

## Iglesia, Estado y religión en el México revolucionario: Una visión historiográfica de conjunto\*

ADRIAN A. BANTJES ARÓSTEGUI  
(University of Wyoming, EEUU)

“Hay más cosas en el cielo y la tierra, Horacio,  
que las que se pueda soñar en tu filosofía.”

Shakespeare, *Hamlet*, Acto 1, Escena 5.

### Resumen

Uno de los elementos de la Revolución mexicana de 1910 que más controversia política y social han suscitado, es sin duda el de la cuestión religiosa. Las relaciones entre la Iglesia y el nuevo estado mexicano han derivado desde la lucha abierta y la persecución, hasta el mantenimiento de un *statu quo* más o menos consolidado, pero siempre desde un estricto alejamiento de la actividad eclesial de la vida pública. El autor analiza, en este punto, la evolución experimentada por la historiografía sobre el más sangriento capítulo de estas relaciones, las “guerras cristeras”, analizando las diversas perspectivas, no sólo desde el progreso de la ciencia historiográfica, sino también desde la propia evolución del pensamiento de la élite social y política mexicana.

### Palabras Clave

Iglesia Católica – México 1910-1940 – historiografía – Revolución Mexicana – guerras cristeras – relaciones Iglesia-Estado

### Abstract

One of the most controvertical aspects of Mexican revolution of 1910 is the new situation in which revolutionary forces wanted to locate Catholic religion and Church. Because of this, relationship between two powers (political an religious) have not been good at all, going from open war to a newly accepted—even it is not desirated- *statu quo*. In this article, focused in the bloodiest phase of this relationship, the Cristero Wars, historiography's evolution is shown, not only as a reflection of historic science's itself, but as a way to understand the changing of mind in mexican social and political *élite*.

### Key Words

Roman Catholic Church – Mexico 1910-1940 – historiography – Mexican Revolution – Cristero Wars – Church-State relationships

---

BANTJES ARÓSTEGUI, Adrian A. “Iglesia, Estado y religión en el México revolucionario: Una visión historiográfica de conjunto”, *prohistoria*, Año VI, número 6, 2002, pp. 203-224.

\* Traducción del inglés por Óscar Álvarez Gila, versión revisada por el autor.

## Introducción

A juzgar por la reciente reafirmación política y moral de la Iglesia Católica mexicana y las respuestas estridentemente anticlericales, tanto de los sectores izquierdistas mexicanos como de los liberales, el catolicismo está vivo y goza de buena salud en el México post-priista.<sup>1</sup> En Guanajuato, estado del que es originario el presidente Vicente Fox, los conservadores y católicos *panistas* han ilegalizado la minifalda y aprobado una nueva legislación que prevé el encarcelamiento de las mujeres que opten por abortar en caso de violación. Mientras tanto, los católicos mexicanos recibían jubilosos la canonización por el Vaticano, el 21 de mayo de 2001, de veinticinco mártires de la rebelión cristera de la década de 1920 contra el estado revolucionario. Y el cardenal mexicano Norberto Rivera Carrera está considerado entre los serios candidatos *papables*.<sup>2</sup>

Muchos mexicanos han acogido este resurgimiento católico con desdén y temor a un tiempo. Políticos de la vieja escuela del PRI, ante el avance de la oposición política católica, han prevenido del peligro de una nueva ola de clericalismo reaccionario. ¿Se puede hablar, como ahora hacen algunos detractores del catolicismo, de "...la continuidad de un viejo proyecto, la última cruzada, que podría, como lo sugieren voces del clero católico y de la extrema derecha, llegar a su culminación con la victoria electoral, aunque no moral, de la campaña de Fox"<sup>3</sup>?

Ciertamente, la Iglesia Católica se ha propuesto recientemente reafirmar su papel político y moral en la sociedad mexicana, y de este modo ha puesto especial interés en una revisión del pasado, especialmente del conflicto religioso que assoló el país durante la Revolución mexicana. En marzo de 2000 la Conferencia del Episcopado Mexicano publicó una carta pastoral, titulada *Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos...*, la cual recordaba a los mexicanos que, "con la persecución religiosa, la Iglesia vio nacer al martirio a muchos de sus miembros, quienes muriendo por su fe en Cristo Rey y la Virgen de Guadalupe y por su amor a la Iglesia y a la Patria, ofrendaron su vida por el derecho a la libertad religiosa."<sup>4</sup> Pero la carta pastoral va más allá del reconocimiento de la era de persecución religiosa como un momento fundamental para los católicos mexicanos. De acuerdo al historiador de la Iglesia Roberto Blancarte, "...la Carta Pastoral propone un nuevo proyecto de nación, basado [...] en una identidad católica-guadalupana [...] [D]e su aceptación o su crítica como esquema interpretativo de la historia por los mexicanos, podría depender en gran medida el futuro de la nación, así como de las instituciones sociales y políticas que hemos conformado. No es poca cosa."<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Sobre el papel de la Iglesia Católica mexicana en la transición democrática, véase SORIANO NÚÑEZ, Rodolfo *En el nombre de Dios. Religión y democracia en México*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiano, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 1999.

<sup>2</sup> *The New York Times*, 30-mayo-2001.

<sup>3</sup> GONZÁLEZ RUIZ, Édgar *La última cruzada. De los cristeros a Fox*, Grijalbo, México, 2000, p. xiii.

<sup>4</sup> GONZÁLEZ RUIZ, Édgar *La última cruzada...*, cit., p. 1.

<sup>5</sup> BLANCARTE, Roberto "Iglesia y Estado: las dos espadas", en *Nexos* 282 (junio 2001), 48-57. Diversos investigadores han destacado el resurgimiento de la Iglesia. Por ejemplo, el politólogo

Este enconado debate actual recuerda mucho a otro que tuvo lugar en una época anterior, en los días de la Revolución, cuando una élite revolucionaria jacobina atacó no solamente los privilegios de una poderosa jerarquía eclesial, sino también la religiosidad y la propia identidad católica. De este modo, la evolución política y cultural del México de hoy en día nos ofrece un excelente punto de partida desde el cual buscar los orígenes del también llamado "conflicto religioso".

En esta visión historiográfica de conjunto, voy a reflexionar en torno a los diferentes modos mediante los que los historiadores han tratado de dar sentido a esta profunda *Kulturkampf*. Mi punto de argumentación será que los prejuicios políticos y culturales han contaminado nuestra comprensión de este episodio crucial de la historia mexicana. Mientras los primeros relatos clericales y estatistas tienden respectivamente a glorificar o demonizar la Iglesia, el clero y los creyentes, tras 1940 los esfuerzos por mantener una precaria *détente* Iglesia-Estado dieron como resultado la tendencia historiográfica de minimizar la intensidad del conflicto. Mas desde la década de 1960, el ascenso de una nueva e importante línea historiográfica sobre la revolución, tanto en México como en los Estados Unidos, permitió la reaparición de un interés investigador renovado sobre las relaciones Iglesia-Estado, y sobre todo sobre la sangrienta guerra cristera (1926-1929), la más seria amenaza armada que sufrió la hegemonía de los revolucionarios. No obstante, la propia religiosidad fue largo tiempo ignorada por los historiadores marxistas y liberales de ambos países, quienes apenas la conceptuaban como un factor de interés histórico. Mientras muchos historiadores estadounidenses se sentían incómodos de considerar la religión como una variable histórica independiente, los marxistas mexicanos la consideraban un mero epifenómeno superestructural. La Cristiada era explicada, de este modo, en términos de conflicto político y socio-económico.

Sin embargo, fue un historiador francés, Jean Meyer, quien se opuso por vez primera a esta tendencia con la publicación en 1973 de su monumental trilogía, *La Cristiada*. A diferencia de sus predecesores, y en cierto modo para su propia sorpresa, Meyer encontró los orígenes de la resistencia católica en las regiones centrales de México, tales como el Bajío, en la profunda y a la vez arcaica religión popular del campesinado. Estos *campesinos*<sup>6</sup> habrían sido a la postre traicionados por una intrigante jerarquía católica que, demasiado ansiosa por detener el derramamiento de sangre, alcanzó un *modus vivendi* con el naciente estado revolucionario en 1929. Los estudios de Meyer sobre los cristeros y el catolicismo mexicano han ejercido una profunda influencia en los historiadores mexicanos; en cambio, la mayoría de los norteamericanos persisten en analizar el tema desde una perspectiva

---

Roderic Camp, conocido por sus estudios de la élite política y económica de México, ha identificado recientemente el clero católico y la religiosidad mexicana como factores determinantes en los análisis académicos. AI CAMP, Roderic *Crossing Swords: Politics and Religion in Mexico*, Oxford University Press, New York, 1997.

<sup>6</sup> En castellano en el original (N. del T.).

reduccionista. Incluso buena parte de las recientes historias del México revolucionario continúan mostrando la resistencia religiosa como un reflejo de tendencias políticas, sociales y económicas más profundas.

Esta desatención generalizada de la religiosidad en la historiografía mexicana del siglo XX resulta particularmente extraña si uno considera la centralidad de la religión en el trabajo tanto de los historiadores de la época colonial como de los antropólogos, quienes durante décadas han estado fascinados por las expresiones sincréticas de la religión popular de México. Afortunadamente, esto ha permitido a los especialistas dibujar una rica historiografía que, con el reciente trabajo cultural que Eric Van Young, llega hasta las guerras de independencia.<sup>7</sup> Pero tras 1821 se abre un enorme agujero historiográfico que, con pocas excepciones, no se cubrió hasta las décadas de 1920 y 1930, cuando comenzaron su trabajo de campo los primeros antropólogos pioneros mexicanos y estadounidenses.<sup>8</sup> A pesar de sus deficiencias metodológicas, los estudios antropológicos de campo son todavía una fuente muy rica para los historiadores, si bien tienden a privilegiar la "comunidad corporativa cerrada", y habitualmente descuidan las conexiones con el más amplio proyecto cultural y político revolucionario.

No fue hasta la década de 1980 que llegó a ser posible una relación fructífera de mutua fecundación entre disciplinas. El ascenso de la teoría posmodernista y, en el terreno de la historia, de la llamada Nueva Historia Cultural, ha dejado expedito un nuevo campo de investigaciones interdisciplinarias. Mediante una incorporación masiva de herramientas antropológicas, los historiadores están comenzando a descubrir una visión renovada de la resistencia religiosa durante la Revolución Mexicana. Esta nueva visión tiende a abandonar la focalización en aspectos como la Iglesia, la religiosidad oficial, y la jerarquía católica, para en su lugar centrar los estudios en las formas locales, populares o tradicionales de la religiosidad, y las vías mediante las cuales ésta fortaleció a las clases subalternas en su esfuerzo por ser escuchados por la nueva élite revolucionaria. Desde esta visión, aunque aún se halle en su infancia, se nos ofrecen nuevas perspectivas en torno al conflicto cultural que afectó al México revolucionario durante las décadas de 1920 y 1930.

---

<sup>7</sup> VAN YOUNG, Eric *The Other Rebellion. Popular Violence, Ideology, and the Mexican Struggle for Independence, 1810-1821*, Stanford University Press, Stanford, 2001.

<sup>8</sup> Una interesante excepción es la obra de BRADING, David *Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition across Five Centuries*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001. Sobre el siglo XIX, ver RUGELEY, Terry *Of Wonders and Wise Men: Religion and Popular Cultures in Southeast Mexico*, University of Texas Press, Austin, 2001. Entre los estudios antropológicos clásicos se incluyen: CARRASCO, Pedro *El catolicismo popular de los Tarascos*, SEP, México, 1976; FOSTER, George M. *Tzintzuntzan. Mexican Peasants in a Changing World*, Little, Brown and Company, Boston, 1967; REDFIELD, Robert; VILLA ROJAS, Alfonso *Chan Kom: A Maya Village*, Carnegie Institute, Washington, D.C., 1934; REDFIELD, Robert *Tepoztlán: A Mexican Village*, University of Chicago Press, Chicago, 1930; REDFIELD, Robert *A Village that Chose Progress: Chan Kom Revisited*, University of Chicago Press, Chicago, 1950; LEWIS, Oscar *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Revisited*, University of Illinois Press, Urbana, 1963.

### Iglesia, Estado y religión en el México revolucionario

Las relaciones entre la Iglesia y el estado mexicano evolucionaron desde una estrecha simbiosis durante buena parte de la etapa colonial hacia una creciente confrontación en los años de las reformas borbónicas. Esta tendencia se agudizó a lo largo del siglo XIX culminando en la era de la Reforma Liberal (1855-1876), que asestó un serio golpe a la influencia económica, política y cultural de la Iglesia Católica. Aunque se dio una temporal distensión bajo la dictadura de Porfirio Díaz, los liberales radicales rechazaron este acercamiento. Una de las críticas clave al porfiriato está ligada a la laxa aplicación de la legislación anticlerical incorporada a la Constitución de 1857.

El estallido de la Revolución Mexicana en 1910 llevaría a un resurgimiento del tradicional anticlericalismo liberal, como evidencian las medidas y legislación constitucional anticlerical. También apareció tempranamente un anticlericalismo espontáneo en forma de iconoclasia. Se destruyeron imágenes de santos, se apilaron los confesionarios en las calles para incendiarlos, y se persiguió y asesinó a los curas. La Constitución revolucionaria de 1917 incorporó una serie de leyes fuertemente anticlericales. Artículos claves de la Constitución denegaban a la Iglesia personalidad jurídica y a los sacerdotes sus derechos políticos (art. 130), ilegalizaba la educación primaria confesional (art. 3), prohibía las órdenes religiosas (art. 5), nacionalizaba las propiedades inmuebles de la Iglesia (art. 27), y garantizaba al estado nacional el derecho a intervenir en los asuntos religiosos, y a los estados federales el derecho a limitar el número de sacerdotes en su jurisdicción (art. 129, después 130). Como ocurrió con otras muchas provisiones constitucionales, estos artículos no fueron implementados inmediatamente, pero crearon el marco para el conflicto religioso, local y más tarde nacional, de los años 1920s. y 1930s.<sup>9</sup>

Los radicales jacobinos, localizados a fines de la década de 1910 en los estados conocidos como "laboratorios de la revolución", tales como Yucatán y Jalisco, y más tarde, durante las dos décadas siguientes, Tabasco, Sonora, Michoacán, etc., se adhirieron al anticlericalismo y experimentaron con campañas antirreligiosas o, como ellos las denominaban, *campañas desfanatizadoras*.<sup>10</sup> Éstas consistían en políticas culturales destinadas a erradicar a lo que los revolucionarios se referían como "fanatismo" y "superstición". Tales campañas recibieron apoyo directo del gobierno nacional durante las presidencias de Plutarco Elías Calles (1924-1928), el Maximato (1929-1935), y Lázaro Cárdenas (1936-1940).

La temprana resistencia católica se distribuyó desde la intensificación del catolicismo social hasta el apoyo clerical al régimen contrarrevolucionario del General Victoriano Huerta. Sin embargo, a medida que arreciaba la persecución religiosa, muchos católicos rurales

<sup>9</sup> MEYER, Jean *La cristiada*, vol. 2, *El conflicto entre la Iglesia y el Estado, 1926-1929*, Siglo Veintiuno, México, 1973, pp. 69-70. Para un análisis detallado, véase NIEMEYER, E.V. Jr. *Revolution at Querétaro. The Mexican Constitutional Convention of 1916-1917*, University of Texas Press, Austin, 1974, cap. 3.

<sup>10</sup> En castellano en el original (N. del T.).

no encontraron otra salida que tomar las armas contra el estado revolucionario. El resultado fue uno de los episodios más sangrientos en la historia mexicana, la rebelión cristera, que estalló en 1926 y sólo llegó a su fin en 1929, cuando la Iglesia Católica aceptó los llamados 'arreglos'<sup>11</sup> con el gobierno mexicano. La rebelión cristera enfrentó a cerca de 35.000 guerrilleros católicos, la mayoría del Bajío y de la zona central-norteña de México, contra el ejército federal<sup>12</sup>. Los arreglos no resolvieron la cuestión: la persecución religiosa se reanudó en los primeros años 1930s., mientras los católicos descontentos encontraban difícil de aceptar las maquinaciones políticas de la jerarquía eclesial. La década estuvo caracterizada por campañas gubernamentales para establecer la educación antirreligiosa, limitar la influencia del clero, suprimir las expresiones de religiosidad, e implementar una nueva oleada de campañas de desfanatización. Los católicos respondieron con boicots escolares, cierres de iglesias, manifestaciones, y actos de generalizada y esporádica violencia, todo ello conocido como la Segunda Cristiada. No fue hasta fines de la década que la vehemencia de la oposición católica convenciera al gobierno de Cárdenas a retirar gradualmente los aspectos antirreligiosos de su campaña cultural. La revolución continuó, pero dejó de centrarse en el anticlericalismo y la antirreligiosidad.

#### Visiones partidistas: la hagiografía católica y la historia oficial

La literatura sobre las relaciones Iglesia-Estado de este período es en gran medida propagandística y hagiográfica. Los católicos fustigaban al gobierno por ateo, comunista y sin Dios, mientras los autores gubernamentales, entre otros Emilio Portes Gil, defendían su anticlericalismo —si bien no necesariamente antirreligiosidad— desde una posición liberal clásica. Portes Gil, Procurador General de la República, usó una serie de argumentos jurídicos, históricos y culturales para justificar la adopción de medidas enérgicas contra un clero sedicioso y rebelde.

"La actitud del clero católico, labor sediciosa, utópica y antipatriótica cree que lo llevará a la restauración de un régimen exorbitante como fue el que vivió en el pasado, sin tener en consideración que en el presente ha fracasado frente a la nueva organización del Estado moderno [...] [L]os hombres de la Revolución, no pueden permitir que se hunda el pueblo en la estupidez y en la pereza; en la primera porque hace del hombre una parte del rebaño, porque sacrifica con espíritu gregario todo conocimiento científico [...] En la pereza, porque la acumulación del capital en manos del clero lo aleja ruinosamente del país para sostener a un soberano extranjero, además de que los conven-

<sup>11</sup> En castellano en el original (N. del T.).

<sup>12</sup> Tomado de MEYER, Jean "Revolution and Reconstruction in the 1920s.", en BETHELL, Leslie (ed.) *Mexico since Independence*. Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 214.

tos, seminarios y otras agrupaciones son centros de indolencia, de holgazanería, de repetición de actos inútiles y lugares donde se fomentan las supersticiones y mentiras que oscurecen el alma de la niñez, la enseñanza de la juventud y el criterio del hombre libre."<sup>13</sup>

También participaron extranjeros en el debate. Apologistas católicos, como los escritores británicos Graham Greene y Evelyn Waugh, se acercaron a México a examinar las acciones de los ateos mexicanos. Waugh, por ejemplo, en su *Robbery under Law* (1939) censuraba elocuentemente "...la destrucción gratuita: las bibliotecas desparramadas por las cunetas, los lienzos rajados, las estatuas apiladas y quemadas en la plaza, la completa sangría, la degeneración que culminó hace un año o dos en los batallones de fusilamiento y las masacres, los camisas rojas repantigados sobre sus armas bajo el temprano sol de la mañana, esperando en la plaza a las mujeres que vienen de misa, lanzar una descarga o dos y escapar en sus camiones..."<sup>14</sup> Compañero en Oxford de Waugh, Greene quedó tan horrorizado por lo que calificó como "la más feroz persecución religiosa en lugar alguno tras el reinado de Elizabeth", que se decidiría a escribir su famosa novela *The Power and the Glory* (1940), donde describe los esfuerzos de un "pater-whisky" para eludir a los asesinos camisas rojas, convertido en un desarrapado símbolo de la resistencia católica.<sup>15</sup>

En los Estados Unidos, la Iglesia Católica siguió muy de cerca el ascenso del jacobinismo mexicano, y lanzó una extensa campaña de propaganda, incluyendo un muy activo *lobby* político ante el Congreso, para dirigir la atención a la grave situación de los católicos mexicanos. El obispo Francis Clement Kelley, en su *Blood-Drenched Altars* (1935), advertía que la persecución religiosa de México no era "...un problema exclusivamente católico. [Las condiciones en México] son ante todo un desafío a la justicia y a la ley moral natural. Y, secundariamente, un desafío a toda la civilización cristiana."<sup>16</sup> En *Mexican Martyrdom* (1936), el jesuita Wilfrid Parsons concluía que "...los radicales bajo Calles [...] han sido forzados a la posición de reconocer su intento de destruir la Iglesia Católica, lo que en México significa la destrucción de la religión."<sup>17</sup>

<sup>13</sup> PORTES GIL, Emilio *La lucha entre el poder civil y el clero*, México, 1934, pp. 8-9; también PUIG CASAURANC, J.M. *La cuestión religiosa en relación con la educación pública en México*, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1928.

<sup>14</sup> WAUGH, Evelyn *Mexico: An Object Lesson*, Little, Brown and Company, Boston, 1939, p. 257. El título original fue modificado para la edición americana.

<sup>15</sup> GREENE, Graham *The Lawless Roads*, Heinemann, London, 1960 [1ª ed. 1939], p. 11; *The Power and the Glory*, Heinemann, London, 1940.

<sup>16</sup> KELLEY, Francis Clement *Blood-Drenched Altars. Mexican Study and Comment*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee, 1935, p. 394.

<sup>17</sup> PARSONS, Wilfrid *Mexican Martyrdom*, The Macmillan Company, New York, 1936, p. 295.

La hagiografía católica continuó tras la revolución. Un buen ejemplo de historiografía católica es el trabajo de Antonio Ríus Facius, quien, en *La juventud católica y la revolución mejicana, 1910-1925* (1963) y *México cristero: historia de la ACJM, 1925 a 1931* (1966), elogiaba la heroica resistencia de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) y los cristeros contra lo que denominaba una conspiración "revolucionaria-masónica-protestante".<sup>18</sup> Del mismo modo, la historiografía oficial posrevolucionaria describía el conflicto religioso como un choque entre el Estado-Nación y una poderosa y retrógrada Iglesia Católica aliada con las fuerzas contrarrevolucionarias y los grandes terratenientes. Esta postura quedó reflejada en relatos simplistas de historiadores marxistas mexicanos y foráneos.<sup>19</sup> Aunque estos trabajos son excelentes fuentes para el periodo, obviamente son inaceptables como obras de historia. Solo en los 1960s., bastantes décadas tras el fin del conflicto religioso, podría surgir una historiografía académica seria.

### Los tempranos análisis académicos: los años 1960s. y 1970s.

Durante muchos años, el conflicto religioso fue esencialmente un tabú.<sup>20</sup> No fue hasta los años 1960s. y 1970s. cuando estudiosos mexicanos y estadounidenses no partidistas, como Alicia Olivera Sedano, Robert E. Quirk y David C. Bailey, comenzaron a desarrollar un análisis más refinado del conflicto religioso y la Cristiada, basando sus conclusiones en investigación de archivo y rigor académico.<sup>21</sup> El uso de valiosas colecciones archivísticas, como los papeles de Miguel Palomar y Vizcarra, los archivos de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR), y repositorios diplomáticos estadounidenses, británicos y franceses, contribuyó a la calidad de estos estudios. La mayoría, especialmente Quirk y Bailey, se concentraron en las acciones y motivaciones de los principales actores: los revolucionarios, la jerarquía eclesiástica y los líderes de clase media de la ACJM y la LNDLR. Ambos enfatizaron el choque ideológico y político entre Iglesia y Estado como el *quid* de la cuestión. Pero Olivera Sedano también examinó las motivaciones populares, e incluso insinuó que cuestiones agrarias, junto con las religiosas, pudieron haber inspirado a algunos

<sup>18</sup> JRADE, Ramón "Inquiries into the Cristero Insurrection against the Mexican Revolution", en *Latin American Research Review*, núm. 20, 2, 1985, pp. 53-69; RÍUS FACIUS, Antonio *La juventud católica y la revolución mejicana, 1910-1925*, Editorial Jus, México, 1963; RÍUS FACIUS, Antonio *México cristero: historia de la ACJM, 1925 a 1931*, Editorial Patria, México, 1966.

<sup>19</sup> Por ejemplo, LARÍN, Nicolás *La rebelión de los cristeros (1926-1929)*, Era, México, 1968.

<sup>20</sup> MEYER, Jean *La Cristiada*, vol. 1, *La guerra de los cristeros*, Siglo Veintiuno, México, 1974, p. 399.

<sup>21</sup> JRADE, Ramón "Inquiries...", cit., pp. 55-58; OLIVERA SEDANO DE BONFIL, Alicia *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929: sus antecedentes y consecuencias*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1966; QUIRK, Robert E. *The Mexican Revolution and the Catholic Church, 1910-1929*, Indiana University Press, Bloomington, 1973; BAILEY, David C. *¡Viva Cristo Rey! The Cristero Rebellion and the Church-State Conflict in Mexico*, University of Texas Press, Austin, 1974.

campesinos cristeros.<sup>22</sup> Quirk, por otro lado, argumentaba que la Iglesia había fallado en sus esfuerzos por usar la espiritualidad para movilizar a los católicos contra el gobierno.

"The villagers call themselves Catholics, but they know nothing of the Church Universal and probably very little of Christian theology. An attack upon a bishop or the persecution of the clergy in the faraway capital means little, so long as the village saint is not molested. They are illiterate, most of them, and have never read the Bible or had it read to them. They remain ignorant even of the most basic catechismal teachings of the Church... [The priests] shared the ignorance, the prejudices, and even the vices of their charges... The Church was weakest where it should have found its greatest strength, among the conservative Indian peasants and peons. When it came under attack, it could not count on the strong and united support of the rural majority."<sup>23</sup>

Aquí Quirk exhibe una actitud profundamente condescendiente hacia los católicos mexicanos, comparable a la de muchos revolucionarios, que tiñe fuertemente sus conclusiones.

En 1987 Servando Ortoll siguió los pasos de estos autores, examinando el rol de organizaciones católicas como los Caballeros de Colón, Acción Católica y Sinarquismo en el conflicto Iglesia-Estado y en la política internacional.<sup>24</sup> Ortoll considera estas organizaciones desde una perspectiva de arriba abajo como creación de los obispos mexicanos, los jesuitas, u otros miembros de la élite católica. Algunos historiadores como Lyle C. Brown puntualizan que el conflicto religioso no acabó en 1929, sino que continuó en el Maximato e incluso hasta la época de Lázaro Cárdenas, finalizando sólo en 1938.<sup>25</sup>

Todos estos autores tendían a ver el conflicto religioso desde la misma perspectiva Iglesia-Estado, evitando cualquier discusión seria sobre la religiosidad o las motivaciones populares, o incluso considerando irrelevantes tales motivaciones. Como veremos más adelante, fueron necesarios otros veinticinco años para que los historiadores examinaran el anticlericalismo estatal y las respuestas populares desde perspectivas locales o regionales de abajo hacia arriba.

<sup>22</sup> OLIVERA SEDANO, Alicia *Aspectos...*, cit., p. 253-4.

<sup>23</sup> QUIRK, Robert *The Mexican Revolution...*, cit., p. 6.

<sup>24</sup> ORTOLL, Servando "Catholic Organizations in Mexico's National Politics and International Diplomacy (1926-1942)", Ph.D. dissertation, Columbia University, 1987.

<sup>25</sup> BROWN, Lyle C. "Mexican Church-State Relations, 1933-1940", en *A Journal of Church and State*, núm. VI, 1964, pp. 202-222.

**Rebelión religiosa sin religión: interpretaciones reduccionistas de la *Cristiada***

Hasta los años 1970s., los mexicanistas se centraron en dos temas de investigación: las relaciones Iglesia-Estado y la rebelión cristera. La primera era analizada desde un punto de vista esencialmente político, mientras la segunda era considerada un epifenómeno de un conflicto socio-económico más profundo. En gran medida este tipo de análisis se centraba en el problema de la tierra. José Díaz y Román Rodríguez, por ejemplo, argüían que la rebelión cristera en Los Altos de Jalisco fue esencialmente el resultado de una "crisis ecológica" causada por el crecimiento demográfico y la concentración de tierras en manos de la oligarquía regional. La frustración campesina por la escasez de tierras, largo tiempo contenida por la emigración y la hegemonía de una religión ortodoxa que legitimaba las relaciones locales de poder y el *statu quo*, se expresaría finalmente a través de la revuelta religiosa durante la década de 1920. De acuerdo a este punto de vista, Iglesia y religión fueron esencialmente factores que favorecieron la continuidad social y la estabilidad. Los Cristeros eran en su mayor parte *medieros* y *peones*,<sup>26</sup> pero estaban dirigidos por familias de pequeños propietarios y sacerdotes que defendían "el *statu quo*, es decir, la seguridad de la supervivencia en una sociedad de régimen de propiedad privada sancionado por la ley natural." Aunque se expresaban en términos religiosos, los Cristeros estarían básicamente luchando la misma guerra que Emiliano Zapata: "No hubo una proclama de tierra y libertad como en el caso de los zapatistas, pues en Jalisco se gritaba ¡Viva Cristo Rey y Santa María de Guadalupe! Pero ¿quién puede negar que en estas exclamaciones está implícito el anhelo de la tierra, que al final de cuentas sería la respuesta concreta que el campesino espera como fruto de sus invocaciones?"<sup>27</sup>

Andrés Fabregas, en su introducción al estudio arriba mencionado, es aún más explícito. Los campesinos de Los Altos mostraban claramente una gran ignorancia. Estaban manipulados por el clero y la oligarquía propietaria regional, quienes usaban argumentos religiosos para mantener su posición de privilegio durante una época de crisis socioeconómica. El campesinado conservador tomó las armas contra las fuerzas agraristas, católicos como ellos, y contra el gobierno revolucionario y sus proyectos de reforma agraria. "La movilización campesina lograda por la oligarquía tapatía tiene que entenderse no como un conflicto religioso sino como el enfrentamiento entre una oligarquía regional y otra orientada hacia el estado nacional."<sup>28</sup> "[E]l campesino canalizó el manejo de su propia crisis objetiva hacia el apoyo de la oligarquía..."<sup>29</sup> Fabregas así ataca la descripción de Meyer de la cristiada como una guerra santa: "Una interpretación como la que ofrece Meyer es ideológica y, por tanto, inaceptable."<sup>30</sup>

<sup>26</sup> En castellano en el original (N. del T.).

<sup>27</sup> DÍAZ; RODRÍGUEZ *El movimiento cristero: sociedad y conflicto en Los Altos de Jalisco*, Editorial Nueva Imagen, México, 1979, pp. 223-232.

<sup>28</sup> FABREGAS, Andrés "Los Altos de Jalisco: características generales", en DÍAZ y RODRÍGUEZ, *El movimiento cristero...*, cit., pp. 50 y 53.

<sup>29</sup> FABREGAS, Andrés "Los Altos de Jalisco...", cit., p. 66.

<sup>30</sup> FABREGAS, Andrés "Los Altos de Jalisco...", cit., p. 62.

Ramón Jrade también propone que "el fenómeno cristero no puede ser explicado únicamente en términos de religiosidad." "En áreas del país que estaban relativamente protegidas de las fuerzas del mercado, los esfuerzos centralizadores de las autoridades revolucionarias cristalizaron en divisiones de clase entre cultivadores que tenían el control de facto de la tierra y cultivadores deseosos de los beneficios de la reforma agraria [...] los alzamientos cristeros fueron producto de divisiones de clase y luchas de poder que se desarrollaron en secciones del país tras la revolución."<sup>31</sup> De este modo, la rebelión ha de interpretarse separadamente del conflicto Iglesia-Estado y de la religión. En su lugar, los conflictos locales sobre tierra y poder serían la clave.

En estos trabajos, la religión popular permanecía, una vez más, en gran medida ignorada. La orientación ideológica y los prejuicios culturales de muchos historiadores sociales mexicanos los llevó, bien a ignorar o a reducir la importancia de la religión como una variable histórica clave.

### El revisionismo católico: redescubriendo la rebelión cristera

En México, no obstante, algunos historiadores escaparon de la tendencia historiográfica marxista predominante. Más próximos a la importancia del catolicismo, académicos como Luis González y González y sus discípulos intentaron incorporar la religión a sus relatos de la revolución. Aunque González ofrecía una aguda valoración de las motivaciones que llevaron a los habitantes de San José de Gracia tomar las armas contra el gobierno Calles, y reconoce que la búsqueda de fama, dinero, poder, aventura y oportunidades para el crimen jugaron también un papel, concluye que "...los resortes básicos fueron la religiosidad herida, el sentimiento de humillación, [...] la protección de la pequeña propiedad amenazada, y [...] el odio al gobierno..."<sup>32</sup> Si bien este temprano trabajo cae en una romantización de la religión popular, sentó la base para los rigurosos estudios sobre religión producidos hoy día en instituciones académicas como El Colegio de Michoacán en Zamora, la Universidad Iberoamericana en México D.F., y la Universidad de Guadalajara.

No sorprende que los historiadores franceses, siempre prestos a ver paralelismos entre su propio pasado y el de México, también abarcaran el estudio de la religiosidad en el México moderno. La monumental obra de Jean Meyer, *La Cristiada*, publicada en 1973, mucho antes de que la religión se hubiera convertido en un tema de moda, permanece aún como un extraordinariamente rico punto de partida para posteriores investigaciones, a pesar de hallarse en cierto modo afectado por la fe del converso. Desde una actitud personal hostil a los cristeros, Meyer comenzó el estudio de la Cristiada desde una convencional

---

<sup>31</sup> JRADE, Ramón "Inquiries...", cit., p. 66; Ver también, del mismo autor, "Counterrevolution in Mexico: The Cristero Movement in Sociological and Historical Perspective", Ph.D. dissertation, Brown University, 1980.

<sup>32</sup> GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Luis *Pueblo en vilo: Microhistoria de San José de Gracia*, Fondo de Cultura Económica, SEP, México, 1984, p. 150.

perspectiva socio-histórica, para finalmente escribir una radical y apasionada vindicación del catolicismo tradicional popular como una fuente de heroica resistencia contra la modernidad.<sup>33</sup> "No sólo un estudio puramente económico es incapaz de explicar [...] la simple aparición de un fenómeno tan importante como la guerra de los cristeros, sino que con tal análisis se corre el riesgo de disolver los contenidos más profundos de esta historia humana en plena efervescencia y de despojarla de su carácter original, por reducción a la pura ideología."<sup>34</sup> Lo que era novedoso en el estudio de Meyer, bastante increíble desde una perspectiva actual, fue el hecho de que tomara en serio la religiosidad como un factor motivante en la conducta humana, contradiciendo el reduccionismo de la mayoría de sus análisis contemporáneos.

Para Meyer, que consideraba a Luis González su mentor, la Cristiada fue un movimiento independiente de campesinos católicos ligados a la tierra, motivado por una profunda y tradicional ortodoxia religiosa. El movimiento nunca estuvo dirigido o inspirado por la Iglesia; al contrario, la jerarquía católica mexicana y el Vaticano hicieron lo imposible por evitar la violencia, y una vez que llegaron a un acuerdo con el gobierno revolucionario en 1929, los gloriosos mártires cristeros fueron abandonados a su sangriento destino.<sup>35</sup> La cristiada fue ante todo una cuestión religiosa. "La gran guerra de la cristiada fue el enfrentamiento de dos mundos, el de los peregrinos de Pedro el Ermitaño y el de los Jacobinos de la Tercera Edad..."<sup>36</sup> "[F]rente a un anticlericalismo radical, sumario, brutal, se levanta el pueblo católico del campo, que toma las armas para defender su fe."<sup>37</sup>

La obra de Meyer se convirtió en un *bestseller* y fue bien recibido entre los historiadores y la generalidad del público católico. Mas pronto surgieron dudas acerca de la precisión de sus datos y metodología, extendiendo desafortunadamente la duda sobre la validez general de su tesis. Ramón Jrade, por ejemplo, argumentaba que las entrevistas y cuestionarios de Meyer "...inevitably yielded testimonies that lent support to [his] apocalyptic vision of the rebellion."<sup>38</sup> Igualmente Meyer, a diferencia de Quirk, niega la relevancia de los lazos entre la Iglesia y los creyentes, mientras la mayor parte de las evidencias claramente indican el profundo impacto que tuvo la política clerical en los actores locales.

En México los trabajos de Meyer y González inspiraron a otros historiadores y antropólogos, especialmente los que estudiaban la historia, sociedad y cultura del Bajío, a incorporar la religiosidad como un factor para sus análisis históricos, abriendo de este modo áreas más amplias de investigación. Otro francés, Jean-Pierre Bastian, ha seguido en cierto modo los pasos de Meyer, con importantes resultados para el estudio del protestantismo y

<sup>33</sup> MEYER, Jean *La Cristiada...*, cit., vol. 1, p. 391.

<sup>34</sup> MEYER, Jean *La Cristiada*, vol. 3, *Los cristeros*, Siglo Veintiuno, México, 1974, p. 322.

<sup>35</sup> MEYER, Jean *La Cristiada...*, cit., vol. 1, pp. 385-6, 391; vol. 3, pp. 321-2.

<sup>36</sup> MEYER, Jean *La Cristiada...*, cit., vol. 1, p. 385.

<sup>37</sup> MEYER, Jean *La Cristiada...*, cit., p. 387.

<sup>38</sup> JRADE, Ramón "Inquiries...", cit., p. 62.

jacobinismo mexicanos.<sup>39</sup> Pero la mayoría, en particular los marxistas y los historiadores estadounidenses, siguen sin prestar la atención debida al tema. La muestra más clara de esto es el continuado predominio de los estudios reduccionistas sobre las relaciones Iglesia-Estado y la cristiada, hasta fecha tan tardía como la década de 1990.

### Investigaciones recientes

Desafortunadamente, los actuales estudios sobre el México revolucionario no han avanzado mucho en términos de incorporar la variable religiosa. La mayoría de los estudios continúan, bien enfatizando la batalla Iglesia-Estado por el poder, o bien ofreciendo visiones reduccionistas de la religión popular. Con todo, las historias regionales de las décadas de 1970 a 1990 escritas por mexicanos y extranjeros han modificado nuestra comprensión de la importancia, e incluso la centralidad, de la religión durante la revolución. Aprendiendo de las nuevas historias locales y regionales, hemos acabado por percatarnos de que la alta política Iglesia-Estado no fue sino un aspecto de un conflicto cultural más amplio que influyó en las vidas de millones de mexicanos.

Un ejemplo reciente es el estudio de la politóloga Jennie Purnell sobre los movimientos campesinos en Michoacán en los años 1920s.<sup>40</sup> Purnell expresamente reconoce la importancia de la cultura popular, afirmando que "most scholars of the revolution treat the cristiada as an instance of church-state conflict, ignoring its popular character altogether, or attributing popular support for the Church to fanaticism and false consciousness."<sup>41</sup> Busca explicar la importante cuestión de por qué algunos campesinos michoacanos se convirtieron en agraristas anticlericales, mientras otros decidieron identificarse como anti-agraristas cristeros. Pero nuevamente cae en la trampa reduccionista, rechazando la explicación religiosa como otros antes que ella. "Explanations of partisanship based on religiosity [...] are often simply tautological: the cristero peasants rebelled because they were more religious, and the proof of their greater religiosity lies in the fact of their having rebelled."<sup>42</sup> Purnell alega no compartir la perspectiva esencialmente estructuralista de sus predecesores y de teóricos como James C. Scott, Samuel L. Popkin, y Jeffrey M. Paige, quienes consideran la conducta política campesina como parroquial, limitada y en el fondo materialista. Pero ella también descarta, no sólo la religiosidad, sino también la clase y la etnicidad, como variables determinantes de dicha conducta campesina durante la cristiada en Michoacán.

---

<sup>39</sup> BASTIAN, Jean-Pierre *Los disidentes: Sociedades protestantes y revolución en México 1872-1911*, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, México, 1989; BASTIAN, Jean-Pierre "Jacobinismo y ruptura revolucionaria durante el porfiriato", en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 7, núm. 1, invierno, 1991, pp. 29-46.

<sup>40</sup> PURNELL, Jennie *Popular Movements and State Formation in Revolutionary Mexico. The Agraristas and Cristeros of Michoacán*, Duke University Press, Durham, 1999.

<sup>41</sup> PURNELL, Jennie *Popular Movements...*, cit., p. 4.

<sup>42</sup> PURNELL, Jennie *Popular Movements...*, cit., p. 8.

En su lugar, Purnell sostiene que agraristas y cristeros compartían una religiosidad común, pero habían adoptado repentinamente diferentes *identidades políticas*. Se centra en la historia local y la cultura de comunidades particulares en un esfuerzo por entender cómo progresaron esas identidades. Las historias locales demarcan cómo percibían los campesinos la interacción del anticlericalismo revolucionario y el agrarismo con el "significado popular de propiedad, ciudadanía, y autoridad legítima".<sup>43</sup> Básicamente, Purnell defiende que el carácter regional de la cristiada puede explicarse por "the survival [en los casos de la costa del Pacífico, y las tierras altas centrales, del noroeste y del suroeste] of a significant number of communities with their landed bases and traditional institutions at least partially intact..." y por "...the existence of a dense network of lay grassroots organizations loosely affiliated with the Catholic Church."<sup>44</sup> En otras partes, en las áreas de Zacapu, el lago Pátzcuaro, y el noroeste, la carencia de tierras, autoridad política local y estructuras religiosas tradicionales durante el siglo XIX crearon las condiciones en las cuales florecería más tarde el agrarismo.<sup>45</sup> Aunque el análisis de Purnell nos lleva un paso más cerca de la comprensión del papel de la religiosidad campesina durante la revolución, todavía adolece de no considerar la religión como un factor independiente y reduce su relevancia a las relaciones de propiedad y a la autoridad política local.

El caso de Michoacán también ha sido escrutado de cerca por otros historiadores. Marjorie Becker, que ha examinado los años de Cárdenas, llega a una conclusión un tanto diferente. De acuerdo a Becker, el cardenismo en Michoacán fue el resultado de la interacción de un proyecto cultural revolucionario de arriba abajo, en el que se incluía el anticlericalismo, con la cultura y la piedad campesinas. Caracteriza el cardenismo como marcadamente anticlerical y la cultura campesina de Michoacán como una cultura de "pureza y redención", pero también un "matrimonio de piedad y propiedad."<sup>46</sup> Más interesantemente, donde otros ponen énfasis en clase, etnicidad, regionalismo o política, Becker se centra en la relación entre género y religión. Mientras la revolución ofrecía a los hombres alternativas políticas y tierra, tenía menos que ofrecer a las mujeres, quienes consecuentemente se aferraron a sus rosarios.<sup>47</sup> De todos modos, si bien Becker al menos toma en serio la religiosidad, en el fondo falla al comprender sus intrincados significados en el nivel local.

En su crítica a Becker, Christopher Boyer defiende que el proyecto cardenista en Michoacán no fue un simple intento de rehacer desde arriba la cultura campesina, incluyendo la religión popular, sino que en realidad reflejaba los sentimientos e identidades populares agraristas. Aunque la campaña anticlerical del gobernador Francisco J. Múgica en 1920

---

<sup>43</sup> PURNELL, Jennie *Popular Movements...*, cit, p. 12.

<sup>44</sup> PURNELL, Jennie *Popular Movements...*, cit, p. 19.

<sup>45</sup> PURNELL, Jennie *Popular Movements...*, cit, p. 183.

<sup>46</sup> *On Fire. Lázaro Cárdenas, Michoacán Peasants, and the Redemption of the Mexican Revolution*, University of California Press, Berkeley, 1995, p. 19.

<sup>47</sup> BECKER, Marjorie *Setting the Virgin...*, cit., p. 160.

se topó con una amplia oposición, pronto creó una firme alianza con las milicias agraristas formadas por campesinos sin tierra o casi sin tierra, lo que comenzó a desarrollar una nueva *identidad* agrarista que incorporaba el anticlericalismo. A cambio, este nuevo contexto político permitió a los campesinos agraristas el acceso a la tierra y a nuevas oportunidades políticas. De todos modos, el anticlericalismo agrarista popular se centró principalmente en las relaciones entre la Iglesia Católica y los grandes terratenientes y evitaban el discurso oficial más amplio que relacionaba la religión con el atraso de la cultura campesina. Cuando estalló la cristiada, los agraristas combatieron a los cristeros y quemaron santos en un esfuerzo por mostrar su lealtad al gobierno revolucionario y defender su recién adoptada *identidad* agrarista.<sup>48</sup>

Mientras la explicación de Boyer del anticlericalismo agrarista es convincente, falla a la hora de probar el sentido local y en el fondo nos devuelve a donde nos dejó Purnell: la cuestión de la tierra es todavía la causa "profunda" del conflicto cultural que convulsionó las regiones centrales de México durante la década de 1920. Las conclusiones de Boyer nos pueden conducir a reexaminar el importante fenómeno del liberalismo popular, una versión pedestre del liberalismo de la élite, que surgió a lo largo del siglo XIX y todavía impregnaba el comportamiento popular en áreas como el Morelos zapatista durante los años revolucionarios. Pero mientras el liberalismo popular exhibía a menudo rasgos anticlericales, rara vez atacaba las prácticas y creencias religiosas locales.<sup>49</sup>

El conflicto religioso no sólo se centró en la región central-norteña mestiza, ultraconservadora y católica, en estados como Jalisco, Michoacán, Guanajuato y Colima, sino también en estados sureños con una extensa población indígena, como Tabasco,

<sup>48</sup> BOYER, Christopher R. "Old Loves, New Loyalties: Agrarismo in Michoacán, 1920-1928", en *The Hispanic American Historical Review*, núm 78, agosto, 1998, pp. 419-455. Ver también su "The Cultural Politics of *Agrarismo*: Agrarian Revolt, Village Revolutionaries, and State Formation in Michoacán, Mexico", Ph.D. dissertation, University of Chicago, 1997.

<sup>49</sup> Sobre el liberalismo popular, ver THOMSON, Guy P.C.; LAFRANCE, David G. *Patriotism, Politics, and Popular Liberalism in Nineteenth-Century Mexico. Juan Francisco Lucas and the Puebla Sierra*, Scholarly Resources Books, Wilmington-Delaware, 1999; BRADING, David "Liberal Patriotism and the Mexican Reforma", en *Journal of Latin American Studies*, núm. 20, 1987, pp. 27-48; MALLON, Florencia, *Peasant and Nation: The Making of Post-Colonial Mexico and Peru*, University of California Press, Berkeley, 1995; KNIGHT, Alan "El liberalismo mexicano desde la Reforma hasta la revolución (una interpretación)", en *Historia mexicana*, núm. 35, 1985, pp. 59-85; GUARDINO, Peter *Politics and the Formation of Mexico's National State: Guerrero, 1800-1857*, Stanford University Press, Stanford, 1996. Sobre las motivaciones no-religiosas de la cristiada en Michoacán, ver el revisionista trabajo de BUTLER, Matthew "The 'Liberal' Cristero: Ladislao Molina and the Cristero Rebellion in Michoacán, 1927-1929", en *Journal of Latin American Studies* núm. 31, 1999, pp. 645-671. Otro estudio que enfatiza las divisiones de clase y urbana/rural entre masones y cristeros es GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés *Masones y cristeros en Jalisco*, El Colegio de México, México, 2000.

Yucatán y Chiapas, y también en el norte, como Sonora.<sup>50</sup> Franco Savarino, por ejemplo, describe la experiencia socialista yucateca bajo Salvador Alvarado y Felipe Carrillo Puerto como cercana al totalitarismo.<sup>51</sup> En un reciente artículo, basado en una perspectiva regional, he tratado de describir la iconoclasia y el anticlericalismo mexicanos como un aspecto integral de un proyecto cultural *a escala nacional*.<sup>52</sup> Sólo un estudio amplio que trascienda las generalizaciones basadas en el caso ciertamente excepcional del Bajío y regiones aledañas puede llevarnos a una comprensión general del problema.

Las obras arriba mencionadas no han sido tenidas en cuenta en el trabajo revisionista de Peter Lester Reich. Reich no sólo recupera la antigua literatura que postula la existencia de una fuerte ligazón entre el Estado revolucionario y la Iglesia Católica, incluso llega a negar que pueda hablarse en modo alguno de anticlericalismo radical en muchas regiones de México. Por el contrario, defiende que las organizaciones laicas católicas mitigaron la polarización ideológica, mientras que las provisiones anticlericales de la Constitución revolucionaria de 1917 rara vez se cumplieron. Reich supuestamente "...demonstrates that beneath the formal anticlericalism of the 'official' Revolution, a quiet network of ecclesiastical-secular conciliation, or 'hidden revolution', highlights the superficiality of the traditional scholarly interpretation and helps explain the collaboration of today."<sup>53</sup>

Desafortunadamente, el estudio de Reich sufre de revisionismo por revisionismo. Se acepta bien su idea de que el conflicto religioso estuvo mitigado por todo tipo de contactos a alto y bajo nivel entre representantes gubernamentales, sacerdotes, creyentes y otros actores. Pero Reich tiene la tendencia de ver la historia mexicana en términos teleológicos. El conflicto religioso de los años 1930s. fue esencialmente superficial porque enmascaraba el *modus vivendi* Iglesia-Estado que emergió en los años 1940s. Sólo porque el conflicto de los años 1930s. fuera efímero no quiere decir que no fuera considerado un episodio crucial por

<sup>50</sup> Por ejemplo, ver SAVARINO, Franco *Pueblos y nacionalismo, del régimen oligárquico a la sociedad de masas en Yucatán, 1894-1925* Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, México, 1997; MARTÍNEZ ASSAD, Carlos *El laboratorio de la revolución. El Tabasco garridista, Siglo Veintiuno*, México, 1979; BANTJES, Adrian A. *As If Jesus Walked On Earth. Cardenismo, Sonora and the Mexican Revolution*, Scholarly Resources Books, Wilmington-Delaware, 1998; LEWIS, Stephen E. "Negotiating State and Nation: Local Responses to Federal Education in Chiapas, Mexico, since 1929", Ph.D. dissertation, University of California at San Diego, 1998; WILLIMAN, John B. *La Iglesia y el Estado en Veracruz, 1840-1940*, SEP, México, 1976.

<sup>51</sup> SAVARINO, Franco *Pueblos...*, cit. Ver también FALLAW, Ben "Accommodation or Acrimony?: Church and State in Revolutionary and Postrevolutionary Yucatán, 1926-1940", Paper presentado al Congreso Internacional Iglesia y Estado en América Latina, Mérida, Abril 13/11/ 2000.

<sup>52</sup> BANTJES, Adrian A. "Idolatry and Iconoclasm in Revolutionary Mexico: The De-Christianization Campaigns, 1929-1940", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, núm. 13, invierno, 1997, 87-120.

<sup>53</sup> REICH, Peter Lester *Mexico's Hidden Revolution: The Catholic Church in Law and Politics since 1929*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1995, pp. 1-2.

católicos, revolucionarios, el Vaticano, observadores internacionales y otros. Desde un punto de vista contrafactual, podríamos fácilmente vislumbrar un escenario alternativo en el que México hubiera rodado hacia la vía española de la guerra civil en vez de hacia la conciliación. Reich afirma que sus conclusiones revisionistas están basadas en nuevos descubrimientos, pero una lectura detenida de sus fuentes muestra otra cosa. La correspondencia de la jerarquía católica, por ejemplo la del Delegado Apostólico, Monseñor Leopoldo Ruiz y Flores, muestra a un clérigo desesperado sobre el futuro del catolicismo mexicano.<sup>54</sup> Los archivos locales no muestran tanto un acuerdo, como boicots escolares, la reapertura violenta de iglesias cerradas, disturbios callejeros, y una violencia rural generalizada, mucha de la cual fue el resultado de una obstinada oposición católica. Reich cae en otro error común: por concentrarse en un periodo relativamente corto, básicamente la década de 1930, tiende a pasar por alto el auge y caída de poderosos regímenes anticlericales y antirreligiosos en muchos estados durante los años 1910s. y 1920s. De este modo, mientras el jacobinismo condujo a profundas divisiones en Sonora en la década de 1930, uno tiene que retroceder hasta los años 1910s. para encontrar un movimiento similar en, digamos, Yucatán. El impacto del jacobinismo fue mucho más extendido que lo que podría indicar un examen reducido a la década de 1930.

Los historiadores están también investigando cada vez más las actuaciones cotidianas del catolicismo social, tal como era realizado desde organizaciones laicas, sindicatos, escuelas y otros lugares, demostrando así cómo el catolicismo permeó progresivamente en muchos aspectos básicos de la sociedad mexicana. Un trabajo pionero en su campo, sobre el impacto de la encíclica papal *Rerum Novarum*, fue dirigido por Manuel Ceballos Ramírez y después desarrollado por Randall Hanson.<sup>55</sup> Recientemente, Kristina Boylan, por ejemplo, ha encontrado en la actividad de la Unión Femenina Católica Mexicana (UFCM), fundada en 1929 como el brazo femenino de la Acción Católica, una contribución "...to the gradual cessation of government attacks on the Church, the maintenance of the Catholic Church as a cultural presence in Mexico, and the reinvention of Catholicism as a valid part of Mexican postrevolutionary culture."<sup>56</sup> El terreno de la UFCM fue el hogar, la clase de catecismo, la escuela hogareña, el grupo parroquial. Sus 115.000 miembros, en su mayoría mujeres de clases alta y media,

---

<sup>54</sup> BANTJES, Adrian A. "Religión y revolución en México, 1929-1940", en *Boletín. Fideicomiso Plutarco Elías Calles y Fernando Torreblanca*, núm. 15, 1994.

<sup>55</sup> CEBALLOS RAMIREZ, Manuel *El Catolicismo social: Un tercero en discordia. Rerum Novarum, la cuestión social, y la movilización de los católicos mexicanos, 1891-1911*, El Colegio de México, México, 1991; HANSON, Randall D. *The Day of Ideals: Catholic Social Action in the Age of the Mexican Revolution*, Tesis doctoral, Indiana University, 1994.

<sup>56</sup> BOYLAN, Kristina "They Were Always Doing Something: Catholic Women's Mobilization in Mexico in the 1930s", Paper presentado en el St. Antony's College, Oxford University, 18 mayo 1998.

"...defended their value system against the Revolutionary State's call for women to reject their heritage, which it condemned as anachronistic and superstitious. These women created an influential niche for themselves in the Church and in their communities. Mexican Catholic women activists used their mobilizations to circumvent prescribed behavior for Mexican women to realize their personal and-defined broadly-political goals."<sup>57</sup> Likewise, Patience A. Schell has recently examined the role of the Catholic Action wing of the Roman Catholic Church in education and moralization campaigns."<sup>58</sup>

Entre tanto, los investigadores mexicanos han continuado publicando trabajos empíricos de alta calidad sobre variados aspectos del conflicto religioso, en particular el sinarquismo, el bajo clero, la cristiada y, todavía, las relaciones Iglesia-Estado. Estos estudios, dirigidos por académicos como Carlos Martínez Assad, se caracterizan por su buena disposición a incorporar al análisis histórico conceptos e ideas procedentes del campo de los estudios religiosos, y a tomar en serio los movimientos católicos populares.<sup>59</sup> Pablo Serrano Alvarez, por ejemplo, en un reciente estudio sobre el movimiento sinarquista, lo describe como una creación de la jerarquía eclesiástica, los jesuitas, y la élite católica, pero que revolucionó rápidamente hacia un movimiento popular social y cultural, conservador, autoritario, anticomunista, hispanista, contrarrevolucionario, reformista y nacionalista.<sup>60</sup> Obras como ésta nos permiten examinar los fuertes lazos entre la jerarquía y los católicos rurales, entre religión ortodoxa y popular, entre política nacional y local.

<sup>57</sup> BOYLAN, Kristina "They Were Always...", cit, pp. 17, 26, 29.

<sup>58</sup> BOYLAN, Kristina *Teaching the Children of the Revolution: Church and State Education in Mexico City, 1917-1926*, University of Arizona Press, Tucson, 2003, en prensa. Del mismo modo, María Teresa Fernández Aceves ha examinado las actividades de las profesoras católicas laicas en Guadalajara: FERNÁNDEZ ACEVES, María Teresa "'Science, Work, and Virtue': Lay Catholic Women Schoolteachers in Revolutionary Guadalajara, 1934-1942", Paper presentado en el Annual Meeting of the Latin American Studies Association, Miami, 2000.

<sup>59</sup> Ver, por ejemplo: ZERMEÑO, Guillermo P. y AGUILAR, Rubén V., *Hacia una interpretación del Sinarquismo actual*, Universidad Iberoamericana, México, 1988; MORÁN QUIROZ, Rodolfo (ed.) *La política y el cielo. Movimientos religiosos en el México contemporáneo* Guadalajara, Editorial Universidad de Guadalajara, 1990; MARTÍNEZ ASSAD, Carlos (ed.) *Religiosidad y política en México*, Universidad Iberoamericana, México, 1992; MARTÍNEZ ASSAD, Carlos (ed.) *A Dios lo que es de Dios*, Aguilar, México, 1995. Sobre las relaciones Iglesia-Estado en los '30: NEGRETE, Marta Elena *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en México 1930-1940*, Universidad Iberoamericana - El Colegio de México, México, 1988, y para el periodo posterior a 1929: BLANCARTE, Roberto *Historia de la Iglesia católica en México*, El Colegio Mexiquense - Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

<sup>60</sup> SERRANO ALVAREZ, Pablo *La batalla por el espíritu. El movimiento sinarquista en el Bajío (1932-1951)*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1992, vol. II, pp. 314, 321.

### Hacia una nueva historia de la religión mexicana durante la Revolución

Hubo que esperar a que la posmodernidad o el "giro cultural" dejara ver su impacto en los estudios mexicanos en los años 1980s., para que los historiadores comenzaran a mostrar serio interés por la religiosidad como un factor histórico de por sí. En los Estados Unidos, el ascenso de la llamada *New Cultural History*, influenciada por una diversidad de disciplinas y corrientes, como la antropología cultural de Geertz, la *histoire des mentalités* de los *Analistes* franceses, la teoría posmoderna, el análisis del discurso, etc., dio lugar a un renovado interés en el valor de los símbolos y rituales y generó una avalancha de estudios sobre cultura popular, festivales, etc. Pero los historiadores norteamericanos han sido más reticentes que sus colegas mexicanos a avanzar hacia el terreno de la religiosidad. Hay una corriente subterránea de investigación, pero que sólo aparece publicada muy lentamente.

En México, donde la teoría posmoderna dominaría la historiografía tras el colapso de la historia social, la situación es ligeramente mejor, si bien es mucho lo que aún debe hacerse. El nuevo escenario político surgido ante los ojos de los católicos y la jerarquía ha llevado desafortunadamente a una nueva ola de publicaciones hagiográficas y apoloéticas que no difieren mucho de las de los primeros días. Un ejemplo reciente de la continuada fascinación que ejerce el conflicto religioso sobre los católicos es la extensa colección documental en cuatro volúmenes de Consuelo Reguer, *Dios y mi derecho* (1997).<sup>61</sup>

En el amanecer de un nuevo milenio, podemos discernir las luces de un renovado y serio interés sobre la historia de la religión en el México moderno. En los Estados Unidos, reconocidos estudiosos de la Revolución mexicana como Paul Vanderwood y Linda Hall, han abandonado su pasado interés en el bandolerismo social y el petróleo y están volviendo sus ojos a Santa Teresa de Caboray la Virgen María. En *The Power of God Against the Guns of Government*, Vanderwood caracteriza básicamente la rebelión de Tomóchic de 1891-1892 en Chihuahua como un movimiento milenarista, aunque otorgue una considerable atención a los factores socioeconómicos estructurales subyacentes.<sup>62</sup>

Como cabe esperar, este nuevo atractivo de los estudios sobre la Revolución no ha pasado desapercibido y ha suscitado algunos vivos debates, el más reciente de ellos en la reunión de 1999 de la *American Historical Association* durante una sesión sobre el libro de Vanderwood. Allí fueron visibles tres diferentes visiones historiográficas sobre la religión, que denominaré, en cierto modo burlescamente, *Milenaristas*, *Hijos de la Ilustración*, y *Neo-Positivistas*.

Los *milenaristas*, entre los cuales se puede destacar a Paul Vanderwood, Jean Meyer y, para los siglos XVIII y XIX, Eric Van Young, son básicamente relativistas en la línea de Lévy-Bruhl o Geertz, idealistas o *splitters*, dispuestos a aceptar la existencia de racionalidades plurales, y que consideran, en el caso del México moderno, la religión popular, incluyendo

<sup>61</sup> REGUER, Consuelo *Dios y mi derecho*, 4 vols., Editorial Jus, México, 1997.

<sup>62</sup> VANDERWOOD, Paul *The Power of God Against the Guns of Government. Religious Upheaval in Mexico at the Turn of the Nineteenth Century*, Stanford University Press, Stanford, 1998.

el milenarismo, como una motivación crucial e independiente para la resistencia popular.<sup>63</sup> Un discurso similar ("diferentes culturas, diferentes racionalidades") se puede también encontrar en el reciente trabajo del antropólogo Marshall Sahlins.<sup>64</sup> Los milenaristas afirman que lo sacro y lo profano deben ser considerados como íntimamente conectados, si queremos entender la *mentalité* popular. Ellos (Vanderwood, en particular) creen que "hay más cosas en el cielo y la tierra."

*Los hijos de la Ilustración*, por su parte, son bastante recelosos de la inclusión de la religión como variable independiente, y pueden ser considerados universalistas en la línea de Comte o Lévi-Strauss, o *lumpers*, quienes, en lo más profundo, toman la humanidad como una unidad, y en el fondo ven a los sujetos, ya sean primitivos o campesinos, como seres racionales y prácticos. Hoy en día, el mejor representante de esta postura es el antropólogo Gannanath Obeyesekere, quien defiende una universal "racionalidad práctica," "...the process whereby human beings reflectively assess the implications of a problem in terms of practical criteria."<sup>65</sup> Lo irracional, por ejemplo la religión o la conducta, debería ser explicado en relación con otros factores políticos, socioeconómicos y materiales, como la comunidad, la posesión de la tierra, el faccionalismo local, la centralización política, la clase, las penurias, etc. *Los hijos de la Ilustración* son muy reticentes ante explicaciones en términos de religiosidad, espiritualidad o, sobre todo, milenarismo. Alan Knight, en una reseña del estudio de Vanderwood, está dispuesto a conceder que la religiosidad fue un factor en la rebelión de Tomóchic, pero es reacio a calificar el movimiento como milenarista o mesiánico.<sup>66</sup> En su lugar, Knight relaciona Tomóchic con las "...tensiones de una región de frontera 'no-tradicional', sufridora de fuertes vicisitudes socioeconómicas, en el contexto de un estado débil (pero en vías de fortalecimiento) y una Iglesia débil (pero censora), ninguno de los cuales ofrecía un camino para el apoyo material o el consuelo espiritual, empañados ambos por la corrupción. En Tomóchic, se fusionaron motivos de queja seculares y espirituales..."<sup>67</sup>

Finalmente, vislumbrando el debate sobre la religión desde una posición amenazante están los *neo-positivistas*, quienes, bajo el liderazgo de Stephen Haber, han arremetido duramente contra los culturalistas. No sólo ha atacado Haber el exagerado uso de la vaga terminología procedente de los *cultural studies* como *espacio*, *otro*, y *discurso*, sino que

<sup>63</sup> VAN YOUNG, Eric *The Other Rebellion...*, cit.

<sup>64</sup> SAHLINS, Marshall *How Natives Think. About Captain Cook, For Example*, University of Chicago Press, Chicago, 1995, p. 14.

<sup>65</sup> OBEYESKERE, Gannanath *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*, Princeton University Press, Princeton, 1992, p. 19. En la obra, Alan Knight se describe a sí mismo como un "hijo de la Ilustración".

<sup>66</sup> KNIGHT, Alan "Rethinking the Tomóchic Rebellion", Comentario presentado al congreso anual de la American Historical Association, Washington, D.C., 1999.

<sup>67</sup> KNIGHT, Alan "Rethinking the Tomóchic..." cit., p. 12.

también los ha llevado al rigor de los estándares científicos. La hermenéutica de esta nueva historia cultural tiene poco que ofrecer a la escuela neopositivista.<sup>68</sup>

Así, los historiadores están todavía lidiando con el problema de cómo evaluar el comportamiento religioso: como una variable independiente, o meramente como un factor epifenoménico que puede ser deducido a economía, política, clase o psicología. ¿Es acaso la *religión* una construcción cultural, un invento discursivo occidental? ¿Es la religión, como afirma Hume, simplemente una función de "the anxious concern for happiness, the dread of future misery, the terror of death, the thirst for revenge, the appetite for food and other necessities"?<sup>69</sup>

Claramente, es necesaria una cierta combinación de posturas idealistas y reduccionistas.<sup>70</sup> No obstante, la mayor parte de los historiadores no está preparado para encarar el tema de la religión popular de forma efectiva usando las herramientas de la sociología de la religión o de la teoría de los estudios religiosos posmodernos.<sup>71</sup> Lo que ahora se necesita es un intento serio de combinar la comprensión de los historiadores de los procesos políticos, el agrarismo campesino, y las políticas culturales. Esto significa aprender del rico material antropológico disponible para México desde la década de 1930. Significa aplicar la sociología de la religión a los viejos problemas. Significa entrar en debates acerca de la extensa importancia de la religión popular en la cultura latinoamericana, sobre la que se han ocupado expertos como el influyente sociólogo chileno Cristián Parker, quien defiende que el cristianismo popular permanece vivo y en buenas condiciones en el corazón de la identidad y cultura latinoamericanas actuales.

De acuerdo a Parker, como una alternativa al racionalismo ilustrado, la religión popular bien puede formar la base de una futura cultura latinoamericana de la solidaridad.<sup>72</sup> Roberto Blancarte ha criticado recientemente tanto a autores progresistas (Parker y Juan Carlos Scanone), como a pensadores católicos más conservadores (Alberto Methol Ferré, Pedro Morandé, Carlos Cousiño y Bernardo Bravo Lira), por su carácter de *esencialistas*<sup>73</sup> al criticar el racionalismo moderno de la Ilustración y postular la existencia de una cultura esencial latinoamericana, barroca o simbólico-dramática, basada en una identidad católica o, al menos cristiana y, sobre todo, en una religiosidad popular anti-modernista. En el con-

<sup>68</sup> HABER, Stephen "Anything Goes: Mexico's "New" Cultural History", en *Hispanic American Historical Review*, núm. 79, Mayo, 1999, pp. 309-330.

<sup>69</sup> Citado en TAYLOR, Mark C. *Critical Terms for Religious Studies*, University of Chicago Press, Chicago, 1998, p. 9.

<sup>70</sup> Knight, Alan "Rethinking the Tomóchic...", cit., p. 13, nota 17.

<sup>71</sup> Una crítica del análisis de la religión en la historiografía reciente, en VANDERWOOD, Paul "Religion: Official, Popular, and Otherwise", en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, núm. 16, verano, 2000, pp. 411-441.

<sup>72</sup> PARKER, Cristián *Otra lógica en América Latina: Religión popular y modernización capitalista*. Fondo de Cultura Económica, Santiago, 1993.

<sup>73</sup> En castellano en el original (N. del T.)

texto mexicano, Blancarte critica los intentos de retratar la historia mexicana "...como un estado de esquizofrenia (un pueblo católico con un régimen liberal y anticlerical) [...] Decir que el liberalismo mexicano era extraño a la realidad cultural de la nación es querer presentarlo como algo ajeno a nuestra historia y al catolicismo como algo intrínseco a nuestra cultura."<sup>74</sup> Aunque el punto de vista de Blancarte es acertado, ciertamente, a la vista de los intentos de México por crear una verdadera democracia, tiende a minimizar la profundidad del impacto del conflicto religioso.

Una salida para el callejón teórico en el que nos encontramos pudiera ser desechar las dicotomías de reduccionismo/idealismo y universalismo/relativismo, así como otras muchas que salpican las investigaciones sobre religión y revolución: secular/sagrado, modernidad/tradición, y religión/nación. Como dice Talal Asad, "el concepto de lo secular no puede establecerse sin la idea de religión."<sup>75</sup> Tomando en serio la religión y sus conexiones con la modernidad y el Estado-Nación, podríamos llegar a entender cómo impactó en la política revolucionaria del moderno Estado-Nación mexicano.

En todo caso, son debates fascinantes e importantes, y los historiadores de la religión tienen mucho que aportar. Sólo cuando se sumerjan en la contienda, armados con su conocimiento de la historia mexicana, podremos realmente comenzar a entender cómo la religión conformó la cultura popular mexicana durante la revolución, qué significaba la religión popular para el estado revolucionario, y si la religión dejó su marca en el más importante movimiento social de Latinoamérica.

---

<sup>74</sup> BLANCARTE, Édgard "Iglesia y Estado...", cit., pp. 49, 53.

<sup>75</sup> ASAD, Talal "Religion, Nation-State. Secularism", en VAN DER VEER, Peter y LEHMANN, Hartmut (eds.) *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*, Princeton University Press, Princeton, 1999, p. 192.