obra monumental de Moisés González Navarro —*Cristeros y agraristas en Jalisco*.⁷

Una pequeña advertencia. Pese a su título, en el primer tomo de esta trilogía se habla poco de agraristas y menos de cristeros. Esta anomalía, sólo aparente, se explica al saber que este libro debe considerarse como una exhaustiva *mise en scène* de toda la materia dramática relativa a la rebelión cristera en Jalisco —los contextos geográfico, social y cultural, los procesos agrarios, los conflictos ideológicos, etc. De hecho, lo que realmente ofrece el autor es una amplia historia social del Jalisco porfiriano y revolucionario que terminó con la victoria y consolidación del gobierno constitucionalista en el estado en 1915-1916. Y aunque la dirección anticlerical de la Revolución queda aclarada en este volumen —en 1915 la tropa constitucionalista fusiló al popular padre Galván sólo por haber confesado a un villista moribundo—⁸ son los tomos segundo y tercero los que relatan el periodo “cristero” propiamente dicho. En el segundo tomo, el autor analiza el periodo 1917-1929, o sea, desde la promulgación de la constitución revolucionaria hasta los arreglos que pusieron fin a la rebelión cristera; y en el tercer y último tomo, considera la recrudescencia del conflicto Iglesia-Estado cu los años treinta, época que com-

⁴ *Proceso* (16 abr. 2000), “Territorio Cristero: los Nuevos Santos Mexicanos” y (12 nov. 2000) “El clero tapatío levanta en Guadalajara el templo más grande de México, en homenaje a los mártires cristeros”.

⁵ GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, en prólogo de MEYER, 1991a, p. 3.

⁶ VACA, 1998; PURNELL, 1999; VÁZQUEZ PARADA, 2001, y GONZÁLEZ, 2001.

⁷ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001.

⁸ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, p. 191.

prende la muy trágica “Segunda” y la llamada “educación socialista”.

Aunque primicia de una investigación más amplia, el primer tomo se distingue por su gran alcance y riqueza empírica. Encierra temas importantes y proporciona una información muy valiosa, fruto ésta de un trabajo archivístico incansable y la lectura de un sinnúmero de fuentes secundarias. Entre otras cosas —la selección es puramente subjetiva— se destacan las páginas dedicadas al catolicismo “social” jalisciense (tema muchas veces estudiado en términos teóricos o en el ámbito nacional),⁹ al gobierno del Partido Católico Nacional en Jalisco, y a la persecución religiosa constitucionalista de 1914-1915, cuando hasta se proscribió la Navidad en Guadalajara.¹⁰ A la vez que considera los antecedentes locales del conflicto religioso, el autor introduce un buen número de personajes que después serán clave dentro de la historia cristera nacional. Aquí seguimos los primeros pasos de futuros cristeros como Anacleto González Flores (fundador de la Unión Popular), Miguel Palomar y Vizcarra (ideólogo de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa) y Miguel Gómez Loza (gobernador cristero de Los Altos). También encontramos, por primera vez, al arzobispo Orozco y Jiménez, tachado de sedicioso desde 1914 cuando encabezó una procesión ilegal en honor del Sagrado Corazón (precoz desafío eclesiástico al Estado que tal vez marcó la “primera página” de la rebelión cristera).¹¹ Finalmente, figuran gobernantes y militares herederos de tradiciones intelectuales intransigentes frente al catolicismo, como el general Amado Aguirre, masón anticlerical que saqueó la Mitra tapatía en 1914 y se regocijó al descubrir archivados unos 300 procesos contra sacerdotes por “delitos sexuales”.¹²

Más allá de presentar individuos y episodios, el autor nos transporta a la región y tiempos de que se tratan y les infun-

⁹ CEBALLOS RAMÍREZ, 1991.

¹⁰ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 251-252 y 260.

¹¹ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, p. 245.

¹² GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, p. 188.

de vida y color. Con la simpatía que le es propia como jalisciense, y con el ojo crítico que se habría de esperar del autor de *El porfiriato: la vida social*,¹³ evoca como pocos, la naturaleza de la sociedad provincial porfiriana. En primer lugar, nos conduce por los distintos paisajes jaliscienses, desde la región lacustre sureña hasta la tierra roja de Los Altos, y en medio, a la capital, Guadalajara, la “Atenas de México”.¹⁴ En el camino, nos revela la gran diversidad de las costumbres del contorno, desde el mariachi y el jarabe hasta las fiestas religiosas y las carreras de caballos; descubrimos también las contradicciones más íntimas, las pretensiones más superficiales, y los prejuicios más mezquinos del Jalisco de la época. Jalisco, el estado más cristiano de la República, cuyos pobres capitalinos vivían más miserables que los de la ciudad de México; Jalisco, el estado más “culto”, donde el afrancesamiento porfiriano llegó a tal punto que la gente decente leía *El Quijote* en el idioma de Voltaire y no en el de Cervantes, y Jalisco, orgulloso baluarte de las tradiciones campestres —los gallos y la charrería— donde se prohibió el uso del calzón rústico en las ciudades por vergüenza “de lo suyo”.¹⁵

El segundo tomo, que concluye en 1929, también se caracteriza por su tremendo valor empírico. Más específicamente, en este volumen el autor estudia tres fenómenos íntimamente relacionados entre sí y con la rebelión cristera, que de hecho surge de ellos. Primero, el conflicto entre la Iglesia católica y el Estado, dos instituciones hegemónicas que disputan el poder y pretenden dirigir la vida local según criterios ideológicos opuestos; segundo, las acérrimas luchas por la tierra entre campesinos y hacendados, que pasan en los años veinte del agrarismo “primitivo” ai burocrático de la etapa posrevolucionaria, y tercero, la articulación de sectores populares tanto católicos como revolucionarios que proporcionan durante la rebelión cristera

¹³ GONZÁLEZ NAVARRO, 1957.

¹⁴ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, p. 99.

¹⁵ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 93, 101 y 110.

gran parte del soldadesco que pelea en nombre de las instituciones antes mencionadas.

Aunque en términos estrictos la temática no es nueva —varios son los estudios ya existentes de la Cristiada en Jalisco—¹⁶ la magnitud del volumen, su enfoque analítico más comprensivo que los de otros estudios (que a menudo se limitan a la región alteña, o a un partido u otro),¹⁷ y sobre todo, su gran rigor archivístico, sí lo son. Por una parte, el libro da a conocer una vasta cantidad de información nueva sobre la época cristera en Jalisco que muchas veces resulta fascinante. Es de notar, además, que la perspectiva regional adoptada por el autor le permite estudiar la rebelión cristera en todo su conjunto local y ofrecer al lector una exploración más profunda e íntegra del tema dentro de un espacio geopolítico bien definido. Por cierto, es difícil pensar en un solo tema importante que el autor haya olvidado en sus búsquedas de archivo, hemeroteca, y bibliografía: analiza no sólo la historia militar del movimiento cristero tal y como fue vivido en el estado, sino que describe también los movimientos armados precursores de la Cristiada (como el estradismo, manifestación local del delahuertismo), los conflictos políticos estatales, los problemas laborales, las reformas educativas, la emigración de los jaliscienses hacia el norte, y hasta los cambios sociales al parecer de poca trascendencia. Revela la creciente influencia de “lo ajeno” en lo que se refiere a los gustos de los tapatíos de la época; ya no se contentan con los toros y el tequila, sino quieren también el fútbol, el *fox-trot*, y la *Coca Cola* —simples artefactos y diversiones culturales que a la vez resultan simbólicos del proyecto de modernización económica, cultural y social de los gobiernos sonorenses de la época.¹⁸

Más allá de la historia social, el autor pone en oposición los papeles de los grupos de poder jaliscienses más importantes, es decir, las élites eclesiástica y civil. Aquí sobresalen dos personajes clave en la historia local. En lo civil, el go-

¹⁶ TUCK, 1982; DÍAZ ESTRELLA y RODRÍGUEZ CRUZ, 1979, y JRADE, 1980.

¹⁷ CRAIG, 1983.

¹⁸ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 14-18, 24-26, 51-53, 503-517 y 545-550.

bernador José Guadalupe Zuno (1923-1926), cacique, agrarista y jacobino rabioso que gritó insultos al palacio de la Mitra mientras invitaba a los indígenas a dormir en el palacio del gobierno.¹⁹ En la pelea para apoderarse de la base social, hizo campaña contra éste el arzobispo Orozco, auténtico príncipe de la Iglesia. No menos autoritario que Zuno, Orozco combatió lo que llamó la “paganización” de México, impulsando la movilización de organizaciones católicas y oponiéndose a las reformas de marca oficial; por su intransigencia, en varias ocasiones sufrió la persecución en las catacumbas con sus feligreses, mismos que dijo podía poner en rebelión con una palabra (finalmente, su conciencia no le permitió dar el esperado grito de guerra, aun en 1926-1929).²⁰ Introducidos los principales actores, cuidadosamente el autor narra los pormenores del enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado, que pronto va adquiriendo tanta importancia para ambos que no se puede retroceder ni un paso, aun en lo simbólico. Veamos, por ejemplo, cómo el vicario general de Guadalajara, al celebrar una misa durante el episodio “cismático” de 1925, consagró mezcal y tortillas en vez de pan y vino como respuesta a la propaganda cismática que tachaba de antipatriótica a la Iglesia.²¹

No obstante estos detalles sugerentes, esta obra no es una biografía de actores individuales ni un relato meramente costumbrista, por muy fielmente que dibuje la idiosincrasia de sus sujetos históricos. Tampoco es una historia cristera tradicional que se limita a estudiar el conflicto religioso desde una perspectiva institucional. Al contrario, es un estudio amplio de movimientos social y militar que involucraron a toda la sociedad jalisciense (como bien señala el autor)²² y ocasionó la muerte de 85 000 mexicanos en el territorio nacional.²³ Por ende, la publicación de los pri-

¹⁹ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 26, 42, 51, 94, 111-112, 137, 164 y 298.

²⁰ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 150-156, 160-161, 184-185 y 324.

²¹ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, p. 196.

²² GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, p. 15.

²³ MEYER, 1991, vol. III, p. 260.

meros dos tomos de *Cristeros y agraristas en Jalisco* es grata sobre todo porque nos ofrece una nueva oportunidad para plantear la muy importante cuestión de la participación popular en la rebelión cristera. Sólo podemos avanzar unas conclusiones tentativas, ya que éstas bien podrían ser modificadas por lo dicho en el tercero y último tomo. No obstante, una lectura de los primeros tomos de la serie nos permitirá aclarar y contextualizar, aun de manera provisional, las raíces y el carácter del fenómeno cristero; a la vez, nos permitirá comparar la experiencia de Jalisco con la de otros estados, y situar este estudio dentro de las corrientes de la reciente historiografía cristera. En este sentido, parecen fundamentales tres preguntas que surgen de la narrativa. Una de orígenes, ¿cuáles son las raíces locales del movimiento cristero? —y dos de motivaciones— ¿por qué mucha gente se alzó contra el gobierno de Calles?, y ¿por qué mucha gente del campo se hizo partidaria del gobierno revolucionario?

II

Tradicionalmente, las respuestas a estas preguntas se han formulado a partir de paradigmas culturales simplistas. Jean Meyer, por ejemplo, enfatiza el carácter regional del movimiento cristero, afirmando que afectó especialmente al centro y occidente de México, “centro de gravedad de la historia mexicana”. Geográficamente, es decir: Jalisco, *locus classicus* de la Cristiada; Michoacán, estado que proporcionó el más numeroso contingente rebelde y el guerrero más hábil (Ramón Aguilar de Zacapu); el Bajío y unos estados más (Aguascalientes, Zacatecas y Colima).²⁴ De este regionalismo acentuado, Meyer plantea una rígida topografía ideológica basada, al parecer, en la proyección sobre toda esta zona de una mentalidad colectiva única. “El pueblo” de que nos habla Meyer —que es precisamente el del centro-occidente— es piadoso y hostil al estado laico. Posee, y de-

²⁴ MEYER, 1991, vol. I, p. 278 y vol. III, pp. 18, 104 y 108.

fiende hasta el martirio, una cultura basada en la tradición oral y la fe, cultura “en la que florecen las reminiscencias más antiguas, venidas de la Edad Media y del Renacimiento”. Para Meyer, esta uniformidad cultural dio gran integridad a la Cristiada. Afirma que el reclutamiento cristero se hizo “indiferentemente” dentro del ya descrito “vasto bloque católico”, sin distinciones de geografía, clase, o etnicidad; e insiste en que se alzaron contra el gobierno, ranchos y pueblos enteros, o sea, que el movimiento fue “telúrico”, una convulsión de la tierra misma. Según Meyer, aun los campesinos adictos al gobierno (los agraristas), compartían esta cultura campesina, aunque la rechazaban por un pedazo de tierra —y de allí su fama de traidores que violaban las normas del campesinado.²⁵

Es decir, Meyer homogeneiza la rebelión y le impone una unidad exagerada.²⁶ Sugiere que la Cristiada afectó más el centro-oeste por tener éste habitantes más “católicos” —y por ende más proclives a la guerra religiosa— que en los extremos del país (según Meyer, en Chiapas y Yucatán la mentalidad es otra, ya que éstos son “otros mundos aislados del México propiamente dicho”).²⁷ Esta imagen de un núcleo de estados “cristeros” y una periferia “indiferente” en materia religiosa (cuando ortodoxa y estrictamente católica) es válida hasta cierto punto. Este mismo modelo ha sido empleado por otros historiadores en otros contextos (Manuel Ceballos, refiriéndose al desarrollo del catolicismo “social”, describe un “eje geopolítico católico” entre Puebla y Zacatecas). Sabemos, por otra parte, que en algunos estados del sur (Veracruz y Yucatán) y del norte (Sonora) la presencia histórica de la Iglesia institucional ha sido menos fuerte que en el centro y el oeste.²⁸ Para concretar el regionalismo de las actitudes religiosas, también podríamos citar el caso que relata el autor en *Cristeros y agraristas*

²⁵ MEYER, 1991, vol. I, pp. 78-80 y 98 y vol. III, pp. 18, 39, 43-44, 272-273 y 307-308.

²⁶ Crítica no novedosa. Véase PURNELL, 1999, p. 81.

²⁷ MEYER, 1991, vol. I, p. 306.

²⁸ CEBALLOS RAMÍREZ, 1991, p. 16; WILLIMAN, 1976, y TINKER SALAS, 1997.

—el encuentro en 1914 de la sociedad occidental con los yaquis del ejército obregonista. Resultó sacrilego e instructivo el encuentro; mientras los fieles tapatíos rezaban para que regresaran sus sacerdotes, los yaquis desnudaron los santos de la catedral, “hicieron sus necesidades corporales en los ornamentos, cocinaron en los altares y tiraron al suelo las hostias”.²⁹

Sin embargo, a final de cuentas resulta reduccionista la división del país en bloques “píos” e “impíos”, aun cuando se introduzcan otras variables para explicar las diferencias regionales que marcan la movilización cristera (como la actitud de los obispos). Y resulta más problemática aún en vista de investigaciones recientes que revelan no una rígida homogeneidad, sino una gran diversidad de orientaciones político-religiosas de los pueblos del centro-oeste. De hecho, aun dentro de esta región parece que no hubo respuesta popular tan monolítica frente al conflicto religioso. Al contrario, por cada San José de Gracia que se cristerizó, hubo un Naranja “agrarista”, o un Jiquilpan, donde el cura mismo ordenó que el pueblo rechazara a los cristeros a balazos;³⁰ por cada San Juan Parangaricutiro “cristero”, hubo un Zacapu “gobiernista”,³¹ y por cada Ciudad Hidalgo, un Zitácuaro.³² Además, en estos casos la unanimidad es relativa, tratándose de afiliaciones mayoritarias que a menudo esconden serias luchas entre facciones. Todos los ejemplos citados provienen del estado de Michoacán, pero fácilmente se podrían citar otros casos. Se ha notado el mismo proceso de fragmentación política en Aguascalientes, donde se opusieron Calvillo y Romo y Zacatecas, donde se enfrentaron El Teúl y Valparaíso;³³ esta doble tendencia aún se nota en Los Altos, donde Cañadas —pueblo de “comecuras”— se distinguió de los demás municipios por su ani-

²⁹ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 185-188.

³⁰ GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, 1972; FRIEDRICH, 1977, y RAMOS ARIZPE Y RUEDA SMITHERS, 1997.

³¹ PURNELL, 1999, caps. 5-7.

³² BUTLER, 2000.

³³ CAMACHO SANDOVAL, 1991 y VÁZQUEZ PARADA, 2001, p. 77.

madversión a la causa cristera.³⁴ El odio más profundo, quizás, fue el que existió entre Huejuquilla y Mezquitic en el norte de Jalisco.³⁵

En fin, la rebelión cristera no fue obra de todo el pueblo occidental, sino de un sector de aquél; quizás la metáfora exacta para describir el campo revolucionario en términos ideológicos y culturales no es un tríptico (centro “tradicional”, norte “moderno”, y sur “indígena”), sino todo un mosaico, como sugiere Alan Knight.³⁶ Queda claro, en todo caso, que las generalizaciones que se empleen para explicar las raíces locales de la rebelión cristera habrán que operar en grado inferior para no hundirse en un mar de excepciones. De hecho, casi sin exclusión se ha adoptado una perspectiva local en los estudios surgidos tras la publicación de *La Cristiada*, entre los cuales se destacan los de Díaz y Rodríguez, Jrade, Vaca, Vázquez y Purnell. ¿Características básicas de esta “nueva” historiografía cristera? (si así se puede definir): 1) rechazo de los maniqueísmos ideológicos que predominan en la literatura tradicional, 2) aparato crítico muchas veces importado de otras disciplinas —de las ciencias sociales y políticas, o de la teoría literaria—, 3) rechazo de la historia sintética y de la historia en grande, de la Iglesia y el Estado, 4) preferencia por el estudio de los actores sociales más marginados (los campesinos, las cristeras) y por la microhistoria en general, tanto regional como pueblerina y 5) una doble preocupación por ambos bandos campesinos involucrados en la lucha —por los cristeros, tanto por los agraristas— con el fin de entender global aunque localmente el movimiento cristero.³⁷

Quizás los rasgos más importantes sean los dos últimos. Ya la historiografía cristera tiene un auténtico enfoque local (como desde hace tiempo lo tiene la de la Revolución) el cual habría que corregir los paradigmas monolíticos que

³⁴ RUEDA SMITHERS, 1981.

³⁵ MEYER, 1991, vol. I, pp. 213-217 y 261-262 y vol. III, pp. 36, 40 y 42.

³⁶ KNIGHT, 1994.

³⁷ Contraste con el análisis del “falso problema” agrarista, en MEYER, 1991, vol. III, pp. 50-90.

se encuentran en la literatura tradicional. Igualmente importante en este sentido es el uso de una perspectiva comparativa más o menos rígida, método que se originó, al parecer, en los estudios hechos de la contrarrevolución francesa —la famosa *Vendée*— por Tilly y otros.³⁸ En nuestro caso, comparativo quiere decir: explicar la participación de un sector del campesinado en el ejército cristero por medio de una comparación muchas veces estructural con el contingente popular que peleó en pro del gobierno callista. En otras palabras, examinar las condiciones imperantes en un pueblo cristero “x” y otro pueblo agrarista “y”, luego explicar sus posturas políticas a raíz de diferencias económicas (¿prevalecen relaciones capitalistas o precapitalistas?), étnicas (¿son mestizos o indígenas?), o agrarias (¿son peones sin tierras o pequeños propietarios?). Desgraciadamente, muy rara vez se consideran diferencias religiosas, cosa más que curiosa dado el fervor ideológico de la época. Sin embargo, abordar de ambos lados lo que Armando Bartra justamente denomina “la escisión”³⁹ del campesinado, es el primer paso para reevaluar la rebelión cristera, entender su gran complejidad, y localizarla en su verdadero contexto. Y así se corrige desde luego el otro gran defecto de la literatura tradicional: desconectar a los campesinos de su contexto social y pintarlos como actores históricos inconscientes, extensiones sencillas del Estado o de la Iglesia.⁴⁰

Varias son las interpretaciones de este tipo que se han empleado para explicar la rebelión. Para Jade, las estructuras agrícolas son decisivas. Los cristeros jaliscienses son campesinos independientes, pequeños propietarios que se ven amenazados por el crecimiento del capitalismo rural; los agraristas, en cambio, son proletarios rústicos que acuden al Estado en busca de un baluarte protector contra la agresión del mercado.⁴¹ Sin embargo, en muchos casos este modelo es inadmisiblemente empírico ya que ni los criste-

³⁸ TILLY, 1964.

³⁹ BARTRA, 1992, p. 37.

⁴⁰ JRADE, 1985.

⁴¹ JRADE, 1980, pp. 49-52 y 71-113.

ros ni los agraristas se distinguen en términos clasistas y existen regiones parecidas estructuralmente —como Querétaro— que se mantuvieron al margen de la lucha.⁴² Además, si la rebelión obedeció a una lógica agraria y fue una protesta contra la modernización económica del campo, ¿cómo explicar la ausencia de demandas agrarias en el movimiento cristero? La formulación de Purnell es más sutil. En esta versión, las comunidades purépechas michoacanas se cristerizaron cuando las políticas del gobierno revolucionario amenazaron la autonomía pueblerina en todos sus sentidos. En primer lugar, cuando políticos mestizos y foráneos amenazaron la posesión comunal de tierras no repartidas en el siglo XIX, al repartirlas en el siglo XX a sus propios clientes y en nombre de la Revolución; y a la vez, cuando estos caciques comprometieron la integridad del aparato político-religioso del pueblo al imponer la autoridad estatal. En fin, los cristeros defendieron una cultura política donde coincidían la religión y las concepciones locales de la propiedad y de la autoridad legítima. Por otra parte, las comunidades michoacanas apoyaron al gobierno cuando ya se habían perdido sus tierras en pleno siglo XIX en manos de terratenientes mestizos aliados con el clero, y cuando se habían divorciado las prácticas religiosas y políticas.⁴³

El libro de Purnell demuestra que la escisión del campesinado mexicano no se reduce a diferencias meramente estructurales. A la vez, desentierra las raíces profundas de la rebelión cristera en el noroeste michoacano al mostrar cómo los procesos agrarios decimonónicos y revolucionarios dieron luz (en el contexto de los años veinte) a lo que la autora denomina “las identidades políticas agrarista y católica”.⁴⁴ Sin embargo, Purnell ofrece una explicación esencialmente secular del fenómeno cristero. O sea, las identidades “agrarista” y “católica” son categorías políticas y estratégicas que carecen de interioridad o de una auténtica dimensión afectiva. De hecho, Purnell insiste en que esta

⁴² GARCÍA UGARTE, 1997, pp. 298-299.

⁴³ PURNELL, 1999, pp. 111-162.

⁴⁴ PURNELL, 1999, p. 179.

fractura política del campesinado no corresponde a ninguna división cultural o religiosa al añadir (citando a Meyer, curiosamente) que eran idénticas las culturas religiosas de los bandos campesinos opuestos, tanto en el ámbito de praxis como de creencias. Sin duda, es precisamente esta concepción unitaria de la religión popular lo que le permite afirmar que la fe no pudo haber influido decisivamente en el reclutamiento cristero, porque los agraristas eran tan religiosos como los cristeros.⁴⁵

III

La publicación de *Cristeros y agraristas en Jalisco* nos ofrece una nueva oportunidad de resolver, dentro de otro contexto regional, la actitud contradictoria del campesinado. Por cierto, el título ejemplifica las nuevas tendencias historiográficas comparativa (en cuanto a los actores) y local (en cuanto al contexto), y de allí, en palabras del autor, la “relativa” novedad de la obra. Además, en ciertos aspectos el libro parece complementar lo hecho por otros escritores (como Purnell, el autor subraya la importancia de los cambios agrarios a largo plazo como antecedentes de la rebelión cristera). Sin embargo, hay diferencias clave también, de estilo, énfasis, y contenido. Por ejemplo, en vez de utilizar un aparato crítico rígido, el autor hace un balance de la evidencia mediante una reproducción minuciosa del pasado. Como consecuencia, la narrativa resulta llena de inmediatez, pero a veces no concluyeme (cuando se plantea por qué la Revolución no tuvo eco en Jalisco).⁴⁶ Si el libro da mucha libertad interpretativa al lector, resulta muy sugerente que no sólo considera los procesos políticos y agrarios, sino las actitudes religiosas e ideológicas (la masonería y el integrista católico) como factores importantes en la articulación de identidades políticas locales y, por ende, como factores en el reclutamiento en la rebelión cristera. Es de

⁴⁵ MEYER, 1991, vol. III, p. 79, citado en PURNELL, 1999, p. 8.

⁴⁶ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 11 y 163-166.

cir, mientras los historiadores que últimamente han abarcado el tema descartan los fenómenos religiosos o ven en la religión una identidad política desechable (una descripción seca e inverosímil, según Paul Vanderwood),⁴⁷ en *Cris-teros y agraristas* se muestra que donde los campesinos viven en circunstancias diferentes, también tienden a aprehender de manera diferente la religión. Es decir, la religión reaparece como una variable importante, no como un valor que por constante o estático se anula como agente histórico.

A grandes rasgos, el autor distingue y contrasta dos modelos de la sociedad jalisciense que se han desarrollado de manera distinta —el Jalisco de Los Altos, y el Jalisco del centro y del sur (Guadalajara, y la región costeña, son casos aparte). A lo largo del primer tomo, el autor destaca las crecientes divisiones que marcan estas sociedades durante el porfiriato y la Revolución (y a veces desde mucho antes), divisiones que comprenden: los regímenes agrarios, las creencias y prácticas religiosas y las tendencias y afiliaciones políticas. Estas divisiones tienen sus raíces en la tierra y el desarrollo económico. Primera diferencia: aunque los términos resulten imprecisos, parece claro que la región de Los Altos es generalmente tierra de ranchos de diversa extensión, mientras las unidades agrarias básicas en el centro y sur, zona caracterizada por su mayor concentración de la propiedad rústica, son la hacienda mediana y la (ex) comunidad indígena. Claro que hay excepciones, Ameca, municipio central cuyo régimen de propiedad relativamente equitativo es admirado por Wistano Luis Orozco;⁴⁸ sin embargo, éstas parecen modificar, en vez de invalidar, la doble imagen del autor. En todo caso, lo más trascendente del relato es que estas divisiones agrarias se ven reflejadas en las costumbres de los habitantes y, con el tiempo, se extienden y adquieren una dimensión normativa que afecta las formas de expresión cultural, los hábitos religiosos, y las actitudes de los jaliscienses de distintos contornos hacia la Iglesia y el Estado.

⁴⁷ VANDERWOOD, 2000.

⁴⁸ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, p. 37.

En el centro y sur de Jalisco, un “bolsón indio” de llamados “aztecas”, la época clave es la colonial. Aquí las tierras son buenas y pronto se establece un régimen de agricultura comercial que produce para el mercado tapatío. En 1600, ya existía “la hacienda típica” con unos sitios de ganado mayor alrededor de Guadalajara, y siguieron los repartimientos de indios a lo largo del siglo XVII. Es, desde luego, una historia de intensificación y consolidación agrícola; la hacienda creció territorialmente y acaparó las mejores tierras, y ni como medieros ni como arrendatarios los campesinos consiguieron acceso a ellas. Para 1780 las haciendas ya se extendían a gran parte del sur y centro, desde Chapala a Ameca, desde San Cristóbal a Tepatlán. Conforme a esa expansión, surgieron litigios y fuertes conflictos entre hacendados y comunidades indígenas, mano de obra asalariada de los primeros. Por cierto, desde fines del siglo XVIII la región padeció serias tensiones agrarias que provocaron levantamientos armados durante la insurgencia y la Reforma (esta vez al grito de “religión y fueros”), distinguiéndose como centros de rebelión en ambas fechas La Barca y Chapala.⁴⁹ En fin, esta zona constituyó un núcleo agrario volátil, donde la élite liberal local, en su afán por acabar con la propiedad corporativa, se opuso a una base campesina indígena y mestiza más “conservadora” y algo parecida a la que movilizó Manuel Lozada en el cantón de Tepic, un poco más al oeste, en las mismas fechas.⁵⁰

En Los Altos, el régimen de la propiedad se articuló en los siglos XVIII y XIX, cuando creció muy rápidamente el sector ranchero (tendencia mucho menos pronunciada en el sur del estado). Los Altos se conocían por ser tierra de pequeños y medianos propietarios, y con razón, porque había gran división de la propiedad (en 1910, ¡había más propietarios en Jalisco que en Perú!). Ésta era una región de tierras pobres y, en consecuencia, de ganaderos más que agricultores; comunidades de indígenas casi no había, y no se repro-

⁴⁹ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 21, 26, 28, 37 y 45; REINA, 1988, pp. 143-153; VAN YOUNG, 1988, y TAYLOR, 1988.

⁵⁰ MEYER, 1984.

dujeron en Los Altos las revueltas agrarias que conocieron los sureños, pero eso sí, hubo bandolerismo. Económica, étnica, religiosa y políticamente, Los Altos constituyeron una sociedad aparte. No era una zona indígena o mestiza, sino criolla, por recién colonizada, cuyo tronco étnico se componía de españoles, judíos y aun franceses y alemanes sobrevivientes del ejército de Bazaine. Se preservaban esos rasgos raciales mediante dos mecanismos: la familia extendida y la endogamia (dicen las alteñas de la época: “para casarme, si es rubio, mejor” y “blanco, aunque sea de manta”).⁵¹ Este mundillo se caracterizó además, por su doble cultura física y metafísica, una deportiva (las carreras de caballos y los toros) y otra espiritual (la religión católica). La fe alteña era clerical y ortodoxa, y la práctica del culto, asunto público, la expresión misma de la identidad local. Sin obligación, los alteños pagaban el diezmo, y se decía que el cura de Arandas recibía más emolumentos que un obispo europeo; mientras tanto, las parroquias alteñas entraron en fuerte competencia para construir el campanario más alto de la región, o atraer más feligreses a sus misas que la parroquia vecina.⁵² Pese a esta integración cultural, existió una clara estratificación social. Por muy piadosa que fuera, hasta la Revolución era una sociedad oligárquica donde ser rico equivalía a tener más sirvientes que imágenes religiosas.⁵³ Políticamente, el liberalismo decimonónico llamó la atención de los alteños por su federalismo, que prometía la autonomía frente al poder de Guadalajara; pero la visión laica del liberalismo, es decir, la escisión que se estableció entre las esferas cívica y eclesiástica, les fue completamente ajena. El que mandaba era el cura, quien podía infundir obediencia sólo con la amenaza de suspender el culto, como hizo el párroco de Arandas en 1880. La clerofobia oficial se

⁵¹ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 30-31, 38, 45 y 51.

⁵² GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 51-55 y 71.

⁵³ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 56-58. El sistema oligárquico alteño sobrevivió la Revolución, pero ya fue otra oligarquía, más urbanizada que aquélla y vinculada con las empresas lecheras internacionales y el partido oficial, ALBA VEGA y KRUIJT, 1989 y MARTÍNEZ SALDAÑA y GÁNDARA MENDOZA, 1976.

le resistió a fuerza. Murieron 20 personas en San Juan de los Lagos cuando los munícipes intentaron dar lectura a la Constitución juarista, y cuando Lerdo elevó a rango constitucional las leyes de Reforma, los alteños secundaron el movimiento Religioso. Las mismas leyes eran violadas habitualmente por el clero, y verdaderamente excepcional fue el caso del padre Agustín Rivera, el cura “liberal” de Lagos inmortalizado por Mariano Azuela.⁵⁴

Gran contraste presentó el centro-sur de Jalisco en materia religiosa. En esa región más “liberal” las costumbres religiosas fueron más relajadas y hasta sincréticas según el clero, lo que bien refleja las raíces indígenas de esta sociedad. Sobreviven vestigios barrocos del tipo que pinta Arreola en *La Feria*⁵⁵ —autos sacramentales de poca ortodoxia, bailes profanos para la novena de San José— que sugieren a muchos párrocos la persistencia de una fe exterior, de los sentidos. Sin embargo, es difícil el remedio porque la palabra del clero aquí valía menos; por pobres o indiferentes, los fieles pedían con menos frecuencia los sacramentos, y a veces se llegaba a la impiedad o a la idolatría. Los indígenas de Tonalá vivían muchas veces en amasiato, sin recurrir a la intervención del clero; sus primos hermanos de Zapotlán sí se casaban, pero a escondidas y a lo pagano, en capillas donde se emborrachaban y veneraban santos indígenas. El cura del pueblo, Atenógenes Silva (más tarde arzobispo de Michoacán),⁵⁶ también lamentó la veneración festiva de los “toros de petate” y las “latas de reyes” por parte de sus feligreses, costumbres que fue incapaz de suprimir.⁵⁷ En resumen, el catolicismo popular sureño dependía menos de la intervención del sacerdote, se centraba muy poco en la vida sacramental, y además, contenía ciertos elementos de carácter sincrético.

Quizás esta autosuficiencia espiritual no fue más que la misma recalcitrancia popular que descubrió Taylor en mu-

⁵⁴ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 55, 58 y 225 y AZUELA, 1942.

⁵⁵ ARREOLA, 1983.

⁵⁶ BUITRÓN, 1948, p. 247.

⁵⁷ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 60-62.

chas parroquias sureñas en el Siglo de las Luces, como Zapotlán el Grande, donde la heterodoxia popular llegó hasta la blasfemia y el incesto, según el párroco,⁵⁸ y quizás exageró el cura de Sayula en 1894 al denunciar el espíritu “liberal” de sus fieles cuando éstos se emborracharon en días festivos en vez de asistir a misa.⁵⁹ Igualmente es innegable que desde el porfiriato muchos sureños pasaron de una relativa indiferencia hacia la religión clerical a la desviación abierta, consciente e ideológica, y otros a la apostasía completa. Al principio, este fenómeno fue netamente burgués, limitado a los “estudiantes anticlericales sureños” que salieron de Autlán, El Grullo, Pihuamo, Tonaya y otros lugares sureños y regresaron (¿bien o mal?) educados del liceo de Guadalajara. Sin embargo, en los últimos años del porfiriato el autor relata un proceso de colonización en el sur de Jalisco por parte de las congregaciones protestantes, la mayoría metodistas, que se establecieron en La Barca, Tlajomulco, Zapotlán, Etzatlán, Chapala y otros pueblos. Para 1910, estas congregaciones ya no recibieron los ataques que en 1870, perpetraron los habitantes contra sus comunidades, en parte, porque los predicadores disidentes ya eran hijos del lugar, no ministros estadounidenses. En otras palabras, en esa generación el protestantismo se fue naturalizando y echando raíces en el sur jalisciense. Si en 1910 se pudo hablar de una efectiva tolerancia religiosa en muchos pueblos, en otros la Iglesia militante ya no era la católica, sino la cismática. El temerario ministro protestante de Tonalá se atrevió incluso, a hacer propaganda religiosa dentro del templo católico y no lo lincharon.⁶⁰

Resulta claro que en el sur de Jalisco las costumbres del pueblo, en materia de cultos, se estaban aproximando a las normas constitucionales que distinguían radicalmente entre ciudadano y creyente, a diferencia completa de Los Altos (es interesante que Jean-Pierre Bastian corrobora esta imagen al esbozar una geografía ideológico-religiosa muy

⁵⁸ TAYLOR, 1996, pp. 260-264.

⁵⁹ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, p. 65.

⁶⁰ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 124, 145-146 y 267.

parecida en Jalisco, compuesta de un sur “liberal” y “protestante” y un noroeste “católico”).⁶¹ Sin embargo, esto no significa que no hubiera muchos católicos sureños, ni que en 30 años, los sureños “dejan de ser” católicos, ni menos aún que el protestantismo fuera el credo mayoritario. Se trata más bien de reconocer que hay culturas católicas “diferentes”. En este sentido, hay que destacar que la importancia del protestantismo es más cualitativa que numérica. Su expansión confirma que el carácter social del catolicismo que se profesa en el sur no es el mismo que en Los Altos, aunque superficialmente parezcan iguales. Más defensivo y menos clericalizado éste que aquél, se está perdiendo terreno y acostumbrándose a compartir el espacio y la influencia públicos con otros credos. Como consecuencia de este pluralismo en materia de cultos, la religión se impone menos como norma social única, y se reduce más a un asunto privado, de selección individual según los criterios de la conciencia (por esta razón, se dividen muchas familias entre protestantes y católicos). Surge la exclusividad, a veces el sectarismo, y retrocede la unidad; la Iglesia deja de hablar por toda la sociedad y “parroquia” y “pueblo” dejan de ser sinónimos. El crecimiento de una auténtica y consciente disidencia religiosa, en fin, rompe la unidad espiritual del pueblo y suelta sus apuntalamientos morales. Alterada físicamente la apariencia del pueblo por la construcción de los nuevos templos, imperceptiblemente se modifican también sus espacios interiores.

IV

La creciente división histórica entre el Jalisco “liberal” del sur y el Jalisco de Los Altos en materia tanto cultural, religiosa y política como agraria, sugiere que las distintas formas de interacción entre las estructuras agrarias y las culturas religiosas locales serán factores clave en la participación popular en la Cristiada y nos ayudarán, por consi-

⁶¹ BASTIAN, 1991, p. 107.

guiente, a explicar por qué esta convulsión social dividió tan profundamente al pueblo jalisciense. Hasta aquí, hemos sugerido que en los distintos extremos de Jalisco los habitantes vivían en diferentes condiciones agrarias y se formaron distintas culturas religiosas y políticas. Sería lógico, por ende, que estos mismos grupos locales se dividieran políticamente en los años veinte frente a un gobierno revolucionario que, deseoso de eliminar cualquier rival institucional e incorporar las masas campesinas en el seno del nuevo Estado, ofreciera la muy condicional resolución del problema agrario mediante la restitución o la dotación de la tierra a la vez que persigue el clero católico como ningún otro gobierno lo ha hecho en la historia de México. Resultaría más lógico aún si se toma en cuenta, por otra parte, la presencia de una Iglesia militante e intransigente, que pelea contra el Estado para resolver, a su manera, las cuestiones sociales y en especial, las de la tierra. Mejor dicho, ¿estas políticas del Estado y de la Iglesia cómo *no* van a dividir un campesinado ya de por sí dividido en materia religiosa y agraria?

Dicho eso, volvemos al segundo tomo de *Cristeros y agraristas*, donde quedan bien definidos, en primer lugar, los distintos proyectos desarrollados por la Iglesia y el Estado en su afán de solucionar los problemas agrarios que padece el Jalisco posrevolucionario. Decidir quién tuvo mayor razón en cuanto a su pretensión de modificar la realidad social rural de acuerdo con las necesidades del pueblo, es entrar en las polémicas de la época, tentación que el autor resiste. Los católicos dijeron interesarse en los problemas desde el ciclo de congresos católicos, sociales y agrarios del porfiriato (1903-1909); los revolucionarios, apoyados en el artículo 27 de la posterior Carta Magna de 1917, adujeron que los proyectos católicos habían quedado siempre en el aire, contestando aquellos que no les había sido posible intervenir libremente en el campo social debido a las restricciones constitucionales a que estaba sujeta la Iglesia.⁶² Sin entrar más en este debate, que ha estudiado anteriormente,⁶³ lo que sí hace el autor es

⁶² GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 215-216.

⁶³ GONZÁLEZ NAVARRO, 1983.

examinar las bases ideológicas, las modalidades prácticas, y las normas legales y administrativas de las reformas agrarias de la época, especialmente las de la Iglesia. Con seguridad, el clero jalisciense estuvo muchas veces en connivencia con la represión agraria organizada por los terratenientes —no son pocos los curas que predicaban que recibir tierras es pecado mortal o contra el cuarto mandamiento—,⁶⁴ pero no todo es obstruccionismo. De hecho, mientras los revolucionarios exigían la resolución del asunto agrario por medio de la expropiación y el fraccionamiento de la hacienda, la Iglesia ponía en marcha una alternativa católica al agrarismo estatal por medio de las Cajas *Raiffeisen* (sistema de crédito mutuo en pequeño).

Sin embargo, las reformas promovidas por pensadores católicos como Palomar y Vizcarra y el padre Méndez Medina, cuyos modelos agrarios son la Nueva España y el *ancien régime* francés, no se distinguieron por su radicalismo estructural, sino por su conservadurismo, paternalismo y moralismo cristiano. No se pretendía romper el orden social rural, sino mejorarlo haciendo que los ricos cumplieran sus obligaciones sagradas hacia los pobres al arrendar tierras a buen precio, firmar contratos justos de aparcería y estimular la creación de pequeñas propiedades al vender tierras ociosas y proporcionar crédito. Lo que se propuso, a fondo, fue el régimen agrario existente sin los abusos que lo caracterizaron (la tienda de raya, el latifundismo y la inseguridad). De acuerdo con esta visión, la hacienda se quedará en pie, pero en vez de explotar al campesino, lo ayudará cristianamente a levantarse y formar parte, con el tiempo, de una creciente clase media rural de pequeños propietarios, segundo baluarte (con la hacienda clásica) del orden social cristiano. Por medio de la caridad, la educación y la evolución social, en fin, se pensó garantizar la estabilidad nacional y la armonía de clases.⁶⁵ El arzobispo Orozco vio las cosas de manera semejante, como bien manifestó a sus

⁶⁴ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 79, 93, 100, 188 y 214.

⁶⁵ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 137, 211-217, 237 y 277-286.

feligreses en una carta pastoral de 1921. Según el prelado, la solución a la miseria en el campo no es estructural, sino moral:

Una sola cosa pido
 A los ricos: amor
 A los pobres: resignación
 Y la sociedad se salvará.⁶⁶

¿Pero de *qué*? Según Orozco, del agrarismo “socialista”, aunque Zuno, en realidad, sólo repartió 50 000 ha entre 1923-1926.⁶⁷ Sin embargo, bastan las promesas para que frente a estas dos posibilidades —las reformas del Estado (utópicas e inmorales, según la Iglesia) y las católicas (apología del feudalismo, según Zuno)— el campesinado jalisciense se dividió. Es decir, la inserción social de ambos proyectos católico y revolucionario resultó parcial, por lo cual el campesinado se fragmentó en grupos que dependían del Estado o de la Iglesia, y así adquirió papeles en asuntos políticos que se originaron lejos del campo. A partir de 1920, no sólo se aceleró un proceso de división institucional entre el Estado y la Iglesia, sino que a la vez éste se profundizó, con consecuencias funestas entre 1926-1929, al extenderse al campesinado en general.

¿Cómo explicar esta escisión? El proceso es, cuando menos, doble. Al parecer, en el sur y el centro de Jalisco se inclinaban más por las reformas estatales, no obstante la existencia de la hacienda Buenavista, cuyos propietarios cumplían con los requisitos del nuevo paternalismo católico hasta darles regalos de Navidad a los niños de sus peones acasillados.⁶⁸ Sin embargo, esta región generalmente se caracterizó por su alta concentración de la propiedad y por los jornales bajos, por lo que es el centro principal de la movilización campesina en Jalisco durante la Revolución de 1910-1917. Mientras reinó la calma en Los Altos en 1911 se

⁶⁶ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, p. 289.

⁶⁷ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 45, 76, 102, 109 y 111-112.

⁶⁸ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, p. 77.

notaron “signos de zapatismo” entre los indígenas de Zapotlán, Autlán, Chapala y Almalulco; poco después, esta región fue la base del villista Pedro Zamora (el revolucionario más notorio de Jalisco) y el sádico padre Corona, antecesor del padre Reyes Vega.⁶⁹ Sin duda, esta movilización campesina reflejó la antigüedad del problema agrario, desatendido por el Partido Católico Nacional cuando llegó al poder en Jalisco en 1911. La timidez del agrarismo “blanco” en la práctica quizás empujaría a los campesinos hacia el bando opuesto; al menos, hubo una clara penetración de ideas revolucionarias en el sur desde 1915, y desde luego la región fue tierra fértil para un agrarismo oficial que prometía la pronta restitución o dotación de tierras. De hecho, eran muchos los pueblos sureños sin tierras que buscaban un remedio por parte del Estado tras la promulgación de la Ley Agraria carrancista en enero de 1915. De los pueblos jaliscienses que recibieron los primeros repartos de tierras a partir de 1915, casi todos eran del sur y centro del estado (Ócotlán, Zapotlán, Tlaquepaque y otros).⁷⁰

Durante la primera mitad de los veinte, además, esta tendencia agrarista se consolidó. Según *El Informador*, vocero de los terratenientes jaliscienses, muchos campesinos sureños demostraron síntomas del “microbio bolchevique”, y surgieron en masa las solicitudes agrarias de los pueblos infectados, como Quila, Ameca, El Grullo, Sayula, Zacoalco, Autlán, El Limón, Pihuamo, La Barca y muchos otros más. Entre 1921-1923, finalmente, el gobernador sureño Basilio Vadillo (oriundo de Zapotitlán) aceleró la radicalización de la región al dotar de tierras a muchos pueblos de su patria chica, política que continuó el también sureño Zuno (nativo de La Barca) hasta 1926. A diferencia del temeroso y enfermizo agrarismo alteño, por lo tanto, el agrarismo sureño gozó de un importante parentesco político que lo mantuvo vivo a pesar de la represión de los hacendados y del clero. Era, por demás, un agrarismo militar desde que se formó en esta zona el “Ejército Rojo” de agraristas bajo

⁶⁹ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 160, 169 y 174-176.

⁷⁰ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 200-207, 230-233, 241-244 y 255.

el mando de caciques como Casimiro Castillo (asesinado en 1925), los hermanos Cedano y Fernando Basulto Limón, mismos que pelearon en nombre de la Revolución, primero contra los delahuertistas y luego contra los cristeros.⁷¹

Sin embargo, no fue únicamente la gravedad intrínseca del problema agrario que garantizó el éxito del agrarismo en esta región, porque la solicitud de tierras por parte del pueblo y su entrega por parte del Estado no constituyeron un intercambio neutro. Al contrario, la tierra no se redistribuyó donde había necesidad, sino donde había voluntad. Para recibir tierras, el pueblo tubo que organizarse, vencer las amenazas del cura, y enfrentar, incluso, la excomunión colectiva por parte del arzobispo. Como si esto hubiera sido poco, el pueblo solicitante tuvo que mostrarse fiel a los objetivos culturales y políticos de la Revolución; había que mantener una escuela laica, sustituir las fiestas cívicas por las del calendario religioso, y pelear cuando el Estado lo mandara. En fin, el agrarismo de 1920 fue un vehículo de integración política y cultural más que una auténtica medida de transformación económica, rasgo que sólo adquirió —sin perder los atributos anteriores— en la época cardenista. Y aunque la Revolución haya aflojado las cadenas de deferencia campesina hacia el hacendado y el clero,⁷² no todos los pueblos pudieron ni quisieron identificarse plenamente con el régimen revolucionario. Las razones son varias, pero muchas veces ideológicas porque el agrarismo estaba condenado por la Iglesia por violar el derecho natural de la propiedad, porque estaba contra la economía moral del campesino, o porque implicó la erosión de la autonomía de la comunidad frente al Estado, etcétera.

Es en este plano normativo que los pueblos sureños gozaron de una ventaja competitiva al enfrentarse con el Estado revolucionario. Por cierto la región padeció un problema agrario serio, pero igualmente se distinguió, como hemos visto, por una tradición liberal que se remonta a media-

⁷¹ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 18, 24, 32, 55, 71, 95, 107-108, 327-330, 433, 489-493 y 500.

⁷² GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 172 y 206.

dos del siglo XIX. Esta tradición facilitó un efectivo, pero nunca completo, acercamiento ideológico entre el pueblo y el régimen revolucionario. Aquí surgió, en primer lugar, una élite liberal que destruyó los últimos vestigios de la propiedad comunal; a la vez, con el fin de consolidar su autoridad monopolizó el poder municipal, intentó excluir a la Iglesia de la esfera pública, y promovió la introducción de nuevas congregaciones, escuelas y fiestas cívicas. En otras circunstancias, esta laicización precoz y el despojo agrario que lo acompaña, abrieron el camino a una alianza política de otra índole entre un sector del mismo campesinado, que buscaba la restitución de su patrimonio agrario y el Estado revolucionario, que buscaba una clientela rústica. Al haberse secularizado parcialmente las bases éticas del pueblo y perdido la Iglesia en cierta medida, su función de protectora ideológica de la propiedad (¡en otras partes, hasta los contratos de aparcería llevaban una imagen del Sagrado Corazón!),⁷³ se levantaron dos obstáculos clave que con frecuencia impidieron el engranaje popular con el agrarismo revolucionario, la moral y la influencia clerical; es decir, la parcial privatización de las conciencias y la histórica autonomía del pueblo frente al clero, permitieron a los sureños a partir de 1926, distinguir con más claridad entre “Iglesia” y “religión”, y de acercarse al Estado revolucionario no obstante las prohibiciones clericales sin sentirse heridos en lo puramente espiritual. Muchos agraristas sureños, en las palabras de Celina Vázquez, se profesaron “cristianos, pero no cristeros”; otros siguieron venerando a sus santos mientras asumían un anticlericalismo más realizado e ideológico, como los de Tapalpa y Atemajac de Brizuela.⁷⁴ En este contexto, la necesidad económica y la oportunidad política coinciden sin generar la misma contradicción cultural y religiosa que se nota en Los Altos, lo que sí facilita una parcial movilización agraria. Y es de notar que, entre los pueblos que recibieron tierras en los años veinte, pre-

⁷³ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, p. 206.

⁷⁴ VÁZQUEZ PARADA, 2001, pp. 155-166, 173-174, 184-186 y 193-203.

dominaban los del sur del estado, donde ya radicaban 25 000 agraristas organizados cuando empezó la revuelta cristera.⁷⁵

En Los Altos, el proceso fue muy diferente. En esta región, la confluencia de la religión como doctrina y el aparato clerical fue mucho más completa; son de notar, además, la medida en que el proyecto social católico concordó con las normas sociales locales y la agresividad con que se rechazó el agrarismo y la educación estatales. En primer lugar, en esta región resulta claro que la rebelión cristera alcanzó gran fuerza porque la gente fue muy adicta a sus templos y a sus curas particularmente, quienes ocuparon el primer lugar en la vida pública; porque defendieron una concepción local de la identidad colectiva que se invirtió en la entidad de la parroquia mediante actos religiosos; porque floreció un modelo de praxis religioso que dependía de la intervención sacerdotal y del ministerio de los sacramentos, el cual es serio cuando no mortalmente comprometido por el anticlericalismo del régimen callista a partir de 1926.

En segundo lugar, el régimen local de la propiedad y la economía moral que lo sostiene, minimizan lo atractivo hasta los años treinta de una reforma agraria centralizadora, divisoria y promovida por un Estado agresivamente laico. Siendo Los Altos una región que tenía un régimen de propiedad descentralizado con base en la pequeña propiedad, el parvifundismo, la aparcería y el arrendamiento, el proyecto católico resultaba mucho más compatible con las estructuras agrarias y la economía moral del contorno que el revolucionario. Cuando menos, a pesar de haber sufrido una fuerte crisis agrícola en los veinte, los alteños rechazaron casi en su totalidad el agrarismo del Estado (sólo hubo dos solicitudes de tierra en seis años);⁷⁶ pero sí se fundaron Cajas *Raiffeisen*, cooperativas, y sindicatos “verticales” bajo el amparo del clero parroquial. Además se celebraron “semanas sociales” con el fin de dar a conocer las bases del agrarismo católico con el resultado que, fuera de Guadalajara, Los Altos constituyeron el baluarte más importante

⁷⁵ MEYER, 1991, vol. III, p. 15.

⁷⁶ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 255, 291 y 341-342.

del catolicismo social en Jalisco. A la vez, fue tan despreciado el agrarismo revolucionario que muchos de los alteños tuvieron que huir. A los llamados “agarristas” los golpeaban por ladrones y los obligaban a poner letreros anunciando su “crimen”, eso sin decir nada de la persecución antiagrarista emprendida por los cristeros entre 1926-1929, que muchas veces llegó hasta el sadismo.⁷⁷ En su conjunto, esta dinámica cultural hizo que Los Altos constituyeran el baluarte cristero clásico, no sólo en Jalisco, sino en todo México. Esencialmente estas características culturales componen la tipología del pueblo cristero que avanzó Luis González cuando puso *en vilo* a San José de Gracia y los alteños, sin duda, dan casi el mismo tipo que los josefinos de la época.⁷⁸

Así se enfrentaron dos complejos básicos de intereses, normas, e ideologías populares en la rebelión cristera. Como no se puede generalizar en cuanto a las condiciones agrarias que imperaban en el Jalisco cristero, tampoco se puede hablar de una sola cosmovisión religiosa. Al menos, las actitudes religiosas que describe el autor comprenden desde el ferviente catolicismo alteño hasta la “indiferencia” religiosa de Quila, donde no había ni capilla ni culto público sacerdotal. Se notaba además, un creciente anticlericalismo popular en el sur del estado. Hubo pueblos sureños que manifestaron no sólo apatía religiosa, sino un anticlericalismo agresivo, como Quitapan, el pueblo “más liberal” de Jalisco, o Sayula, donde se celebraban corridas de toros “rojas” en las cuales se usaban vestidos clericales en vez de muletas y capotes.⁷⁹ Por ende, había callistas de corazón, tanto como de conveniencia, entre la población jalisciense e incluso dentro del campesinado. Sin duda, muchos sureños respondieron al mensaje anticlerical de Calles, pronunciado en esa misma zona en su gira electoral de 1924, sobre la necesidad de luchar contra “el maridaje repugnante del

⁷⁷ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 100, 208-210, 234-235, 278, 346, 352, 359 y 430.

⁷⁸ GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, 1972, pp. 141-200.

⁷⁹ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 181, 192, 293 y 335.

cura con el capitalista”.⁸⁰ Y, si acaso los sureños fueron adictos a la Iglesia al lanzar sus solicitudes agrarias, la hostilidad de ésta al agrarismo y la violencia constante que sufrieron de parte de los cristeros, fueron capaces de generar y consolidar un nuevo alineamiento ideológico y una fuerte clerofobia popular. De hecho, el autor cita muchos casos de actos anticlericales catárticos y conscientes —a veces simbólicos, muchas veces brutales— los cuales sugieren un empeño ideológico que va más allá de un callismo meramente pasivo. Son agraristas quienes dirigieron los actos de profanación en los templos jaliscienses durante la Cristiada, en que se echaron al suelo las ostias consagradas y quemaron los santos; eran agraristas los que se vistieron de monjas e hicieron bailes profanos en la calle, y que jugaron fútbol con las cabezas de las imágenes religiosas, como hicieron los de Tonila.⁸¹ Y eran agraristas los que martirizaban a los curas de Zapotitlán, Juanacatlán y otros pueblos durante la rebelión cristera.⁸²

En parte, esta animadversión al clero fue producto de los odios creados por la guerra, pero también representó una apropiación popular del tradicional anticlericalismo de un sector de la clase media sureña. A la vez reflejó la histórica participación menor del clero parroquial en las prácticas religiosas populares, y evidenció mayor penetración en el campo de las nuevas ideas laicas asociadas con la escuela revolucionaria que en Los Altos (en el sur, las Misiones Culturales de la Secretaría de Educación Pública —con sus fiestas cívicas y partidos de básquetbol— siguieron en plena Cristiada).⁸³ En suma, en los capítulos dedicados a la historia militar de la Cristiada, el autor pone de relieve una complicada geografía ideológica compuesta de zonas cristeras y agraristas, por medio de la cual se puede percibir la plena diversidad de la entidad en acción. En algunos lugares,

⁸⁰ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 48 y 96.

⁸¹ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, p. 273.

⁸² GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 106, 197, 203, 325-326, 333, 356-357, 367 y 374.

⁸³ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 300-302 y 539-540.

más notablemente en el sur de Jalisco, hay un parcial, pero verdadero encuentro entre el Estado revolucionario y el pueblo, que se va reforzando durante la Cristiada. En otras regiones, más notablemente Los Altos, los nexos que unen el pueblo a una parte de la élite regional son más de tipo religioso. Los Altos constituyen el baluarte cristero por excelencia, lo que se explica en gran parte, por la exaltadísima religiosidad de los habitantes y el papel clave, y hasta dominante, que tuvo el clero parroquial en la vida cotidiana en los años veinte.

En términos esquemáticos, la evidencia sugiere un norte masivamente “cristero” y un sur con fuertes contingentes de agraristas y cristeros ambos. Sin embargo, hay excepciones importantes que complican esta imagen. Por ejemplo, en Los Altos, fueron hostiles a los cristeros algunos ciudadanos de Lagos, Ixtlahuacán, y Jalostotitlán y muchos habitantes de Cañadas, pueblo cuya clerofobia se hizo tan ferviente durante la Cristiada que asesinaron al sacerdote cuando regresaba después de la publicación de los Arreglos.⁸⁴ Hay ejemplos de la contratendencia también, como Ameca, donde los agraristas prefirieron devolver sus tierras antes que “traicionar” a la Iglesia.⁸⁵ No se puede hablar, por ende, de un sur “revolucionario” y un noreste “cristero” en términos absolutos, sino muy relativos. La rebelión cristera fue una tragedia en todo Jalisco, sólo que ésta no es la misma en todas partes; más bien adquirió distintas formas porque Jalisco no es uno solo, sino muchos. En Los Altos la rebelión fue fortísima y más uniforme, y brotó tanto como una lucha autonomista contra la centralización política como una guerra religiosa. En el sur de Jalisco, la rebelión obedeció a otra lógica; no fue un rechazo al Estado laico por parte de una sociedad entera, sino una cruenta guerra civil entre bandos campesinos, una guerra que fue rompiendo las solidaridades existentes y fue forjando nuevas identidades colectivas al calor de la batalla. Lo más importante del libro, en todo caso, es que destaca las

⁸⁴ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 296, 377, 406, 411, 477 y 482.

⁸⁵ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 111 y 375.

muchas divisiones que existieron en el campo jalisciense, tanto agrarias como religiosas y culturales, y demostró que los factores imperantes en la articulación de las identidades colectivas populares incluyeron no sólo los distintos problemas agrarios que enfrentaba el campesinado, sino también las diferentes tradiciones políticas y culturas religiosas que poseyó, o adquirió, en los años veinte.

V

A manera de conclusión, podría ser útil una comparación breve con un estado vecino también muy “cristerizado”, Michoacán, sin que se pretenda establecer una congruencia histórica exacta. De hecho, hasta cierto punto, Jalisco y Michoacán se contrastan. Durante la persecución religiosa, los católicos michoacanos nunca se organizaron con la eficacia de los jaliscienses, dirigidos los últimos por activistas laicos experimentados (González Flores, Gómez Loza, Efraín González Luna y otros se opusieron a la persecución religiosa desde 1914; Palomar y Vizcarra promovió el catolicismo “social” desde principios del siglo).⁸⁶ En Michoacán, al contrario, líderes cívicos casi no los hubo y ninguna efectiva movilización cívica anticipó el levantamiento armado. Además, el clero michoacano fue más conciliador frente al gobierno callista que el jalisciense; en 1926, el arzobispo Orozco hasta denunció a su amigo y homólogo en Michoacán, el arzobispo Ruiz y Flores, por ser “demasiado blandido” en su manera de tratar la cuestión religiosa en su grey.⁸⁷ No obstante, resultan instructivas las semejanzas entre las dos entidades. En ambos estados la Revolución vino inicialmente “de afuera” por carcer de una auténtica base local, y fue la formación del orden posrevolucionario, no la caída del antiguo régimen, lo que resultó más traumático (esto no quiere decir que el proceso revolucionario no haya sido

⁸⁶ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, pp. 74, 83-85, 91, 167, 186, 239, 252-253 y 255.

⁸⁷ RUIZ Y FLORES, 1942, p. 84.

doloroso, ni menos que la rebelión cristera haya sido una revolución "tardía".⁸⁸ Al contrario, la rebelión cristera es la crítica suprema y violenta de la Revolución, a la que son inherentes nuevas posibilidades y también amenazas para el campesino, la redención económica y cultural (según el propio Estado revolucionario), y la guerra de clases y la pérdida espiritual (según la Iglesia católica).

Al campesinado michoacano también le correspondió escoger entre estas alternativas, decisión muy subjetiva que dio un carácter muy desigual a la geografía política en el estado, como en Jalisco. Había muchos cristeros en el suroeste (Coalcomán) y noroeste (Zamora), mientras que el movimiento fue más modesto en el centro-oriente, donde hubo mucho agrarismo (Pátzcuaro y Zitácuaro). Sólo en el ámbito microhistórico se puede averiguar los porqué de estas afiliaciones populares locales. En el oriente michoacano, por ejemplo, se reclutaron tanto cristeros como agraristas, sólo que la vasta mayoría de los cristeros provenían de los distritos norteños del Bajío michoacano, como Hidalgo y Zinapécuaro, mientras que los agraristas se concentraron en el distrito de Zitácuaro, al sur. ¿Entonces, son diferentes los sistemas agrarios? Al contrario, desde fines del porfiriato toda la región era un mosaico de ranchos y haciendas pequeñas y medianas, que producían para los importantes centros mineros del contorno (Angangué y Tlalpujahua). Los hacendados y rancheros contrataban como jornaleros y medieros a la mayor parte de los indígenas y mestizos no propietarios que habitaban las ex comunidades y rancharías colindantes; los que no sembraban el campo o labraban en el bosque solían emigrar a las minas. Hubo, por fin, una economía regional bien integrada, con muy buenas comunicaciones, industrias modernas, etcétera.⁸⁹

Si las estructuras fueron efectivamente las mismas en los veinte, lo que sí se distinguieron fueron las culturas políticas y religiosas de la región. La población ranchera y mestiza, en particular, se dividió según un criterio plenamente

⁸⁸ GONZÁLEZ NAVARRO, 2000-2001, p. 15.

⁸⁹ BUTLER, 2000, pp. 30-50.

cultural e ideológico, que también se extendió a la religión. Donde la pequeña propiedad predominó desde la época colonial, como en el distrito de Hidalgo, la gente era sumamente adicta a la Iglesia católica, que era, desde la fundación de la comunidad, la institución local por excelencia. En los veinte, en esta región los templos todavía se llenaban y a veces los fieles hasta tenían que subir escaleras para ver la misa desde la ventana. La reacción colectiva durante la rebelión cristera fue, cosa nada sorprendente, fuerte, como lo fue durante el movimiento Religionario 50 años antes. En Zitácuaro, sin embargo, un régimen de propiedad parecida, sólo nació en el siglo XIX, con base en valores muy distintos durante la reforma agraria liberal. Muchos rancheros adquirieron sus títulos de propiedad de las comunidades de indígenas mazahua y otomí extinguidas en 1868; otros recibieron tierras como premio de su servicio militar en el ejército liberal. En este caso, la descentralización del régimen de la propiedad local ocurrió en fuerte oposición política a la Iglesia católica, fenómeno que pronto se manifestó en las formas de expresión cultural y las ideas religiosas populares. Tal fue el caso en Ocampo, una colonia agrícola donde los habitantes se dedicaban a partir de 1874, a la silvicultura y la cría de ganado lanar en las parcelas que antes trabajaban como peones de la ex hacienda Jesús Nazareno. Como su nombre sugiere, Ocampo nació muy anticlerical, bajo el oprobio del clero local y sufriendo los ataques de guerrilleros religioneros.⁹⁰ Desde luego, el pueblo exhibía no sólo un liberalismo marcial, sino un anticlericalismo visceral; desde 1880 hubo conversiones en masa al protestantismo, y para 1922, cuando la mayoría era agrarista, la clerofobia de los habitantes llegó a tal punto que al cura católico le escupieron en la cara cuando cruzaba por la plaza del pueblo. Al huir aquél, los pocos católicos que se quedaron ni se atrevieron a pagar el diezmo por temor de represalias de parte de sus vecinos y en cuanto a cristeros, simplemente no existían.⁹¹

⁹⁰ BUITRÓN, 1948, pp. 168-235.

⁹¹ BUTLER, 2000, pp. 99-133 y 168-191.

Al parecer, éstos son casos ideológicos que nos permiten conectar las ideas religiosas y la acción política, es decir, relacionar de manera total el reclutamiento cristero con la religiosidad, y el apoyo al gobierno revolucionario con un anticlericalismo local arraigado desde 1860. Sin embargo, no se puede atribuir un motivo puramente ideológico porque a la articulación de las identidades políticas de que se trata, cronológicamente la precede un proceso de formación histórica muy concreto para cada caso — la fundación de una nueva comunidad campesina, con su sistema agrario, sus normas sociales, su sistema ético-religioso, etc. Por ende, estas sociedades bastante parecidas estructuralmente tenían rúbricas ideológicas opuestas gracias al momento de su desarrollo histórico, que en ambos casos ocurrió en distinta etapa del pasado y en distinto contexto cultural y político (los siglos XVIII y XIX, respectivamente). En otras palabras, lo ideológico tuvo sus raíces en el suelo, porque una función suya fue nutrir y legitimar los arreglos sociales y económicos que prevalecieron en una comunidad u otra. Pero tampoco las afiliaciones políticas de agraristas y cristeros se redujeron a banderas convenientes; se formaron y transformaron con la influencia del pasado y adquirieron —tuvieron— su dimensión interior.

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, como queda claro en *Cristeros y agraristas en Jalisco*, 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.

Matthew BUTLER
 Churchill College,
 Cambridge University

REFERENCIAS

- ALBA VEGA, Carlos, y Dirk KRUIJT
 1989 "Urban Hacendados: The Industrial Bourgeoisie of Guadalajara", en PANSTERS y OUWENEEL, pp. 174-195.
- ARREOLA, Juan José
 1983 *La feria*. México: Joaquín Mortiz.
- AZUELA, Mariano
 1942 *El Padre Agustín Rivera*. México: Botas.
- BARTRA, Armando
 1992 *Los herederos de Zapata: movimientos campesinos posrevolucionarios en México, 1920-1980*. México: Era.
- BASTIAN, Jean-Pierre
 1991 *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. México: El Colegio de México.

BUITRÓN, Juan

- 1948 *Apuntes para servir a la historia del Arzobispado de Morelia*. Mexico: Imprenta Aldina.

BUTLER, Matthew

- 2000 "Devotion and Indifference in Religious Revolt: The Cristero Rebellion in East Michoacan, 1926-1929". Tesis de doctorado en historia. Bristol: Universidad de Bristol.

CAMACHO SANDOVAL, Salvador

- 1991 *Controversia educativa entre la ideología y la fe: la educación socialista en la historia de Aguascalientes, 1876-1940*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel

- 1991 *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la "cuestión social", y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*. México: El Colegio de México.

CRAIC, Anne L.

- 1983 *The First Agraristas: An Oral History of a Mexican Agrarian Reform Movement*. Berkeley: University of California.

DÍAZ ESTRELLA, José y Román RODRÍGUEZ CRUZ

- 1979 *El movimiento cristero: sociedad y conflicto en Los Altos de Jalisco*. México: Nueva Imagen.

FRIEDRICH, Paul

- 1977 *Agrarian Revolt in a Mexican Village*. Chicago: University of Chicago Press.

GARCÍA UGARTE, Marta Eugenia

- 1997 *Génesis del porvenir: sociedad y política en Querétaro (1913-1940)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica.

GILBERT, Dennis

- 1997 "Rewriting History: Salinas, Zedillo, and the 1992 Textbook Controversy", en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, xiii:2, pp. 271-297.

GONZÁLEZ, Fernando M.

- 2001 *Matar y morir por Cristo Rey: aspectos de la Cristiada*. México: Plaza y Valdés Editores.

GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés

- 1957 *El porfiriato: la vida social*. México: Hermes.
- 1983 "La Iglesia y el Estado en Jalisco en vísperas de la rebelión cristera", en *Historia Mexicana*, xxxiii:2(130) (oct.-dic.), pp. 303-317.
- 2000-2001 *Cristeros y agraristas en Jalisco*. México: El Colegio de México, 2 tomos.

GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Luis

- 1972 *Pueblo en velo: microhistoria de San José de Gracia*. México: El Colegio de México.

HERNÁNDEZ QUESADA, Alfredo

- 1996 *A salto de mata: voces de la Cristiada*. Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco.

JRADE, Ramón

- 1980 "Counterrevolution in Mexico: The Cristero Movement in Sociological and Historical Perspective". Tesis de doctorado en historia. Brown University.
- 1985 "Inquiries into the Cristero Insurrection against the Mexican Revolution", en *Latin American Research Review*, xx:2, pp. 53-69.

KATZ, Friedrich

- 1988 *Riot, Rebellion, and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico*. Princeton: Princeton University Press.

KNIGHT, Alan

- 1994 "Popular Culture and the Revolutionary State in Mexico, 1910-1940", en *The Hispanic American Historical Review*, lxxiv:3, pp. 393-444.

MARTÍNEZ SALDAÑA, Tomás y Leticia GÁNDARA MENDOZA

- 1976 *Política y sociedad en México: el caso de Los Altos de Jalisco*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

MEYER, Jean

- 1984 *Esperando a Lozada*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- 1991 *La Cristiada*. México: Siglo Veintiuno Editores, 3 tomos.
- 1991a *La Revolución Mexicana, 1910-1940*. México, Jus.
- 1997 *La Cristiada*. México: Clío, 4 tomos.
- 1998 *La Cristiada*. México: Clío, 3 videos.

PANSTERS, Wil, y Arij OUWENEEL

- 1989 *Region, State, and Capitalism in Mexico: Nineteenth and Twentieth Centuries*. Amsterdam: Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos.

PURNELL, Jennie

- 1999 *Popular Movements and Revolutionary State Formation: The Agraristas and Cristeros of Michoacan*. Durham: Duke University Press.

RAMOS ARIZPE, Guillermo y Salvador RUEDA SMITHERS

- 1997 *Jiquilpan, 1920-1940: memoria pueblerina*. México: Centro de Estudios de la Revolución Mexicana "Lázaro Cárdenas".

REGUER, Consuelo

- 1997 *Dios y mi derecho*. México: Jus, 4 tomos.

REINA, Leticia

- 1988 *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*. México: Siglo Veintiuno Editores.

RUEDA SMITHERS, Salvador

- 1981 "El movimiento cristero en Los Altos de Jalisco: un caso atípico", en *Jornadas de Historia de Occidente*, 3, pp. 113-120.

RUIZ Y FLORES, Leopoldo

- 1942 *Recuerdo de recuerdos: autobiografía del Excmo. y Rdm. Sr. Dr. Don Leopoldo Ruiz y Flores, Arzobispo de Morelia y asistente al Solio Pontificio*. México: Buena Prensa.

TAYLOR, William

- 1988 "Banditry and Insurrection: Rural Unrest in Central Jalisco, 1790-1816", en KATZ, pp. 205-246.
- 1996 *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*. Stanford: Stanford University Press.

TILLY, Charles

- 1964 *The Vendée*. Londres: Edward Arnold.

TINKER SALAS, Miguel

- 1997 *In the Shadow of the Eagles: Sonora and the Transformation of the Border during the Porfiriato*. Berkeley: University of California Press.

TUCK, Jim

- 1982 *The Holy War in Los Altos: A Regional Analysis of Mexico's Cristero Rebellion*. Tucson: University of Arizona Press.

VACA, Agustín

- 1998 *Los silencios de la historia: las cristeras*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco.

VALDOVINOS MEDINA, Jovita

- 1995 *Jovita la cristera: una historia viviente*. Jalpa: Edición de la Autora.

VANDERWOOD, Paul

- 2000 "Religion: Official, Popular, or Otherwise", en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, xvi:2, pp. 411-441.

VAN YOUNG, Eric

- 1988 "Moving towards Revolt: Agrarian Origins of the Hidalgo Rebellion in the Guadalajara Region", en KATZ, pp. 176-204.

VÁZQUEZ PARADA, Lourdes Celina

- 2001 *Testimonios sobre la revolución cristera: hacia una hermenéutica de la conciencia histórica*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

WILLIMAN, John B.

- 1976 *La Iglesia y el Estado en Veracruz, 1840-1940*. México: Secretaría de Educación Pública, «SepSetentas, 289».