

# RELIGIÓN, ECONOMÍA Y POLÍTICA EN LA REBELIÓN CRISTERA: EL CASO DE LOS GOBIERNISTAS DE VILLA GUERRERO, JALISCO\*

Robert D. SHADOW

*Universidad de las Américas*

María J. RODRÍGUEZ-SHADOW

*Instituto Nacional de Antropología e Historia*

## INTRODUCCIÓN

ERA MUY TEMPRANO —las estrellas aún no cedían su dominio sobre el cielo jalisciense— cuando Manuel Leyva, ranchero de mediano caudal y secretario “perpetuo” del ayuntamiento de Villa Guerrero, se levantó e inició los preparativos para su viaje. Era el 12 de febrero de 1925, día febrerino de la Guadalupana. Pero para el autodidacta “intelectual” y “liberal” Leyva, impulsor del secularismo y enemigo del “fanatismo”, ese jueves no podría haber tenido mucho significado religioso. Diputado del Partido Municipal Liberal Vicente Guerrero, y director de la Escuela Oficial para Niños<sup>1</sup> —puesto que le había colocado en el centro de un tormentoso y controvertido debate en la comunidad— Manuel era partidario del gobierno, político activo fichado como “protestante” por algunos y anticlerical por casi todos

\* Agradecemos al Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de las Américas, en Puebla, el apoyo financiero y administrativo para la realización de este artículo. La National Science Foundation, en Estados Unidos, financió el trabajo de campo durante el cual se recopiló la información presentada en este documento. Gracias también al doctor Phil C. Weigand y a los dictaminadores anónimos por sus valiosos comentarios al borrador inicial.

<sup>1</sup> Oficio núm. 2, 3 de agosto de 1924, y oficio núm. 182, 4 de febrero de 1925; Archivo Municipal de Villa Guerrero.

los demás.<sup>2</sup> Había desempeñado un papel destacado en la lucha que logró la independencia municipal para Villa Guerrero pocos años antes, en 1921, y se dice que era él quien más se esforzaba que el nombre del nuevo municipio fuera cambiado de El Salitre de Guadalupe a Villa Guerrero, logrando de esa manera no sólo borrar de los mapas oficiales la fea referencia al sabor del agua del lugar, sino también sustituir a la sacra patrona de la antigua toponimia con un héroe secular.

Así, la razón por la que Manuel madrugaba esa fría mañana no era la de conmemorar fechas religiosas ni rendir culto al guadalupanismo. Tenía asuntos que atender en la cabecera relacionados con la operación de la controvertida Escuela Oficial, y tenía que estar allí a primera hora. No dilataba con los quehaceres cotidianos. Una vez ensillado su caballo y enfundada su pistola, se despidió de su mujer y salió aún a oscuras de su rancho (Ciénaga de Santa Cruz) rumbo a la escuela, a unas tres o cuatro horas de distancia.

Al medio día todavía no llegaba a su destino. Entre la gente que le esperaba creció la preocupación, y decidieron mandar a buscarlo. Pero no hallaron nada de nada. La tarde se hizo noche, y paulatinamente se iban dando cuenta de que Manuel Leyva nunca llegaría. En los días siguientes los munícipes reportaron el suceso a las autoridades en Guadalupe, y organizaron cuadrillas para rastrear el campo. Todo en vano. El paradero de Manuel Leyva quedaría en el misterio para siempre, y jamás se encontró pista de él, de su caballo, o de su montura, y nunca se supo a ciencia cierta de su suerte.<sup>3</sup>

Sin embargo, todo el mundo se figuró que Leyva había sido víctima de un homicidio, y hasta la fecha se cuenta que

<sup>2</sup> En 1918 Leyva había sido nombrado "Agente Propietario de Información y Propaganda Agrícola" por el gobierno estatal (Oficio fechado el 29 de agosto de 1918, Archivo Municipal de Villa Guerrero).

<sup>3</sup> Oficio núm. 210, dirigido al Juez Menor, 14 de febrero de 1925, Archivo Municipal de Villa Guerrero. Testimonio de la viuda de Manuel Leyva. Algunas versiones de la historia oral señalan la fecha de la desaparición de Leyva como el 1º de septiembre de 1925 (Maurilio García-Robert Shadow, 1º de mayo de 1976).

fue “engañado” por una mujer, quien lo condujo a la muerte en una emboscada tendida por uno o más adeptos de la Asociación de Padres de Familia, grupo identificado con la Iglesia y fuertemente opuesto a la educación secular promovida por Leyva y otros oficiales y sectores de la comunidad.<sup>4</sup>

La desaparición de Manuel Leyva causó gran conmoción entre la gente; algunos la lamentaron, otros sin duda la festejaron. Pero el evento tenía poca trascendencia más allá de la órbita netamente local. Al fin y al cabo, tales desapariciones y emboscadas son legendarias en la historia rural mexicana: son el pan de cada día.

La razón de examinar este suceso, entonces, no reside tanto en el hecho en sí, sino en que sirve como un vehículo conveniente para subrayar la presencia en el escenario rural de un grupo de actores sociales que a menudo han sido soslayados en la literatura sobre la rebelión cristera de 1926-1929: los miembros de las comunidades locales que representaron, apoyaron o promovieron las políticas del gobierno en el agitado periodo poscarrancista. ¿Qué tan numerosos fueron estos grupos?, es difícil saberlo, pero como veremos, Manuel Leyva no era un promotor solitario del programa secular, y las circunstancias de su ocaso subrayan la existencia de importantes divisiones dentro de la comunidad. Esa imagen de una población fuertemente dividida en cuanto a la cuestión de la educación laica —y por extensión, sobre el papel del Estado en la sociedad civil— contrasta poderosamente con la noción de que los pueblos del occidente de México constituyeron un bloque sólido y sin fisuras, uniformemente opuestos a la secularización y a las políticas del gobierno.

Este drama, con toda su violencia velada, muestra y sintetiza, en forma elocuente, la creciente tensión y el conflicto

<sup>4</sup> No fue hasta cinco años más tarde que se dictó la orden para aprehender a los presuntos responsables de la “muerte” de Leyva, pero hasta donde sabemos nunca se llevó a juicio a ninguno de los acusados (Orden de aprehensión a Juan Félix, el grande, y María de Jesús Arellano expedida por el Juez Menor de Bolaños, 27 de agosto de 1930).

social que se estaban fraguando en el municipio durante los años veinte en torno a la crisis Iglesia-Estado, conflicto nacional que a nivel local se expresó sobre todo en términos de la cuestión de la educación secular. La polémica y las enemistades que resultaron en la “muerte” de Leyva tenían varios años cocinándose, con los “liberales” y los padres de familia dándose golpes y contragolpes.

A principios de la década los simpatizantes de la Asociación, preocupados por el cariz “socialista-comunista” de los gobernantes estatales y federales, habían quemado públicamente los libros de texto de la escuela oficial, como protesta por las corrientes secularizantes y por lo que ellos consideraron los “ataques a la moralidad y a la religión” promovidos por los “revolucionarios” nacionales y llevados a la práctica por los “liberales” locales. El vicario parroquial de Villa Guerrero, Ramón Pérez Viramontes, desempeñó un papel catalizador en este movimiento, organizando a los padres de familia para oponerse a la directora de la Escuela Oficial de Niños, Nicolasa Salamanca.<sup>5</sup> La disputa se tornó más enardecida cuando los municipios respondieron con el cierre de las escuelas “particulares” (parroquiales), e hicieron valer la legislación requiriendo el registro de los sacerdotes y el inventario de los bienes eclesiásticos. En respuesta, el juez de paz y allegado de Leyva, Andrés Arteaga, fue apaleado y amenazado de muerte por varios de los padres de familia si continuaba apoyando al gobierno. Después de recuperarse de la golpiza, Arteaga y su familia abandonaron el municipio.<sup>6</sup> Vino el “asesinato” de Leyva, y el clima social continuó empeorando, alimentado no sólo por la polarización de posiciones entre los padres de familia y los “liberales”, sino también por el deterioro económico generalizado del país y las luchas por tierras y poder entre varias facciones de las élites locales y sus seguidores.

Así, cuando estalló la rebelión cristera a fines de 1926, Villa Guerrero ya era un pueblo dividido no sólo económicamente en ricos, pobres y “más pobres”, sino también políti-

<sup>5</sup> Padre Nicolás Valdés-Robert Shadow, 31 de agosto de 1976.

<sup>6</sup> Maurilio García-Robert Shadow, 1º de mayo de 1976.

camente en “fanáticos”, “socialistas” y “neutrales”, y en donde destacadas parentelas habían tejido entre ellas y sus respectivos clientes, complejas redes sociopolíticas de alianza y de oposición que se expresaron y se definieron en torno a sus relaciones con la tierra, el ganado, los negocios, los matrimonios, el compadrazgo y los puestos municipales.

En fin, más que ser un movimiento que se aprovechaba de la solidaridad social de la comunidad y a la vez la promovía, la Cristiada en Villa Guerrero se desarrolló en medio del faccionalismo, la diferenciación económica y el divisionismo político. El cierre de los templos, en 1926, no superó estas fracturas y antagonismos. No todos se levantaron en señal de protesta, los liberales no fueron expulsados del pueblo y, en general, sería difícil caracterizar la Cristiada en el municipio como una instancia que logró “la unión social y la concordia”<sup>7</sup> por medio de una lucha contra el gobierno.

Hace varios años, el tema de la diversidad de respuestas a la Cristiada fue abordado por Ramón Jade, quien llamó la atención sobre la carencia de un enfoque comparativo de los significados, causas y motivos de la Cristiada mediante una metodología que contrastara los cristeros con los no cristeros. Jade observó que la preocupación de los investigadores se había centrado en los que se alzaron, y que se había hecho a un lado la consideración de los grupos, poblados y regiones cuyo apoyo al movimiento fue mínimo o nulo. Según Jade, esta situación dificultaba la tarea de juzgar la utilidad o el valor de las distintas hipótesis y conclusiones propuestas acerca del carácter del movimiento.<sup>8</sup> Friedrich Katz, en su reciente estudio comparativo de los levantamientos y rebeliones rurales en México hizo eco a este mismo punto cuando comentó que: “Una manera de entender por qué la gente se rebela es compararla con otros que bajo circunstancias parcialmente similares no se rebelan”.<sup>9</sup>

Para la Cristiada esta tarea apenas empieza. No se conoce bien ni la extensión ni la distribución geográfica de las co-

<sup>7</sup> MEYER, 1974, p. 259.

<sup>8</sup> JRADE, 1985.

<sup>9</sup> KATZ, 1988, p. 9. Traducción nuestra.

comunidades no rebeldes, y se sabe aún menos de las condiciones socioeconómicas y políticas que distinguieron a éstas de las cristeras. Sin embargo, se ha demostrado que aún en el estado de Jalisco, bastión del levantamiento, no todas las áreas ni todos los grupos sociales en el interior de ellas respondieron de manera homogénea a la llamada a las armas. Aparte de los casos de Villa Guerrero —que analizaremos después— y de los gobiernistas de Ameca, Jalisco, estudiado por el mismo Jade<sup>10</sup> se sabe que la comunidad de Cañadas, enclavada en los Altos de Jalisco, combatió a los cristeros a tal grado que aún es conocida como un pueblo de “mata-curas”.<sup>11</sup>

La existencia de éstas (y otras cuantas) comunidades no cristeras en un paisaje cristero nos remite a plantear las preguntas obvias: ¿Por qué no se rebeló esta gente? ¿Qué factores existían en estos poblados que desalentaron el levantamiento? Aunque se ha dicho bastante acerca de las fuerzas y motivos que impulsaban a la gente a la sedición, se han considerado muy poco aquellas condiciones y motivaciones que favorecieron la neutralidad o de plano la adopción de posiciones gobiernistas o anticristeras. Por ejemplo, una de las hipótesis más difundidas entre los investigadores es que los rebeldes se levantaron por “motivos religiosos”, entendido esto como una reacción al “mal gobierno” que había ocasionado la suspensión del culto, el cierre de las iglesias y a la imposibilidad de recibir los sacramentos.<sup>12</sup> Si aceptamos la idea de que la gente se levantó por motivos religiosos, debemos hacernos las siguientes preguntas: ¿por qué no operaban estos motivos de manera uniforme en toda

<sup>10</sup> Ramón Jade, “Peasant Rebellion and Counterrevolution in Mexico: Paired and Controlled Comparisons in the Study of Cristero and Revolutionary Communities”, ponencia presentada en la Seventh Annual Meeting of the Social Science History Association. Bloomington, Indiana, 1982, citada en JRADE, 1985.

<sup>11</sup> Es interesante notar que Cañadas comparte ciertas características sociohistóricas con Villa Guerrero, incluyendo el hecho de ser un pueblo relativamente joven; ambos fueron erigidos en municipio y elevados a parroquia sólo a principios de este siglo, RUEDA, 1980, pp. 114 y 116.

<sup>12</sup> MEYER, 1989, pp. 6-7

la población? ¿Por qué los grupos y poblados gobiernistas no respondieron a estos mismos “motivos religiosos”? ¿Fueron menos religiosos, menos católicos, menos creyentes o menos devotos de la Iglesia que sus vecinos? Y si éste fuera el caso (y que se pudiera demostrar), tendríamos que considerar todavía las razones que explican por qué no aceptaron las ideas o prácticas dominantes. En cambio, si no puede demostrarse una diferencia en el fervor, en la práctica o en el compromiso religioso católico entre las comunidades cristeras y las no cristeras, tenemos que preguntarnos: ¿por qué éstas no abrazaron la causa cristera con la misma fuerza y convicción que sus hermanos católicos cristeros? ¿Qué otros factores intervinieron para explicar el comportamiento de los católicos anticristeros?<sup>13</sup> ¿Qué es lo que explica la presencia y el relativo poder social de los llamados “liberales” en unas comunidades y no en otras?

En el caso del pueblo alteño de Cañadas, queda claro que los habitantes de éste compartían las mismas prácticas, estructuras y creencias sociorreligiosas que la gente de los poblados cristeros, y sufrieron la misma crisis ecológico-económica que azotó a toda la región.<sup>14</sup> Rueda explica la hostilidad de la gente de Cañadas hacia los cristeros, no en términos de su heterodoxia religiosa sino en términos del papel del cura en la vida comunitaria. Según Rueda, “la poca participación del sacerdote en las decisiones del pueblo originó en éste una cierta inconsistencia ideológica en relación con el catolicismo y con los intereses de la Iglesia; al no poder ser movilizados con prontitud, los pobladores de Cañadas se mantuvieron pasivos” y eventualmente, por los despojos y vejaciones perpetradas por las bandas cristeras, se convirtieron en “furibundos anticlericales”.<sup>15</sup> Aunque esta interpretación, por la importancia que asigna al voluntarismo y a los factores exclusivamente locales, dista de la que nosotros proponemos más adelante para el caso de Villa Guerrero, sí muestra cómo condiciones particulares sociales

<sup>13</sup> MEYER, 1989, p. 3.

<sup>14</sup> DÍAZ y RODRÍGUEZ, 1979.

<sup>15</sup> RUEDA, 1980, pp. 117 y 118.

no relacionadas con las creencias o prácticas doctrinales afectaron la decisión de rebelarse.<sup>16</sup>

Vemos, que una vez que adoptamos una perspectiva de comparación y que incorporamos a los gobiernistas y a los pacíficos como actores importantes (no tangenciales) en nuestro análisis, surgen un conjunto de interrogantes de interés que abren nuevas vertientes de investigación y que sugieren la necesidad de anclar y contextualizar, más firmemente en sus espacios políticos y materiales, las explicaciones basadas en los “motivos religiosos”.

De hecho, Jrade cuestiona esta hipótesis argumentando que el factor religioso —concebido como el deseo de defender la fe y la Iglesia católica contra las políticas anticlericales de los gobiernos liberales y revolucionarios— es insuficiente (pero no necesariamente equivocado) por sí mismo para explicar la participación en la Cristiada. Su posición se deriva del análisis comparativo de Ameca con el centro cristero de los Altos de Jalisco. Dada la dificultad, si no la imposibilidad, de probar que los habitantes de estas dos regiones contrastaban significativamente en términos de su compromiso religioso, Jrade concluye que la toma de una posición gobiernista o cristera y la consiguiente acción rural colectiva “podría haber surgido debido a condiciones y desarrollos locales y del impacto divergente de la consolidación de poder revolucionario sobre formas específicas de organización comunitaria rural”.<sup>17</sup>

En general, esta tesis respalda los planteamientos realizados por Andrés Fábregas, otro de los disidentes de la interpretación religiosa. En su estudio sobre la evolución social de los Altos de Jalisco, Fábregas sostiene que la idea de una guerra inspirada en motivos religiosos oscurece las realidades e intereses políticos que existían detrás del levantamiento.

<sup>16</sup> No es aplicable a Villa Guerrero la idea —propuesta por Rueda para Cañadas— de que la ausencia de un apoyo fuerte y temprano a los cristeros se debe a la lentitud del sacerdote en organizar a la gente. Como se ha dicho antes, los sacerdotes en Villa Guerrero fueron muy activos, años antes del cierre de los templos, para denunciar las actividades de los “liberales” y en apoyar a los padres de familia.

<sup>17</sup> JRADE, 1985, pp. 65-66. Traducción nuestra.



to y que, según él, tenían que ver con una lucha por el poder entre distintos grupos sociales en la época posrevolucionaria.<sup>18</sup>

En este ensayo elaboramos las ideas propuestas por Jade y Fábregas, otorgando atención especial no tanto a los cristeros sino a las élites de una población local que con sus clientes y aliados apoyaron al gobierno. Analíticamente, ofrecemos una explicación del comportamiento de estos grupos que privilegia los factores políticos y económicos con la intención de identificar el conjunto de micro y macroprocesos que entraron en juego en su decisión de aliarse con el gobierno. Siguiendo la idea de Jade, nos centramos en el nexo estado-comunidad, o más bien, en el nexo estado-élite local, y en la manera en que ciertos condicionamientos socioeconómicos locales —que en el caso de Villa Guerrero tomaron la forma de una doble lucha por el dominio de las tierras indígenas y por la autonomía política municipal— se articulaban históricamente con la política del gobierno central de tal forma que la élite local —cuyos miembros eran, en su mayoría, católicos— decidió que sus intereses materiales estaban mejor servidos defendiendo al gobierno que apoyando a los cristeros.

De este modo esperamos contribuir no sólo a un entendimiento más matizado de la “hipótesis religiosa”, sino también arrojar luz sobre un problema poco discutido en la literatura: ¿por qué las distintas oligarquías locales abrazaron posturas políticas y militares divergentes durante la Cristiada?<sup>19</sup> por ejemplo, subraya la unidad que existía entre la oligarquía alteña y el clero, mientras que Meyer<sup>20</sup> muestra, correctamente según nosotros, cómo los “ricos” de la zona norte de Jalisco —que abarca unos diez municipios, incluyendo a Villa Guerrero— tendían a apoyar al gobierno.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> FÁBREGAS, 1979, p. 62; 1986, pp. 194 y siguientes.

<sup>19</sup> FÁBREGAS, 1986, pp. 182-196.

<sup>20</sup> MEYER, 1974.

<sup>21</sup> Vale mencionar que la discusión de la oligarquía alteña, de su composición y de su postura durante la Cristiada, resulta un poco confuso tanto en el análisis de Fábregas como en el de Díaz y RODRÍGUEZ, 1979. Aunque Fábregas dedica varias páginas a mostrar la estrecha relación que existía entre “la iglesia local y las instituciones políticas locales”, FÁBRE-

Sin embargo, no se han explorado, de manera concreta, las razones que pueden explicar por qué los distintos representantes locales de las clases terrateniente y comercial asumieron actitudes contrastantes frente al estado nacional durante la Cristiada.

Pero el comportamiento de la élite ranchera de Villa Guerrero no es la única (aparente) anomalía. Hace años, Eric Wolf,<sup>22</sup> en su estudio comparativo de las guerras campesinas del siglo XX, arguyó que una de las condiciones que favorecían la participación de la gente rural en los movimientos armados era su "movilidad táctica", es decir, su relativa seguridad de la represión estatal derivada de su posición geopolítica marginal o fronteriza. A primera vista, Villa Guerrero, ubicada en una de las regiones menos desarrolladas y más apartadas del estado, lejos del ferrocarril y arrinconado al pie de la Sierra Madre Occidental, cumple con estos requisitos. Conforme a las nociones de Wolf, Villa Guerrero constituyó una zona idónea para cobijar y alimentar vigorosamente el movimiento rebelde. De hecho, debería haber sido tierra más fértil para la Cristiada que los Altos de Jalisco. Pero no fue así, y para comprender esto hay que considerar otros factores territoriales y políticos que van más allá de la simple lejanía de los centros de poder.

Utilizando datos obtenidos de la misma zona norte de Jalisco mencionada por Meyer, este estudio pretende contribuir al esclarecimiento de estos puntos, prestando atención a la dinámica de la relación estado-élite local/regional, espe-

---

GAS, 1986, p. 196, dice más adelante en su libro que "las familias de los rancheros enriquecidos se trasladaron a Guadalajara temerosos de que la rebelión no respetara sus vidas" y que "la dirección político-militar de la rebelión cristera en los Altos fue controlada por los pequeños propietarios y por el clero rural, FÁBREGAS, 1986, p. 203. ¿Debemos entender, entonces, que la "oligarquía local" se componía no de los "rancheros enriquecidos" sino de los "pequeños propietarios"? Tal situación nos resulta difícil de aceptar, ya que con base en nuestra experiencia en la zona norte de Jalisco, los principales integrantes de la "oligarquía local" eran precisamente aquellas familias de rancheros enriquecidos: los ganaderos, terratenientes y comerciantes que dominaban la actividad económica y la política local de la comunidad y del municipio.

<sup>22</sup> WOLF, 1969.

cíficamente en el impacto de lo que podemos llamar las políticas significativas del estado (aquellas relacionadas con la tenencia de la tierra y con la autonomía y el ejercicio del poder local) sobre la conformación, reproducción, y comportamiento político de las élites locales. Partimos de la premisa de que las posturas políticas y militares de las élites locales son esenciales para modelar y determinar la dirección de los movimientos sociales en los espacios territoriales bajo su influencia, y que una explicación integrada de las rebeliones rurales debe tomar en cuenta los enlaces y luchas entre los estratos dominantes.<sup>23</sup>

Pero antes que entremos en la discusión propiamente dicha es menester que hagamos un paréntesis para comentar brevemente acerca de nuestro pensamiento respecto al viejo e inconcluso debate entre las posiciones “materialistas” y “mentalistas” en las explicaciones sociohistóricas.

Primero, queremos dejar claro que no intentamos inmiscuirnos en una polémica cuya utilidad es cuestionable y en donde se oponen lo material a lo ideológico, como si lo material pudiera existir sin una estrecha relación con su conceptualización, o como si las ideas pudieran existir como entes independientes de las otras esferas de la creación y producción humana.<sup>24</sup> Pensamos, no obstante, que un camino fructífero e interesante hacia el conocimiento científico de los fenómenos sociales es partir del estudio de lo que Wolf

<sup>23</sup> Véase SKOCPOL, 1982.

<sup>24</sup> Tampoco queremos caer en una discusión *ad hominem*. Sentimos la necesidad de hacer esta aclaración debido al triste hecho de que muchos debates en ciencias sociales se reducen a niveles vergonzosos en que la discusión no se enfoca en los hechos y en las interpretaciones sino en las personalidades, todo esto aparentemente estimulado por el afán de ganar reputación y prestigio académico mediante lo que en inglés se llama *one-upmanship*. Es evidente que no estamos de acuerdo con ciertas lecturas de algunos de nuestros colegas respecto a la Cristiada, pero queremos expresar de la manera más enérgica que, pese a los posibles desacuerdos, estimamos la labor intelectual de todos los autores citados en la bibliografía, y que nuestra contribución a este debate no hubiera sido posible sin los conocimientos y las ideas que hemos obtenido de sus investigaciones. Estamos especialmente endeudados con las aportaciones de Jean Meyer, Ramón Jrade y Andrés Fábregas.

ha llamado el “poder estructural”. Éste se define como el complejo de relaciones predominantes, sean políticas o económicas, que “modelan el campo de acción social de tal manera que hacen posible algunas formas de comportamiento, al mismo tiempo que hacen otras menos posibles o imposibles”.<sup>25</sup> Dado que en toda sociedad, y especialmente en las formaciones socioeconómicas complejas y estratificadas, no existe una sola lógica o *ethos* cultural, y dado que los distintos grupos, clases, etnias y agregados sociales están envueltos en una negociación o disputa continua y permanente por la defensa o la extensión de sus proyectos particulares, el comportamiento tomado por uno u otro de los actores colectivos es modelado y a la vez explicado, legitimado y organizado conforme a ciertos significados, principios, normas o ideales basados en interpretaciones nuevas o viejas de sus tradiciones, de tal manera que articulan sus intereses verdaderos y los promueven.

La acción social, dirigida a ciertas metas sociopolíticas o materiales, está fundamentada en la creación y en el reconocimiento de símbolos e ideas compartidos —una ideología, un sistema de significados—, por medio del cual se interpreta el mundo y mediante el cual se otorga sentido, dirección y legitimidad a las actividades y objetivos de la gente.<sup>26</sup> De esta manera, lo ideológico o lo mental son partes esenciales de la acción social material, y uno es inconcebible sin el otro. De manera dialéctica, las ideas y los valores impulsan la acción, y al mismo tiempo ésta opera sobre las representaciones y los significados. La tarea del investigador social reside en desentrañar los nexos e influencias mutuas de lo ideológico y lo mental, y colocar su análisis dentro de un campo social caracterizado por un acceso diferencial al poder económico, cultural y político.<sup>27</sup>

Nuestra reserva acerca de las interpretaciones que pretenden entender la Cristiada (o cualquier movimiento social) exclusivamente en términos de las motivaciones verbaliza-

<sup>25</sup> WOLF, 1990, p. 587. Traducción nuestra.

<sup>26</sup> KAHN, 1985, p. 49.

<sup>27</sup> ROSEBERRY, 1989, p. 36.

das está relacionada con lo anterior. A nuestro parecer, se trata de un camino lleno de escollos metodológicos y conceptuales. Metodológicamente no podemos asumir que las motivaciones conscientes, expresadas por los informantes en los años sesenta y setenta, necesariamente concuerden con las que sentían en 1926. A veces las personas ocultan (conscientemente o inconscientemente) sus verdaderos motivos bajo un velo de altos principios morales.<sup>28</sup> Existe también la posibilidad de que hayan cambiado de parecer o que se hayan olvidado de lo que los motivaba originalmente. La memoria, tanto la colectiva como la individual, es selectiva.

En fin, los actores sociales no siempre están conscientes del “poder estructural”, es decir, de las fuerzas sociopolíticas y económicas que los mueven y que los impulsan a abrazar ciertas ideas y tomar cierto curso de acción. Si no fuera así, ¿cómo podríamos justificar la existencia de las ciencias históricas y sociales, cuya meta (no siempre lograda) no se limita a una descripción de lo fenomenológico y de lo superficial, ni a una repetición, pero en un lenguaje técnico y científico, de los mitos y de los clichés populares? Más bien, y no obstante ciertos logros incuestionables de las corrientes interpretativas y posmodernistas, una tarea fundamental de las ciencias sociales continúa siendo la desmitificación y la explicación de lo social mediante la proposición y el debate de hipótesis sobre las “estructuras profundas gobernantes” y la relación de éstas con la producción social de las ideologías dominantes. Debemos subrayar que las ideas dominantes poseídas y expresadas por la gente proporcionan datos importantísimos en esta labor, pero de ninguna manera deben ser reificadas y aceptadas como explicaciones completas. El predominio y la importancia catalizadora de ciertas ideas entre los distintos grupos sociales constituye en sí un fenómeno que requiere una explicación. Dilucidar hasta qué grado las ideas populares o dominantes operan para opacar o para esclarecer el entendimiento científico de los procesos y eventos sociales es asunto de la investigación empírica.

Aplicando estas ideas al caso que tenemos a la mano,

<sup>28</sup> Véase HATCH, 1989, p. 348.

creemos que explicar la Cristiada exclusivamente como una defensa de la fe religiosa es sólo parcialmente aceptable. Más que nada, el asunto requiere precisión y ampliación. No cuestionamos que los símbolos, la ideología y la institución del catolicismo se encontraban en el núcleo de la contienda. Pero lo que debemos preguntarnos es ¿por qué la institución y los símbolos de la Iglesia fueron tan valorados en ese momento histórico por ciertas poblaciones y no por otras?, y ¿qué era lo que los cristeros pretendían defender con su sangre y con sus vidas? ¿Estaban discutiéndose la belleza, la lógica, la estética, lo correcto, o la verdad de ciertas ideas o dogmas teológicos y religiosos que tenían poco que ver con la organización de la vida social? Obviamente no. Más bien, lo que estaba en el centro de la controversia eran las ideas, los modelos y los proyectos contrastantes que estaban estrechamente relacionados con la manera de organizar la sociedad. Para una gran parte de la población criollo-ranchera del occidente de México, defender la fe no se reducía a la vindicación de algunas creencias o dogmas abstractos y esotéricos, sino a la salvaguarda de un conjunto de ideas y creencias orgánicamente vinculadas con la práctica social, con su autonomía cultural, y con la reproducción de una forma y un estilo de vida —encarnado en la persona del sacerdote y en la institución de la Iglesia— que servía para definir las reglas que deben ordenar las relaciones entre las personas, la comunidad y la propiedad.

El conflicto entre el Estado y la Iglesia no estalló para resolver un desacuerdo sobre la naturaleza de la Trinidad o sobre la veracidad del mito guadalupano. Se desarrolló como rechazo al capitalismo liberal, como resultado de una lucha por la hegemonía, y por la dirección de la sociedad mexicana hacia la “modernidad”, una lucha en que la política y la religión estuvieron intrincadamente entrelazadas. El problema no es escoger entre religión o política, sino reconocer que ambas siempre han estado interrelacionadas.<sup>29</sup> Como lo ha expresado Eugene Genovese en su fascinante estudio sobre la religión de los esclavos negros en el sur de Es-

<sup>29</sup> LEVINE, 1986, p. 17.

tados Unidos: “Dado que la religión expresa los antagonismos entre la vida del individuo y la de la sociedad, y entre la vida de la sociedad civil y la de la sociedad política, no puede evitar el ser profundamente política”.<sup>30</sup>

Si pasamos por alto la pluralidad de intereses particulares que explican la motivación de los individuos en la revuelta, la Cristiada, como movimiento social, puede ser vista como una reacción y un rechazo a la ideología y política secularizantes de la “religión civil” abrazada por el estado liberal mexicano. Frente a la expansión del secularismo y a la separación de Iglesia y Estado que se originaron con las reformas borbónicas, el catolicismo había sufrido un retroceso importante en la vida pública del país; pasó de ser una religión del *estatu quo*, íntimamente identificada con el aparato estatal colonial, a transformarse en una religión de rebelión que luchaba en contra de los intentos de subordinar la Iglesia al César, y de lo que se percibía como el jacobinismo, el materialismo y el ateísmo.<sup>31</sup>

En fin, era una lucha de posiciones terrenales por el poder y la rectoría social. Resulta paradójico que Jean Meyer, quien es visto como partidario de la tesis religiosa, demuestre con lujo de detalle y de manera magistral este punto: que la Iglesia representaba y promulgaba un amplio e independiente proyecto social que chocaba en aspectos importantes con el diseño que el renovador Estado capitalista deseaba implantar. El proyecto eclesiástico aspiraba a apoyar la formación de partidos políticos así como la organización de los sindicatos: “el sindicalismo era la manzana de la discordia entre la Iglesia y el Estado”.<sup>32</sup> Los jefes católicos tenían opiniones claras sobre el contenido de la educación, de la estructura de la propiedad rural y de las relaciones entre los propietarios y los peones: “los obispos lanzaron instrucciones pastorales sobre ‘el reparto de las tierras’”,<sup>33</sup> y llegaron a incitar a los campesinos a la “defensa de sus

<sup>30</sup> GENOVESE, 1976, p. 162. Traducción nuestra.

<sup>31</sup> LINCOLN, 1985.

<sup>32</sup> MEYER, 1974, vol. 2, p. 219.

<sup>33</sup> MEYER, 1974, vol. 2, p. 219.

intereses".<sup>34</sup> Para muchos, la defensa de la Iglesia era nada menos que la de la autonomía de la sociedad local contra las embestidas de un poder central ajeno, antagonico y "metiche", un gobierno percibido como cada vez menos tolerante de los espacios sociales tradicionales. Sin embargo, para los gobiernistas activos y "mansos", para los apáticos y los neutrales, ese poder ajeno era más tolerable o inclusive más deseable.

Los datos que presentamos provienen, principalmente, del municipio de Villa Guerrero, Jalisco, ubicado en el extremo norte del estado, en el ex octavo cantón de Colotlán. Para poder comprender mejor los factores que generaron una facción gobiernista en este municipio es preciso que ubiquemos a Villa Guerrero en su espacio sociogeográfico y que lo comparemos con la jurisdicción colindante de Totatiche.<sup>35</sup>

#### DOS PUEBLOS EN LA CRISTIADA

La comparación de Villa Guerrero con Totatiche resulta informativa dado que los dos pueblos asumieron posturas distintas durante la Cristiada, a pesar de los fuertes lazos sociogeográficos, culturales e históricos que los unían. Villa Guerrero está ubicado a sólo 17 km al oeste de Totatiche y hasta los años veinte de este siglo formó parte del municipio de este último. Pero al estallar la Cristiada las dos comunidades no apoyaron el movimiento armado con el mismo entusiasmo. Mientras que el antiguo pueblo de Totatiche pa-

<sup>34</sup> MEYER, 1974, vol. 2, pp. 52, 214 y siguientes.

<sup>35</sup> Nuestros datos provienen del archivo municipal, así como de los recuerdos y relatos orales recabados en el transcurso de una investigación etnográfica hecha en el municipio de Villa Guerrero durante los veranos de 1971 y 1972, y desde la siembra de 1975 hasta la cosecha de 1976. Queremos dejar claro que nuestra investigación no estuvo centrada en la Cristiada. Más bien se orientó al análisis de la evolución reciente de la economía agropecuaria bajo el efecto de la expansión del mercado binacional de ganado bovino. Sin embargo, como quisimos ubicar este tema dentro de los eventos y procesos de la historia local, intentamos preguntar a la gente anciana sobre su participación en el levantamiento cristero y sus recuerdos.



rece haber respaldado fuertemente a los cristeros, el joven municipio de Villa Guerrero, como ya hemos visto, respondió con menos unión y más tibieza. Incluso para los observadores de los años veinte, Villa Guerrero tenía la reputación (mala o buena, según los gustos) de ser criadero de actitudes y pensamientos liberales que no agradaron para nada a los curas de Totatiche.<sup>36</sup> La diferencia entre los dos pueblos fue captada por un comentarista anticlerical, quien escribió al gobernador de Jalisco en 1925 con la queja de que:

La rémora mayúscula en el encauzamiento de estos pueblos tan apartados [Totatiche, Colotlán] es el prestigio profundo que nuestros enemigos los sacerdotes se han sabido captar. Desde el púlpito y el confesional sujetan las voluntades, prescribiéndoles sus ideas con todo el absolutismo de los más depravados dictadores... Con esta regla de conducta *tenemos en Totatiche un pueblo rebelde a las instituciones del gobierno*, donde las disposiciones de éste quedan relegadas a último término. El cuerpo edilicio siempre está formado por los sátrapas que obedecen a ciegas a su jefe, el cura del lugar... [en cambio] en Villa Guerrero, mientras el gobierno le prestó apoyo a unos cuantos liberales que, como maravilla, existían allí, las leyes constitucionales fueron respetadas y cumplidas...<sup>37</sup>

Una de las leyes a que se refiere este escrito era la clausura de las escuelas particulares católicas, cosa que ocurrió en Villa Guerrero en noviembre de 1924,<sup>38</sup> y que fue apuntalada, como hemos visto, por los "liberales" asociados con figuras importantes de la oligarquía que dominaba la política del municipio. El núcleo de esta oligarquía estaba constituido por una facción de la parentela de los Valdés,<sup>39</sup> acau-

<sup>36</sup> MEYER, 1973, vol. 2, pp. 144-145.

<sup>37</sup> Carta anónima dirigida al gobernador de Jalisco en 1925 y citada en Meyer, 1974, vol. 2, pp. 144-145, cursivas nuestras.

<sup>38</sup> Oficio suelto sin número, dirigido al secretario de la Dirección General de Educación del Estado de Jalisco, fechado el 26 de noviembre de 1924 y firmado por el entonces presidente municipal Benjamín Valdés; Archivo Municipal de Villa Guerrero.

<sup>39</sup> Los miembros más destacados fueron Pedro, José, Benjamín, Federico, Manuel y Adolfo Llanos y Valdés.

dalados terratenientes, comerciantes y ganaderos, quienes contaban con el respaldo de algunos rancheros de mediano caudal, entre ellos Manuel Leyva.

En respuesta a la clausura de las escuelas parroquiales, los padres de familia repudiaron las directrices gubernamentales y declararon que no mandarían a sus hijos a la escuela oficial.<sup>40</sup> Pero, como se mostró en los ataques hechos a Manuel Leyva y a Arteaga, el juez de paz, su oposición a las políticas gubernamentales no se manifestó siempre por medio de tácticas pacíficas. Parece que la disputa sobre la cuestión escolar en Villa Guerrero fue especialmente dura, ya que ninguno de los dos partidos tenía una superioridad numérica abrumadora. Saber exactamente el porcentaje de la población que apoyó el programa oficial y cuántos estuvieron comprometidos con la educación particular o religiosa es una tarea muy difícil dado el carácter de la información a nuestra disposición. Sin embargo, es una cuestión muy importante para la interpretación del grado de divisionismo dentro del municipio que existía desde antes del estallido de la Cristiada, así como para evaluar la fuerza social de los dos bandos en pugna.

En la ausencia de un *opinion poll*, hemos tomado el número de niños y niñas inscritos en los dos tipos de escuelas como un indicador del tamaño relativo de los dos grupos, asumiendo que la escuela a donde los padres mandaron a sus hijos es un reflejo, de una manera u otra, de su posición política en el conflicto. Nuestros datos provienen de un censo escolar levantado en el año 1923-1924, y muestran que los que se identificaron con la educación secular, sea por convicción, por conveniencia, por temor o por indiferencia, constituyeron la mayoría, pero no por mucho. El censo reportó un total de 297 niños de ambos sexos en las cuatro escuelas oficiales, y 227 en las seis particulares.<sup>41</sup> Muy cerra-

<sup>40</sup> Carta dirigida al presidente municipal firmada por miembros de la Asociación de Padres de Familia, 15 de agosto de 1924; Petición de Padres de Familia, 19 de noviembre de 1924; ambas del Archivo Municipal de Villa Guerrero.

<sup>41</sup> Informe sobre las Escuelas de Enseñanza Primaria, Año de 1923-1924; Archivo Municipal de Villa Guerrero.

da la distribución, es cierto, pero el hecho de que tantos niños (56.6%) se encontraran inscritos en el sector público muestra la necesidad de examinar críticamente la idea de que todos compartieron el mismo rechazo al secularismo.

Desde luego, existieron defensores del proyecto clerical en el municipio. De hecho, cuando los munícipes, encabezados por Pedro y José Valdez y los hermanos Francisco y Jesús Flores, fueron a arrestar a Juan Quiñones, sospechoso de la muerte de Leyva, a finales de julio de 1926, se produjo una balacera entre las autoridades y los compadres y apoyadores de Quiñones. Las autoridades tuvieron que retirarse, y el domingo siguiente, en vísperas del cierre de los templos, los padres de familia se presentaron armados frente al palacio municipal, exigiendo —y logrando— la destitución del presidente del Ayuntamiento, Manuel Valdez Carrillo y sus colaboradores. Con el apoyo de los padres de familia se instalaron nuevos funcionarios, quienes asumieron brevemente la presidencia municipal.<sup>42</sup> Cuando se alzaron los cristeros, éstos y los padres de familia respondieron a la llamada, y los informantes relatan que entre 30 y 50 hombres de Villa Guerrero tomaron las armas en contra del gobierno.<sup>43</sup>

Pero lo que llama también la atención es que un número semejante o más luchó al lado del gobierno. El vaquero y

<sup>42</sup> Maurilio García-Robert Shadow, 1<sup>o</sup> de mayo de 1976.

<sup>43</sup> Entre éstos se recuerdan a Ramón Sánchez, Cándido Valdez, Enrique Huerta, Trinidad Antuna (Pedro Huerta-Robert Shadow, 26 de abril de 1976), Fermín Acosta, Narciso Pinedo (Marcos Miguel Valdés-Robert Shadow, 12 de septiembre de 1976), Pedro y José María Gamboa, Macedonio Cardona, Juan Cardona, J. de Jesús y Miguel Espinoza, Julián Escobedo, J. Isabel García (Federico Jara-Robert Shadow, 10 de septiembre de 1976), Juan Reyes (Celedonio García-Robert Shadow, 25 de agosto de 1976) y varios miembros de la familia Jara (Apolonia Jara-Robert Shadow, 1<sup>o</sup> de octubre de 1975). Los cuñados Silverio Hernández y Juan Miramontes se encargaban de la Unión Popular, pero según algunos, jamás dieron apoyo a los cristeros. Se dice que aquella “nomás funcionaba como una Caja Popular en donde la gente podían ahorrar su dinero y conseguir préstamos”. El señor cura, José de Jesús Alba, se quedó con sus feligreses a escondidas, oficiando misa y bautizando, pero sin portar armas (Rosario Raygoza-Robert Shadow, 25 de abril de 1976).

arriero Celedonio González recordó que por miedo de ser perseguido como simpatizante cristero dejó su rancho y se mudó con toda su familia a la cabecera y se enlistó en la Defensa Social bajo el mando de Otilio Valdez. Según Celedonio, la defensa contó con unos 200 hombres a caballo, reclutados en Villa Guerrero y las zonas adyacentes de Mezquitic y Bolaños.<sup>44</sup> Muchos más parecen haber sido pacíficos en la contienda.<sup>45</sup> Por supuesto, estos pacíficos podrían haber sido lo que Meyer ha llamado los “cristeros mansos”,<sup>46</sup> los no combatientes que moral o materialmente amparaban a los cristeros. Pero lo que creemos significativo es el hecho de que la identificación con la causa cristera en Villa Guerrero no era tan fuerte o arraigada como parece haber sido en la región de los Altos de Jalisco. El comentario, “aquí todos éramos cristeros”, que forma parte medular de la memoria colectiva de los rancheros de los Altos de Jalisco,<sup>47</sup> y que obviamente evoca fuertes sentimientos de *comunitas*, no emergió con tanta frecuencia en nuestras charlas con la gente mayor de Villa Guerrero. Incluso se dieron casos de divisionismo dentro de las familias: los hermanos Espiridión y Santos López, así como varios miembros de los Huerta, lucharon en bandos opuestos.

Tampoco encontramos consenso en cuanto a la motivación misma de los cristeros en Villa Guerrero. Cuando preguntamos: ¿por qué la gente se alzó?, se produjo una amplia gama de respuestas. Ciertamente algunos contestaron que ellos u otros se levantaron o habían apoyado a los cristeros para protestar por la suspensión del culto y para defender la fe y a los sacerdotes de la persecución religiosa y de la amenaza que percibían en la educación secular.<sup>48</sup> Don Pedro

<sup>44</sup> Celedonio González-Robert Shadow, 25 de agosto de 1976.

<sup>45</sup> En San José de Gracia, Michoacán, un pueblo más pequeño que Villa Guerrero, se alistaron 40 cristeros activos con la primera llamada, número que aumentó a 300 después de que el pueblo fue quemado por los soldados, GONZÁLEZ, 1968, pp. 185 y 191.

<sup>46</sup> MEYER, 1974, vol. 3, p. 6.

<sup>47</sup> FÁBREGAS, 1979, p. 54.

<sup>48</sup> Padre Nicolás Valdés-Robert Shadow, 14 de septiembre de 1976 y Marcos Miguel Valdés-Robert Shadow, 12 de septiembre de 1976.

Huerta, ranchero, testigo de la Cristiada y simpatizante de la causa, creyó que lo que movía a la gente a tomar las armas eran los sentimientos de ira y rabia que les produjo el cierre de las iglesias.<sup>49</sup> Pero otros informantes no estaban convencidos de qué motivos tan nobles impulsaban a todos, y opinaron que eran varias las razones que explicaban por qué se juntaron con la "bola grande". Entre ellas se mencionaron: por envidia; para "darle en la madre" al gobierno;<sup>50</sup> para robar la tierra y el ganado del rico; para ajustar cuentas con el rival; por "ignorancia", o como dicen llanamente, por "pendejos".<sup>51</sup> En fin, una diversidad discursiva notable que señala que la Cristiada, más que una instancia permeada por la idea de solidaridad, constituye, hasta la fecha, una arena de interpretaciones y significados en plena competencia. Particularmente interesante en este sentido es la frecuencia con que percibimos la idea de que la Cristiada, reducida a su esencia, se trató de una lucha entre pobres y ricos. Independientemente de la "verdad" histórica que pueda tener o no, esta percepción popular de la contienda es muy iluminadora por el énfasis que pone en las causas mundanas de la lucha y por su desatención a los factores religiosos.

Mas, al hablar de sus experiencias durante las campañas militares, del impacto de la concentración de la población rural en la cabecera y de las idas y venidas de los distintos bandos armados, muchos pacíficos comentaron que sufrieron tanto en las manos de los cristeros como en las del gobierno. Varios pequeños propietarios (Eulogio Huerta, Federico Jara, Victoriano Sánchez, Rubén Sánchez y Lino Ramos, entre otros) aprendieron la dura y cruel lección de que en una guerra civil la neutralidad es un lujo que pocos pueden darse. Lamentaron que los cristeros fueron tan oportunistas como los "changos", y que a causa de unos o de otros habían perdido sus ranchos, sus siembras y sus ani-

<sup>49</sup> Don Pedro Huerta-Robert Shadow, 26 de abril de 1976.

<sup>50</sup> Para muchos el gobierno era visto como cosa de los "ricos", como un poder explotador, ajeno a los intereses de los "pobres".

<sup>51</sup> Rosendo Escobedo-Robert Shadow, 14 de septiembre de 1976.

males.<sup>52</sup> De ahí viene el refrán que en varias ocasiones nos fue comentado con una ira que sólo el tiempo ha entibiado: “Que viva Cristo Rey, tráeme el mejor buey”.<sup>53</sup> Maurilio García, talabartero pobre sin tierras, nacido a principios de la Revolución, confirmó esta visión y agregó que de los dos bandos quizá los cristeros fueron los más temidos por los “pacíficos”, ya que carecían de casi la única virtud poseída por los soldados: cierto grado de orden y disciplina (!)<sup>54</sup>

Todo este material confirma el panorama descrito por el comentarista anónimo citado antes: que frente a la crisis generada a nivel nacional por la modernización posrevolucionaria y por el conflicto Estado-Iglesia, Villa Guerrero era un pueblo dividido que produjo cristeros, pacíficos y un importante contingente de “liberales”. Que Villa Guerrero era menos cristero que Totatiche, fue una opinión bastante generalizada entre nuestros informantes. Por ejemplo, don Francisco Sánchez, nacido en 1893 en el rancho nombrado por sus ancestros, el Bajío de los Sánchez, recordó que en la zona sólo hubo una batalla significativa. Ésta tuvo lugar en el rancho de Cartagenas, cerca de Totatiche. Los cristeros estaban bajo el mando del renombrado general Pedro

<sup>52</sup> Vale mencionar que nuestra interpretación del oportunismo entre los cristeros se deriva, en gran parte, de las conversaciones informales que tuvimos con muchas personas de escasos recursos a lo largo de más de 20 meses de trabajo etnográfico. Debemos agregar que nuestras relaciones con el párroco y el vicario local fueron siempre cordiales pero formales; nunca nos asociamos con la Iglesia ni jamás usamos a los sacerdotes como contactos para “abrir puertas” con el fin de hablar con ex cristeros. Mencionamos este punto dado que creemos que la metodología empleada en una investigación afecta las conclusiones obtenidas. Si hubiéramos operado principalmente mediante contactos eclesiásticos, quizá nuestra interpretación hubiera sido distinta. Pero en el trabajo etnográfico preferimos no identificarnos con el clero debido a nuestra preocupación de la forma en que eso podría alterar lo que la gente nos confiaría. Creemos que si uno usa a los sacerdotes como punto de enlace para estudiar la Cristiada entra en operación un proceso sutil de selección de informantes y de perspectivas que puede producir interpretaciones diferentes a las expuestas aquí. Quizá la distancia que mantuvimos respecto al clero nos permitió captar las voces críticas de los cristeros.

<sup>53</sup> Federico Jara-Robert Shadow, 10 de septiembre de 1976.

<sup>54</sup> Maurilio García-Robert Shadow, 1º de mayo de 1976.

Quintanar de Huejuquilla el Alto, y del cabecilla Erminio Sánchez, quien murió en la escaramuza. Según don Pedro, pocos de Villa Guerrero estaban con las fuerzas cristeras, aunque los pueblos de Totatiche y su dependencia, Temastlán estaban bien representados.<sup>55</sup>

La actuación de la gente parece haber sido más fiel a la imagen común de un occidente cristero, unido en la defensa de la Iglesia y de la fe. Su identificación con la rebelión cristera es fuerte, y hasta la fecha es reconocido como una población donde el clero y las posiciones eclesiásticas han ejercido una influencia social importante. Es sede de un seminario menor, orgulloso de sus muchos egresados que han llegado a las esferas más altas del Episcopado mexicano.<sup>56</sup> Dicen que los sacerdotes todavía desempeñan un papel destacado en la selección del Ayuntamiento, y que el Partido Acción Nacional tiene una fuerza considerable en la política municipal.

La vida pública y política de Villa Guerrero, por el contrario, tiene un cariz más secular. Es priista y los sacerdotes tienen poca injerencia en la política formal. Las hermandades (Hijas de María) y las organizaciones piadosas (Adoración Nocturna) que existen en la cabecera, cuentan con una membresía limitada, y sólo en una ocasión en los últimos treinta años podían los individuos, asociados directamente con la Iglesia y con el Partido Acción Nacional, desafiar (brevemente) el monopolio de poder ejercido por los oligarcas priistas. Públicamente, el Ayuntamiento y la parroquia mantienen relaciones respetuosas, el primero, pretende no interferir en los asuntos de la segunda y viceversa. El ciclo de fiestas organizado en el pueblo es dicotomizado entre los seculares, a cargo de los munícipes y de los maestros, y las religiosas que son coto del párroco. "Cada quien con lo suyo", como dicen.

<sup>55</sup> Don Francisco Sánchez-Robert Shadow, 27 de julio de 1975.

<sup>56</sup> Durante la persecución religiosa carrancista, el precursor del conflicto de 1926-1929, monseñor Orozco y Jiménez, arzobispo de Guadalajara, se había refugiado en el extranjero. Cuando regresó a su diócesis en noviembre de 1916 inició su visita pastoral en Totatiche, MEYER, 1974, vol. 2, p. 102.

Independientemente de estas divergencias políticas, no hay pruebas de que las dos comunidades difieren o diferían en cuanto al fervor de su fe católica o en su ideología religiosa. Parece que la gente de Villa Guerrero asiste a misa y es tan devota a los sacramentos y al rosario como la de Totatiche. Asimismo, Villa Guerrero ha producido también un contingente respetable de individuos que han escogido la vida religiosa.<sup>57</sup> A nadie en Villa Guerrero, incluyendo a las familias oligarcas, se le ocurriría no bautizar a sus hijos, y sólo el matrimonio religioso cuenta para estar “bien casados”. La gente reconoce el deber (aunque no siempre cumplido) de pagar el diezmo y, dado que la agricultura es de temporal, lo vincula con el bienestar de sus siembras y de sus animales: “Si no pagamos a la Iglesia, tendríamos que pagar a Recursos Hidráulicos”, dicen. Como en todo el México mestizo y criollo, la fundación del pueblo de Villa Guerrero está marcada en la historia oral y popular no por algún dictamen o acto del gobierno sino por la colocación de la primera piedra del templo católico. No hay sectas protestantes en ninguna de las dos comunidades, y con excepción de algún “despistado” por ahí, todos confiesan ser católicos romanos.<sup>58</sup>

Tampoco hay factores étnicos o culturales que hayan distinguido a las dos poblaciones. Con la excepción de un pequeño grupo de indios tepecanos que viven en el extremo poniente del municipio, muchos de los ancestros de las fami-

<sup>57</sup> Entre ellos se cuenta el finado padre Nicolás Valdés, renombrado historiador regional cuyos conocimientos enciclopédicos de las familias y acontecimientos locales enriquecieron no sólo nuestras investigaciones sino también las de Jean Meyer y Ramón Jade.

<sup>58</sup> Es cierto que aunque hay un consenso casi universal respecto a la veracidad y a la moralidad de los dogmas católicos, así como una fe ciega en su necesidad para imponer orden en la vida humana, existe además una corriente de pensamiento crítico en torno a los sacerdotes. A los ojos de muchos, éstos son, al fin y al cabo, hombres de carne y hueso como cualquiera, y por ende capaces de todas las virtudes, fallas y debilidades de los demás. A diferencia de los dogmas, la fe en los sacerdotes ni es ciega ni incuestionable. Los rancheros de Villa Guerrero tienden a ser muy pragmáticos en su evaluación de los curas, y el respeto que éstos pueden obtener se gana con acciones y no se entrega gratuitamente.



lias de Villa Guerrero vinieron de Totatiche, y todavía se reconocen los lazos de parentesco entre ellos. Salvo los fuereños (maestros, médicos, burócratas de Hacienda, policías estatales, etc.), los totatichenses y los villaguerrerenses son predominantemente rancheros en su cultura, en su identidad hispanomexicana y en su organización social. En ambos municipios predomina la ideología del pequeño propietario (“cada quien con su vaquita y su parcelita”) y el reclamo para el reparto de tierras ejidales ha sido muy discreto y restringido tanto en Totatiche como en Villa Guerrero. A grandes rasgos, la estructura agraria de uno se repite en el otro.<sup>59</sup>

En resumen, tenemos dos pueblos cercanos con fisonomías étnicas y culturales parecidas, “harinas de un mismo costal” en el plano cultural, pero diferenciados respecto a las relaciones que han sostenido con el gobierno central antes, durante y después de la Cristiada. En lugar de ser aliados en pos de fines comunes y colectivos, las dos comunidades tienen una historia de choque que no ha desaparecido, y hasta hoy en día guardan una rivalidad y un rencor mutuos.<sup>60</sup>

Frente a las homogeneidades cultural, étnica y religiosa, resulta difícil establecer que las diferencias políticas que surgieron durante la Cristiada derivaban de cuestiones de fe o de creencias sobre el carácter de lo sobrenatural. Al menos en el caso de Villa Guerrero, es evidente para nosotros que las fuertes divisiones y fisuras aparentes dentro del municipio durante la Cristiada no se generaron por debates ideológico-religiosos. Puede ser que Villa Guerrero haya constitui-

<sup>59</sup> En 1970 Totatiche no contaba con ningún ejido, y Villa Guerrero sólo con uno. La dotación de éste resultó de la lucha por la tierra entre los descendientes de los indios tepecanos y los ganaderos de Villa Guerrero. Esta pugna está relacionada con la posición progobiernista de los ganaderos y será discutida más adelante en el texto. Para mayor información sobre la evolución de la tenencia de la tierra en el municipio, véase SHADOW, 1985.

<sup>60</sup> Estos antagonismos entre las dos “patrias chicas” se expresan en formas múltiples que van desde la belleza de la plaza hasta el honor de las muchachas. Cuando se va la luz en Villa Guerrero la gente acusa a los de Totatiche de haber cortado el suministro de energía.

do uno de los casos insólitos y atípicos en el occidente de México, y que la idea de un paisaje predominantemente cristero fundamentado en los más altos principios religiosos sea básicamente correcta. Sólo un mayor número de microhistorias nos informarán hasta qué punto comunidades como Villa Guerrero, Ameca y Cañadas fueron excepcionales. Pero lo que sí es claro es que Villa Guerrero tuvo una oligarquía cuyo comportamiento en la Cristiada difirió significativamente de lo que se ha reportado en otras localidades como Totatiche y Arandas. Como ya se mencionó, la élite político-económica de Villa Guerrero no cerró filas con el clero para formar un frente común en oposición al gobierno. Al contrario, los principales terratenientes y algunos rancheros y comerciantes medios —hombres que se consideraban los líderes del pueblo— con sus “clientes” organizaron la Defensa Social y tomaron las armas contra los sublevados.

¿Por qué defendió al gobierno la oligarquía de Villa Guerrero, mientras que los de Totatiche, de Arandas y de tantos otros pueblos se identificaron con los cristeros?

Sugerimos que los dos municipios asumieron posturas divergentes durante la Cristiada debido al impacto diferencial de la expansión del estado nacional en la zona, y a los distintos intereses y rivalidades que se generaron como resultado de este proceso. Lo que se disputaban eran ingresos y bienes materiales, autonomía político-administrativa e identidad comunitaria. Como Luis González ha mostrado en su análisis de la fundación de San José de Gracia y de los antagonismos que hubo entre San José y Mazamitla, “toda aldea del mundo hispanoamericano . . . [tiene] su aldea rival”.<sup>61</sup> Este pueblo rival, por supuesto, suele ser el más cercano. Argüimos que las diferencias en cuanto al apoyo dado a la causa cristera en las dos comunidades han de ser vistas dentro de este panorama de rivalidades interpueblerinas en las cuales el Estado ha intervenido en la arena político-económica como un actor de primerísima importancia, generando, en el caso de Villa Guerrero, redes de alianzas verticales que,

<sup>61</sup> GONZÁLEZ, 1968, p. 92.

articuladas con los intereses locales relacionados con el uso y el control de recursos estratégicos y con el ejercicio del poder, crearon lazos de dependencia y de clientelismo entre selectos sectores sociales locales y el Estado-nación.

En lo que sigue, enfocamos nuestro análisis en los estratos de la población de Villa Guerrero en los que se ha detectado la existencia de una posición gobiernista, los terratenientes y ciertos rancheros y comerciantes provenientes del sector medio. Por razones muy diferentes que tienen que ver con la transformación histórica de la zona durante el siglo XIX, miembros de estos estratos habían sido beneficiados por la política estatal en lo que se refería a la tenencia de la tierra y a la independencia administrativa, a veces a costa de los de Totatiche. Aun antes de que estallara la Cristiada, se habían establecido pactos entre el Estado y algunos componentes de la población local. Uno de estos arreglos era la política agraria liberal decimonónica que proveyó el mecanismo para la apropiación de tierras indígenas por parte de los grandes terratenientes y ganaderos de Villa Guerrero. El otro fue la erección de Villa Guerrero en municipio independiente, en mayo de 1921. Esto fue un golpe fuerte para Totatiche y parece haber tenido como objetivo el debilitamiento político y económico de este municipio, considerado como enemigo de la Revolución por la influencia del clero. Estas alianzas verticales entre el Estado y los sectores acomodados de Villa Guerrero separaban a éstos de los de Totatiche y sirvió muy bien al gobierno cuando los cristeros se alzaron. Aunque no dudamos de que los miembros de estos estratos podrían haber simpatizado con algunas ideas de la causa cristera, también llegaron a la conclusión de que su propio bienestar e intereses serían mejor servidos manteniéndose al lado del gobierno o cuando incos no apoyando ostensiblemente a los cristeros.

Para comprender mejor estos procesos, es preciso que consideremos la geografía social del antiguo municipio de Totatiche y que examinemos el papel del Estado en el siglo XIX. Luego veremos la relación entre recursos y el Estado en la estructuración de los aparatos locales de poder durante la Cristiada.

## TIERRA, ESTADO Y OLIGARQUÍA

El pueblo de Totatiche es un viejo asentamiento de origen indígena que fue incorporado durante la época colonial como uno de los veintitantos pueblos dentro de la jurisdicción militar del Gobierno de las Fronteras de San Luis de Colotlán.<sup>62</sup> En 1755, debido al crecimiento de la población en el área, la entonces doctrina de Totatiche fue elevada a la categoría de parroquia<sup>63</sup> y luego, en el siglo XIX, a la de municipio independiente sujeto en lo político y administrativo a Colotlán, cabecera del octavo cantón. Hasta la separación de Villa Guerrero en 1921, Totatiche abarcaba una enorme área de más de 1 600 kilómetros cuadrados.

Clima semiárido, paisaje de estepa, agricultura de temporal, ganadería extensiva, comercio de poca monta y población más dispersa que concentrada, han sido los rasgos esenciales de su fisonomía desde su fundación. De antaño era tierra de caballo, pistola y reata, a la cual se le agregó la *pick-up* y el bracero. Por el año 1822 vivían sólo 4 865 almas en todo el territorio<sup>64</sup> Cien años más tarde la soledad del municipio era menos, pero aun así era terruño para pocos. En vísperas de la Cristiada, la población humana no llegaba a los 12 000 habitantes según el Departamento de la Estadística Nacional,<sup>65</sup> mientras que el número de reses que pastaba en sus agostaderos se estimaba en más de 25 000.

La topografía y la ecología del viejo municipio no es uniforme. A grandes rasgos se pueden distinguir tres zonas importantes: el oriente ondulante, el centro parejo y el occidente barrancoso. En la parte oriental se halla el pueblo de Totatiche, asentado en medio de un paisaje de pequeños cerros y lomas despejadas, atrevesadas por riachuelos y arroyos que proveen agua para los habitantes y el ganado, así como pequeñas bolsas de tierras de aluvión para labrar.

Desde la cabecera hacia el oeste, el viejo municipio se ex-

<sup>62</sup> VELÁZQUEZ, 1961.

<sup>63</sup> SHADOW, 1986.

<sup>64</sup> ROA, 1981, p. 150.

<sup>65</sup> *Censo*, 1926, pp. 227 y 275.

tendía unos 45 km, hasta la pared occidental del cañón del río Bolaños, al pie de la Sierra Madre Occidental, puerta a la tierra huichola. Este cañón, impresionante rasgo geológico, mide más de 11 km de anchura y 800 m de profundidad. Casi la mitad del territorio de Totatiche —800 km<sup>2</sup>— se localizaba en esta barranca. Era y sigue siendo hogar para poca gente, la mayoría de ellos unos centenares de indios tepecanos. Debido a lo accidentado de estas tierras, el valor agrícola de la barranca siempre ha sido reducido, pero en compensación cuenta con atractivos recursos para la ganadería, el río Bolaños y varios de sus tributarios llevan agua todo el año, y hay pastizales de buena calidad. Estos recursos ganaderos, con temperaturas invernales templadas, fueron reconocidos y codiciados por los rancheros criollos de la zona desde el siglo XVII. Sin embargo, durante la colonia, el control y el acceso directo a ellos fue bloqueado por la existencia de la comunidad indígena de San Lorenzo de Azqueltán, que tuvo jurisdicción sobre la mayor parte de la barranca. No fue hasta el segundo cuarto del siglo XIX, como resultado del proyecto liberal y de las leyes de desamortización, promulgadas primero a nivel estatal y luego por la Federación, que los ganaderos encontraron los medios legales para entrar en la barranca y apoderarse de ella. En este periodo cobró fuerza la transferencia de las tierras indígenas a los rancheros criollos, no sólo en la barranca de los tepecanos sino en todas las comunidades indígenas de la región, incluyendo las huicholas.<sup>66</sup> Así, a diferencia de la situación que existía en los Altos de Jalisco, en donde no había tierras de indios y en donde la Reforma parece haber alterado poco la estructura social existente, el proyecto liberal-juarista en el antiguo municipio de Totatiche sí modificó profundamente la tenencia de la tierra y las relaciones sociales que giraban en torno a ella.

Lo importante de este proceso, para nuestro caso, es que por razones de propincuidad los ganaderos que se beneficiaron del proyecto agrario del liberalismo decimonónico no fueron los totaticenses que vivían en y alrededor de la cabe-

<sup>66</sup> Véanse SHADOW, 1985 y WEIGAND, 1977 y 1979.

cera a unos 20 o 30 km de la barranca, sino los rancheros, medianos y grandes, que explotaban y habitaban las tierras llanas que se encuentran cerca de la franja oriental de la barranca, en la parte céntrica del antiguo municipio.

Esta planicie, de aproximadamente 100 km<sup>2</sup> de extensión, está atravesada por el Arroyo Grande y varios riachuelos secundarios. A los lados de éstos se han depositado importantes extensiones de tierra de aluvión, propicia para la agricultura de temporal e incluso de riego. En las lomas se encuentran pastos para los animales. Aunque las mercedes originales que convirtieron estos terrenos en propiedad privada española datan del siglo XVI, no fue hasta el siglo XVIII que esta frontera recibió un fuerte contingente de pobladores provenientes de la parte oriental del municipio y de la región de Jerez, Zacatecas, todos atraídos por la disponibilidad de agostaderos y tierras de labor.<sup>67</sup>

En el siglo XIX el asentamiento principal en la planicie era la hacienda agroganadera de Juanacatique, propiedad de la familia Llanos y Valdez cuyos miembros residían en la "casa grande" y administraban directamente el trabajo de la hacienda. Tradicionalmente, la mayor parte de las tierras controladas por los Valdez se hallaban en la planicie. Después de 1830, sin embargo, los Valdez y ciertas familias aliadas y emparentadas con ellos, como los Caballero, dueños de la vecina hacienda Conejos, empezaron a adquirir, por medio de la compra, la hipoteca, el engaño y la violencia, importantes secciones de las tierras de la antigua comunidad indígena en la barranca del río Bolaños. Este movimiento de la frontera agroganadera criolla hacia el cañón fue impulsado por el crecimiento demográfico de la población ranchera, y por la disponibilidad, en la barranca, de fuentes permanentes de agua y de agostaderos capaces de sostener el ganado durante la temporada de sequía. Con el tiempo los principales rancheros de Juanacatique y Conejos

<sup>67</sup> Entre las familias que llegaron en este periodo y que dejaron mucha descendencia podemos mencionar a los Arellano, a los Sánchez y a los Valdez (Francisco Sánchez-Robert Shadow, 27 de julio de 1975 y Salvador Quezada-Robert Shadow, 4 de julio de 1975).

obtuvieron acceso a los importantes recursos ganaderos de la barranca, que complementaban las tierras que controlaban en la planicie (para una discusión más esmerada de este proceso).<sup>68</sup>

Aunque desconocemos las ideas políticas que estos propietarios adoptaron respecto a los debates y pugnas que se llevaron a cabo a nivel nacional entre liberales y conservadores, acerca del tema de federalismo y centralismo, queda claro que en el plano económico los rancheros acomodados o "burgueses"<sup>69</sup> de la parte central de Totatiche se identificaban plenamente con las ideas y prácticas estatistas y liberales. Es también claro que apoyaban la política militar del gobierno central, ya que ésta fue necesaria para derrocar a las fuerzas indígenas que se movilizaron bajo el mando de Manuel Lozada para defender a las comunidades contra el asalto de los ganaderos.<sup>70</sup> En fin, tanto la reforma agraria puesta en marcha por el Estado juarista, a costa de las comunidades indígenas, como la injerencia militar del gobierno para llevarla a cabo, permitían la expansión y consolidación de las propiedades de los grandes y medianos terratenientes de la zona central de Totatiche. En 1901 la enajenación de las tierras comunales había llegado a tal grado que los líderes tepecanos reportaron que a la comunidad le quedaban sólo 1 628 ha de los cientos de kilómetros cuadrados que originalmente poseyó.<sup>71</sup>

Así, lo que sugerimos es que la actitud neutral o abiertamente progubernista que asumieron varias de las familias rancheras del municipio de Villa Guerrero durante la Cristiada tiene sus raíces en el siglo XIX, y que está relacionada con la lucha por la tierra y con el hecho de que el Estado había sido un aliado fiel de los ganaderos tanto de Juanacatique como de los municipios que colindan con la sierra huichola en su intento de entrar a la propiedad indígena y

<sup>68</sup> SHADOW, 1976 y 1985.

<sup>69</sup> SCHRYER, 1980.

<sup>70</sup> Véanse MEYER, 1984 y ALDANA RENDÓN, 1983.

<sup>71</sup> Véase oficio suelto del Archivo de la Delegación de Hacienda de Villa Guerrero.

apoderarse de ella. Es importante subrayar que los ganaderos oriundos de la parte oriental de Totatiche aparentemente no participaron en este proceso. De los terratenientes que actualmente poseen propiedades dentro de lo que era la comunidad indígena de los indios tepecanos, casi todos son vecinos de Villa Guerrero.

Durante la revolución mexicana la ofensiva contra los indios continuó. La única transformación notable fue que cambiaron los nombres, pero no las identidades, de los contrincantes, juaristas y lozadistas se transformaron en carrancistas y villistas. En una ocasión, fuerzas gobiernistas (carrancistas) bajo el mando del terrateniente Leandro Valdez atacaron a los indios tepecanos (villistas), y mataron a 60 de ellos.<sup>72</sup>

Pasada la Revolución, las tierras arrancadas de las comunidades indígenas seguían en manos de los nietos de los terratenientes-ganaderos de la generación de la Reforma. La cuestión de la tierra afectaba la compleja telaraña de alianzas y posiciones pro y antigobiernistas que se formaron cuando estalló el movimiento armado cristero. Por ejemplo, los huicholes de la comunidad de San Sebastián y muchos de los indios tepécanos se declararon en favor de los cristeros, no tanto por su amor a los ensotados, sino porque los “vecinos” ganaderos que habían invadido su comunidad desde los tiempos de Lozada eran del gobierno.<sup>73</sup> Visto así, el objetivo principal de los indios (y especialmente de los huicholes) al apoyar a los cristeros no era defender la fe católica —cosa que nunca llegó a remplazar sus rituales y su cosmovisión autónoma— sino preservar la integridad de sus tierras comunales y recuperar los campos y agostaderos en posesión de los “vecinos”.<sup>74</sup> En Villa Guerrero familias como los Arellano, que tenían fuertes intereses en las tierras huicholas, simpatizaban casi unánimemente con el gobierno.<sup>75</sup>

<sup>72</sup> Don Pedro Huerta-Robert Shadow, 22 junio de 1976.

<sup>73</sup> ALDANA RENDÓN, 1983 y WEIGAND, 1976 y 1977.

<sup>74</sup> Phil C. Weigand, “The Role of the Huichol Indians in the Revolutions of Western Mexico”. Ponencia presentada en *Pacific Coast Council on Latin American Studies*. Tempe, Arizona, 1976.

<sup>75</sup> Antonio Arellano-Robert Shadow, 6 de julio de 1975.



Numerosos informantes en Villa Guerrero que vivieron la Cristiada tocaron el tema de cómo viejos rencores y relaciones, afectaron la toma de posiciones durante el alzamiento, que fulano de tal se alió con los cristeros porque su enemigo o rival era adepto del régimen. Se relata que el ganadero Cirenio Medina se unió a los cristeros porque Pedro Rosales, otro ganadero que había sobrevivido una emboscada perpetrada por Cirenio, se había aliado con los federales. Aparentemente, Rosales, quien era jefe de la Defensa Social, tuvo fuertes enemistades por el lado del gobierno también, porque terminó ahorcado por los militares, ¡acusado de ser cristero!<sup>76</sup> Se dice que Leandro Sánchez se levantó contra el gobierno por litigio de tierras con los Valdez y quería ajustar cuentas. Resulta interesante que la hija de Leandro, doña Josefa Sánchez, opinó que su padre, muerto por el gobierno, no era cristero por convicción sino que había sido etiquetado así por sus vaqueros, quienes querían apoderarse de su tierra y ganado.<sup>77</sup> Otro caso interesante es el de Emilio Valdez, hijo errante de los Valdez de Juanacatique, quien inicialmente se incorporó a las filas de los cristeros (y fue apodado "el Loco" por su decisión). Luego cambió de partido cuando su hermano, Otilio, futuro cacique del pueblo, le hizo ver que sus intereses políticos y económicos estarían mejor servidos apoyando a las fuerzas federales.

Era el faccionalismo y no la unidad lo que reinaba en Villa Guerrero en la década de los veinte. De hecho, dos de las parentelas más numerosas en el municipio, los Valdez y los Sánchez, estaban identificadas con bandos opuestos. Los Valdez, como hemos visto, apoyaron al gobierno mientras que los Sánchez tendían a aliarse con los cristeros. Los antagonismos entre estas familias no surgieron súbitamente con el agudizamiento del conflicto religioso sino que datan de la segunda mitad del siglo XIX, cuando varios de los patriarcas de los Sánchez, oriundos de Colotlán, empezaron a esta-

<sup>76</sup> Rosario Raygoza-Robert Shadow, 27 de junio de 1975 y Maurilio García-Robert Shadow, 1<sup>o</sup> de mayo de 1976.

<sup>77</sup> Josefa Sánchez-Robert Shadow, 19 de febrero de 1976.

blecer ranchos de mediano caudal en la planicie alrededor de la hacienda de Juanacatique. Resentidos del control político y económico que ejercieron los Valdez en el área, los Sánchez se convirtieron en oponentes de los Valdez. Las genealogías muestran el distanciamiento social entre estas familias, ya que casi nunca se casaron entre sí.

En síntesis, el análisis de los protagonistas y de las relaciones entabladas en el proceso del despojo de las tierras indígenas en esta zona a partir del siglo XIX, nos ayuda entender el origen de la lealtad de la oligarquía local de Villa Guerrero al gobierno durante la Cristiada.<sup>78</sup> Vale mencionar, también, que aunque la posición de la oligarquía de Villa Guerrero contrastaba con la camarilla cristera de los Altos de Jalisco, actuaron en unión con los caciques de los otros municipios adyacentes que colindaban con tierras indígenas (Mezquitic y Bolaños). Podemos concluir, entonces, que la disponibilidad o no, de una frontera agropecuaria representada por tierras indígenas, desempeñó un papel importante en la evolución de las oligarquías regionales y afectó sobremanera el carácter de las relaciones que se desarrollaron entre estas estructuras locales de poder y el estado nacional.

Aparte de la cuestión de las tierras, las alianzas y posiciones adoptadas durante la Cristiada estuvieron condicionadas por intereses políticos relacionados con cambios en la geografía humana del antiguo municipio de Totatiche.

Como se mencionó, el asentamiento más importante en la planicie central del municipio en el siglo XIX era la hacienda de Juanacatique. Contaba con un pequeño templo —el único en la planicie— y varias tiendas, la más grande operada por los mismos Valdez.<sup>79</sup> En lo económico y en lo social funcionaba como un lugar central para la población ranchera de la planicie y de la barranca, aunque en lo eclesiástico y en lo civil dependía del párroco y de los municipios

<sup>78</sup> Es importante señalar que lo que hemos mencionado sobre Villa Guerrero es también aplicable a las oligarquías locales de los otros municipios de la zona que colindan con tierras indígenas. Tanto los Robles de Mezquitic como los Guzmán de Chimaltitán fueron progobiernistas.

<sup>79</sup> MEYER, 1973-1974, vol. 2, p. 21.

de Totatiche. Una buena parte de las 200 o 300 personas que vivían en Juanacatique laboraban en la hacienda como peones, medieros, vaqueros, ordeñadores, arrieros, sirvientas y empleados.

Alrededor de este núcleo se encontraba más de una docena de modestos ranchos habitados por una población libre, de pequeños productores que, bajo contratos de arrendamiento o como propietarios, se ganaba la vida mediante la siembra y la ordeña.

Uno de estos ranchos era El Salitre de Guadalupe (antes conocido como Agua Salóbrega), ubicado a unos cuantos kilómetros al sureste de Juanacatique sobre el camino real que iba rumbo a las minas de Bolaños. Conforme al crecimiento de la minería en Bolaños en el último cuarto del siglo XIX, y al aumento en el comercio que esto trajo consigo, El Salitre cobró vida. Paulatinamente, debido a su posición privilegiada con respecto a las vías comerciales, y gracias al hecho de que se hallaba en una loma adyacente al arroyo más grande de la planicie, El Salitre empezó desafiar a Juanacatique por la posición de supremacía en los llanos. En la década de 1890, en respuesta al crecimiento demográfico del poblado, El Salitre fue elevado a la categoría política de comisaría, lo que le permitió establecer su propio registro civil con jurisdicción sobre todos los ranchos de la planicie y barranca. Éste fue el primer paso formal en la génesis de una identidad política autónoma por parte de los residentes del área, proceso que culminaría una generación más tarde con el desmembramiento de Totatiche.

Inicialmente los Valdez de Juanacatique, preocupados por la competencia comercial y política que representaba la nueva comunidad, se opusieron a las pretensiones de los habitantes de El Salitre. Pero las hostilidades se desvanecieron cuando los Valdez mismos, eminentemente pragmáticos, se dieron cuenta de las crecientes posibilidades económicas que existían en El Salitre y se mudaron para allá. Con estas tensiones superadas, El Salitre pronto se transformó en la comunidad de referencia para los ranchos de las partes centrales y occidentales de Totatiche, desplazando a Juanacatique como el lugar central de una población cuyos intereses eco-

nómicos, sociales y políticos giraban en torno a la planicie y a la barranca, y que hicieron cada vez más anacrónica su vieja lealtad e identificación con Totatiche.

En el año de 1905 la gente de El Salitre y de sus ranchos dependientes, cansados de viajar hasta la cabecera para oír misa y bautizar a sus hijos, decidieron tomar el segundo y simbólicamente el más importante paso hacia su independencia comunitaria: la construcción de su propia iglesia. Como en casi todo el México criollo, fue este hecho y no los dictámenes formales emitidos por el Congreso del Estado, lo que señala la fecha de fundación del pueblo en la historia oral.

Un aspecto significativo de este proceso de gestación es que se llevó a cabo pese a la oposición de algunos miembros del clero de Totatiche. A diferencia de lo sucedido en San José de Gracia, en donde la fundación del pueblo contaba con el apoyo y la bendición de los curas de Sahuayo,<sup>80</sup> El Salitre-Villa Guerrero nació como hijo desconocido, prójimo rebelde, no reconocido por sus padres. Doña Josefa Sánchez relató que el padre Magallanes, párroco de Totatiche y luego jefe cristero, era un duro oponente de la separación de Villa Guerrero de Totatiche. Según doña Josefa, el motivo de esta oposición residía en el hecho de que con el establecimiento de una parroquia en Villa Guerrero Totatiche perdería los ingresos que obtenía por concepto de los diezmos, bautismos, matrimonios, entierros y limosnas.<sup>81</sup>

En 1921, después de la Revolución, El Salitre de Guadalupe era elevado a la categoría de municipio "libre y soberano", y su separación de Totatiche era completa. Acto seguido su nombre fue cambiado al de Villa Guerrero en honor del héroe de la independencia, hecho que expresa, en el plano simbólico, la nueva identidad secular y estatizada del municipio.

Sospechamos que uno de los factores que movió al Congreso del Estado a otorgar la independencia municipal a Villa Guerrero era su deseo de reducir la influencia de Totatiche y construir un polo de poder local fiel a la Revolución.

<sup>80</sup> GONZÁLEZ, 1968, pp. 82-83.

<sup>81</sup> Josefa Sánchez-Robert Shadow, 23 de junio de 1975.

Vale enfatizar que no hemos encontrado la documentación necesaria para confirmar esta hipótesis, pero la idea parece congruente dado el conocido conservadurismo de Totatiche, y la conocida eficacia de la táctica “divide y vencerás”.

El daño infligido a Totatiche con la erección del nuevo municipio fue de grandes proporciones, perdió la mitad de su territorio, incluyendo la mayor parte de las tierras laborables, así como el control formal sobre el agua, agostaderos y pastizales de la barranca. Debido a su acceso a estos recursos, Villa Guerrero rápidamente superó en importancia a su vieja cabecera agroganadera y comercial. Hoy en día, el “tianguis” dominical de Villa Guerrero es el más importante en la región inmediata. Los rancheros de toda la zona aleña acuden a hacer sus compras y a “hacer negocios”; mientras los domingos son “alegres” en Villa Guerrero, son vistos como más “tristes” en Totatiche.

La oligarquía de Villa Guerrero nunca se ha olvidado de los “avances” que ha conseguido por su alianza clientelista con el Estado liberal. Aunque las provisiones agrarias de la Constitución de 1917 podrían haberles causado cierta consternación a los miembros de este grupo, en 1926 no había ningún movimiento agrarista en el municipio que los amenazara. Su experiencia histórica les había enseñado que el gobierno, más que una imposición externa que desafiaba su poder político y riqueza económica, era un aliado que había contribuido a la consolidación de sus posiciones de control. Al estallar la Cristiada, seguían siendo católicos en la fe y en la identidad religiosa, y gobiernistas en la práctica política.

#### CONSIDERACIONES FINALES

En este trabajo hemos privilegiado las voces, experiencias e intereses de los actores no cristeros con el fin de destacar la diversidad existente en una pequeña parte del campo jalisciense, y de explicar el comportamiento progubernista de importantes sectores de la élite municipal en términos de su articulación histórica con el proceso de la consolidación del poder estatal.

Al resaltar la heterogeneidad, el oportunismo y los sentimientos anticristeros no pretendemos, de ninguna manera, restar importancia o “autenticidad” al movimiento cristero en sí. Por ende, quisiéramos concluir este ensayo con algunas reflexiones sobre el lugar de la Cristiada en la historiografía contemporánea.

Hace dos lustros, Jean Meyer<sup>82</sup> cuestionó la idea —hasta la fecha muy difundida— de que la Cristiada representó un movimiento rural “reaccionario”, cualitativamente diferente del movimiento “progresista-revolucionario” de los zapatistas. Si aceptamos las interpretaciones de Eric Wolf y Semo<sup>83</sup> de que la revolución mexicana estalló debido a las tensiones acumuladas y a las contradicciones generadas por la expansión del mercado, por el desarrollo de un nuevo orden cultural, basado en el liberalismo socioeconómico y por una lógica y práctica capitalista que erosionaba las formas sociales del mundo rural tradicional, y si aceptamos que la Cristiada también representó una reacción y rechazo masivo de este sistema por parte de la gente del campo, las ideas de Meyer se revelan acertadas. Los factores específicos que movilizaban a los zapatistas eran distintos a los de los cristeros. Los zapatistas, ubicados en una de las áreas económicas clave de la economía mexicana, respondían, en gran parte y más enérgicamente, a cuestiones agrarias: la pérdida de sus tierras comunales frente a las voraces haciendas azucareras. Los cristeros, en cambio, menos perjudicados por las transformaciones económicas del porfiriato, no se levantaron en contra del nuevo sistema hasta su reordenamiento y expansión bajo el régimen posrevolucionario, y su rebeldía estaba fundamentada en el rechazo a las pretensiones dominadoras, hegemónicas, racionalistas y seculares del Estado. De la misma forma en que los estudios revisionistas han llamado la atención sobre las continuidades entre los regímenes pre y posrevolucionarios, entre el Estado capitalista temprano y el moderno,<sup>84</sup> existió más continuidad y cercanía entre es-

<sup>82</sup> MEYER, 1974, p. 262.

<sup>83</sup> WOLF, 1969 y SEMO, 1978.

<sup>84</sup> COCKCROFT, 1983.

tos dos movimientos rurales de lo que se creyó. Al igual que el zapatismo, el levantamiento cristero fue un movimiento popular autónomo derivado del campo, que expresaba los resentimientos y agravios de importantes sectores del pueblo ante las políticas modernizadoras.<sup>85</sup> Los cristeros se nutren de las mismas corrientes contestatarias y de resistencia al poder central que alimentaban al campesinado mexicano zapatista. Los cristeros retoman el coraje rural aplacado por los constitucionalistas y por la derrota del zapatismo, y lo canalizan en un nuevo movimiento político fomentado por la percepción —muy difundida por zapatistas y el campesinado en general— de que los nuevos líderes los habían decepcionado y traicionado.

En fin, parece que la descalificada imagen que tienen los cristeros como “atrasados” y “reaccionarios” en comparación con los zapatistas,<sup>86</sup> se debe, en parte, al hecho de que éstos hicieron la guerra al derrotado porfiriato, mientras que los cristeros lucharon contra el régimen de los norteros que asumió el poder e impuso su definición y objetivos al proyecto “revolucionario”. Pero tanto zapatistas como cristeros respondieron a su modo a la implantación del sistema moderno: los primeros, ante los despojos económicos del liberalismo, los segundos, por los proyectos sociales de éste. Juntos, zapatistas y cristeros delimitaron el principio y el fin de la fase armada de la revolución mexicana y la participación autónoma de los campesinos en ella. Y ambos fracasaron en su intento de preservar su autarquía y sus estilos tradicionales de vida. En este sentido se justifica la observación de que “Zapata y los cristeros son la misma cosa”.<sup>87</sup>

Como último rechazo masivo al capitalismo liberal, la Cristiada —y aquí nos referimos al movimiento popular rural y no a la facción urbana cristera que se aglutinaba dentro de la Liga— pertenece a esa clase de movimientos sociales conservadores, etiquetados como antimodernos, en el sentido de que son propiciados por hombres y mujeres que anhe-

<sup>85</sup> KNIGHT, 1980, p. 19.

<sup>86</sup> BARTRA, 1982, p. 31.

<sup>87</sup> MEYER, 1974, p. 262.

laban más la certeza y la seguridad de la tradición que las promesas de un futuro revolucionario. Su proyecto no era conquistar ni el poder estatal ni construir un nuevo México, sino defender las instituciones ancestrales. Los cristeros depusieron sus armas no porque fueron derrotados ni porque habían tomado el Palacio Nacional, sino porque se acordó reabrir las iglesias, extender amnistías a los combatientes y despenalizar las prácticas religiosas.<sup>88</sup> Eric Hobsbawm ha llamado la atención sobre este tipo de movimientos, llamándolos "arcaicos y primitivos" debido a que son transitorios y suelen desaparecer en el momento que se desarrollan formas modernas de organización como sindicatos, centrales y ligas campesinas y partidos políticos. No es nuestro intento en este momento examinar a fondo la posible aplicación de las sugerentes ideas de Hobsbawm a la Cristiada, pero vale precisar que es evidente que ciertos elementos considerados típicos de estos movimientos, tales como sus modos irracionales de organización, así como su incapacidad de presentar un desafío serio al poder del Estado, no son relevantes para el caso de la Cristiada.

#### REFERENCIAS

- ALDANA RENDÓN, Mario Alonso  
 1983 *Rebelión agraria de Manuel Lozada, 1873*. México: Secretaría de Educación Pública, «SepOchentas».
- BARTRA, Roger  
 1982 *Campesinado y poder político en México*. México: Era.
- BRADING, David A. (comp.)  
 1980 *Caudillo and Peasant in the Mexican Revolution*. Londres: Cambridge University Press.
- Censo*  
 1926 *Censo general de población, 1921*. México: Departamento de la Estadística Nacional.

<sup>88</sup> MEYER, 1974, p. 260.



COCKCROFT, James D.

- 1989 *Mexico: Class Formation, Capital Accumulation, and the State*. Nueva York: Monthly Review Press.

DÍAZ, José y Román RODRÍGUEZ

- 1979 *El movimiento cristero: sociedad y conflicto en los Altos de Jalisco*. México: Editorial Nueva Imagen-Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

FÁBREGAS, Andrés

- 1979 "Los Altos de Jalisco: características generales", en DÍAZ y RODRÍGUEZ, pp. 11-92.
- 1986 *La formación histórica de una región: los Altos de Jalisco*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

GENOVESE, Eugene D.

- 1976 *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*. Nueva York: Vintage Books.

GONZÁLEZ, Luis

- 1968 *Pueblo en vilo*. México: El Colegio de México.

HATCH, Eivin

- 1989 "Theories of Social Honor", en *American Anthropologist*, 91(2), pp. 341-353.

JRADE, Ramón

- 1985 "Inquiries into the Cristero Insurrection against the Mexican Revolution", en *Latin American Research Review*, xx:2, pp. 53-69.

KAHN, Joel S.

- 1985 "Peasant Ideologies in the Third World", en *Annual Review of Anthropology*, xiv, pp. 49-75.

KATZ, Friedrich

- 1988 "Introduction: Rural Revolts in Mexico", en KATZ, pp. 3-17.

KATZ, Friedrich (comp.)

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

## KNIGHT, Alan

- 1980 "Peasant and Caudillo in Revolutionary Mexico, 1910-1917", en BRADING, pp. 17-58.

## LEVINE, Daniel

- 1986 "Religion, the Poor, and Politics in Latin America Today", en LEVINE, pp. 3-23.

## LEVINE, Daniel (comp.)

- 1986 *Religion and Political Conflict in Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

## LINCOLN, Bruce

- 1985 "Notes Toward a Theory of Religion and Revolution", en LINCOLN.

## LINCOLN, Bruce (comp.)

- 1985 *Religion, Rebellion and Revolution: An Interdisciplinary and Cross-Cultural Collection of Essays*. Nueva York: St. Martin's Press.

## MEYER, Jean

- 1973-1974 *La Cristiada*. México: Siglo Veintiuno Editores, 3 tomos.  
 1974 "Reflexiones sobre movimientos agrarios e historia nacional en México", en MUKHERJEE, pp. 241-264.  
 1984 *Esperando a Lozada*. México: El Colegio de México-Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.  
 1989 *La cuestión religiosa en México*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.

## MUKHERJEE, Prodyot C. (coord.)

- 1974 *Movimientos agrarios y cambio social en Asia y África*. México: El Colegio de México.

## ROA, Victoriano

- 1981 *Estadística del estado libre de Jalisco*. Guadalajara: Gobierno de Jalisco.

## ROSEBERRY, William

- 1989 *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History and Political Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.

## RUEDA SMITHERS, Salvador

- 1980 "El movimiento cristero en los Altos de Jalisco: un caso atípico", en *Jornadas de Historia de Occidente*, Centro de Estudios de la Revolución Mexicana "Lázaro Cárdenas".

SCHRYER, Frans J.

- 1980 *The Rancheros of Pisaflores: The History of a Peasant Bourgeoisie in Twentieth Century Mexico*. Toronto: University of Toronto Press.

SEMO, Enrique

- 1978 *Historia Mexicana: economía y lucha de clases*. México: Era.

SHADOW, Robert D.

- 1976 "Land, Labor and Cattle: The Agrarian Economy of a West Mexican Municipio". Tesis de doctorado. Stony Brook: State University of New York.
- 1985 "Lo indio está en la tierra: identidad social y lucha agraria entre los indios tepecanos del norte de Jalisco", en *América Indígena*, XLV:3, pp. 521-578.
- 1986 "La frontera norteña de la Nueva Galicia: las parroquias de Colotlán, 1725-1820", en *Relaciones: estudio de historia y sociedad*, 25, pp. 45-75.

SKOCPOL, Theda

- 1982 "What Makes Peasants Revolutionary?", en WELLER y GUGGENHEIM.

VELÁZQUEZ, María del Carmen

- 1961 *Colotlán: doble frontera contra los bárbaros*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, «Serie Histórica, 3».

WEIGAND, Phil C.

- 1977 "Contemporary Social and Economic Structure Among the Huichol Indians", en *Art of the Huichol Indians*, The Fine Arts Museum of San Francisco. Nueva York: Abrams Publisher.
- 1979 "Consideraciones acerca de la etnohistoria de los tepecanos, huicholes, coras, tequales, y mexicaneros; con notas sobre los caxcanes", en *Zacatecas: Anuario de Historia*. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas.

WELLER, Robert P. y Scott E. GUGGENHEIM (comps.)

- 1982 *Power and Protest in the Countryside*. Durham: Duke Press Policy Studies.

WOLF, Eric R.

- 1969 *Peasant Wars of the Twentieth Century*. Nueva York: Harper and Row, Publishers.
- 1990 "Distinguished Lecture: Facing Power-Old Insights, New Questions", en *American Anthropologist*, 92(3), pp. 586-596.

