



La literatura de la Cristiada: una visión apocalíptica de la historia de México

por Ana María González Luna C.

Al derrumbamiento del orden social y político ocasionado por la Revolución mexicana de 1910 se aúna con la Guerra cristera (1926-1929 y 1934-1936) el desmoronamiento de la certeza del mundo religioso. Más allá del conflicto institucional entre Iglesia católica y Estado mexicano nacido de la revolución, plasmado en la Constitución de 1917 y llevado a su momento crítico durante la presidencia de Plutarco Elías Calles (1924-1928), el pueblo mexicano vive la supresión del culto en sus iglesias, manifestación concreta del choque entre ambas instituciones, como la amenaza de una hecatombe, el despojo de la protección religiosa, conocida y viva desde el periodo de la conquista y colonización. Esa tangible privación de un lugar comunitario, junto a la imposibilidad de expresión de ritos religiosos, alimenta una visión apocalíptica del mundo no ajena a la cultura mexicana.

Hay que tener presente que si por un lado el indígena vivió como destrucción y fin de su mundo la llegada del europeo, por el otro la mente europea colocó en el Nuevo Mundo sus aspiraciones apocalípticas. A partir del diario y las cartas de Cristóbal Colón, documentos en los que hace referencia a pasajes del Apocalipsis que describen el nuevo cielo y la nueva tierra, inicia una larga y compleja serie de asociaciones imaginativas de América con la promesa de la renovación histórica



apocalíptica (Parkinson Zamora 1994: 19). Se trataba, sobre todo en el siglo XVI, según Jacques Lafaye (1985: 298-300), de la asimilación de los fenómenos culturales americanos al patrimonio del Occidente mediterráneo. América era el territorio donde se podrían realizar las profecías del fin del mundo, la Tierra de Promisión, espacio elegido de una nueva era en el destino escatológico de la humanidad; los habitantes indígenas eran vistos como las tribus perdidas de Israel que habrían de reaparecer antes del Juicio final y que son descritas en el Apocalipsis (7: 4-9).

Esa herencia del catolicismo judeo-cristiano presente en la conciencia popular mexicana nos ayuda a explicar el carácter de cruzada medieval de la guerra cristera en la que se aplica el principio de revelación divina a la realidad social y política dando así mayor peso al elemento religioso respecto al político:

Es sorprendente que para encontrar fenómenos análogos de cierta amplitud en las sociedades occidentales no ibéricas haga falta remontarse al siglo XVIII: la revuelta de los *Chouans* en la Vendée (Francia), contra los revolucionarios deístas en el poder, es la última cruzada parecida a la rebelión cristera en el México de hace medio siglo. (Lafaye 1984: 9)

La aplicación de las normas sobre la disciplina de cultos contenida en la Constitución de 1917 – que implicaba la clausura de escuelas católicas y seminarios, la expulsión de sacerdotes extranjeros, la expropiación de iglesias, la prohibición de llevar sotana –, seguida de medidas tomadas por la Iglesia católica mexicana, como el boicot económico de productos estatales promovido por la Liga, que culminaron con la suspensión total del culto público, desencadenó una reacción violenta e inesperada: el levantamiento en armas de un pueblo profundamente religioso dispuesto a dar su vida para defender lo que consideraba fundamental, la defensa de una tradición ancestral, de un espacio sagrado que le era negado. Un espacio permanente representado por la ‘iglesia’ – donde se celebran los ritos – y por la tierra: espacio sagrado en donde se cumple el ciclo de la vida y la muerte (Eliade 2001: 8-12).

Esa guerra llamada Cristiada fue, según el historiador Jean Meyer, “una voz con resonancias épicas”. La iglesia optó por suspender el culto, el Estado respondió impidiendo distribuir los sacramentos. “Y el pueblo, separado de la raíz de la vida, se dio al sacramento global, el del sacrificio sangriento”. (Meyer 1999: 296) Por ello el momento histórico se transfigura en días sagrados, se vuelve al tiempo de la eternidad.

Solo 47 años después del levantamiento que dio inicio a esa guerra – llamada cristera o cristiada – se publicó el primer trabajo de investigación histórica (Meyer 1973) que rompió con un largo y significativo silencio mantenido tanto por el Estado como por la Iglesia católica, y ocupó el vacío dejado hasta entonces por la historiografía oficial. El mismo historiador francés explica ese silencio histórico como la voluntad de olvidar los horrores de esa guerra vivida como apocalipsis:



En la historia se levantan así, de cuando en cuando, grandes cruces, como las que el viejo México ponía en sus fronteras, donde se cruzan la continuidad y las rupturas que la renuevan o la desintegran. Como si fuera un apocalipsis en la historia. El pueblo católico pasó por la experiencia de la persecución; fue maltratado por su Estado, quien se hallaba descontento con él. El silencio de entonces, el silencio histórico ulterior, corresponde a la voluntad de olvidar los horrores de la historia. (Meyer 1999: 311)

En medio de dicho silencio la literatura cristera ha jugado un papel importante como fuente documental y como testimonio de la memoria individual y colectiva. Se trata de una literatura que ha construido su propia visión de la historia de México sobre las ruinas de la guerra, sobre los cadáveres de sus mártires, de sus víctimas y de sus verdugos; una visión que podríamos definir apocalíptica, no en el sentido reductivo de catástrofe o desastre, sino en el sentido religioso e histórico de revelación de un orden final, milenarista.

Si, como hemos dicho, la historia de la cristiada ha sido ignorada durante muchos años, la literatura de la cristiada ha sido negada, considerada un apartado más de la literatura de la revolución mexicana sin mayor valor estético.¹ Sin embargo, más allá del discutible valor estético, el indiscutible valor testimonial y documental de los textos que componen el corpus heterogéneo de dicha literatura – crónica, biografía, autobiografía, novela, memoria, cuento, corrido, teatro, testimonios orales – nos permite acercarnos a la Cristiada desde distintos puntos de vista.

Sin entender de razones políticas el cristero campesino, lejos de la ciudad y ajeno a argumentaciones teóricas de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa,² se alza en armas contra un gobierno que persigue la religión, que amenaza sus tradiciones y le quita un espacio vital:

-¡Ya!, ¡ya!, ¡ya!... ¡Párale! ¡Párale!... Yo de eso no entiendo; pero lo que sí te digo es que se hace muy cuesta arriba quedarse sin misa, sin confesión, sin bautizos, sin

¹ Considerada extensión de la Novela de la revolución mexicana, la literatura cristera había quedado relegada como género menor y de escaso valor literario. Sin embargo, en los últimos años la crítica literaria un tanto adormecida se ha despertado. Después de los trabajos de Alicia Olivera de Bonfil *La Literatura Cristera* (1970, reeditado en 1994) y de Guy Thiébaud (1997), *La contre-révolution mexicaine à travers sa littérature*, y algunos textos sobre novelas específicas realizados por estudiosos de la talla de José Luis Martínez y Wolfgang Vogt, entre 2002 y 2003 se publicaron dos monografías dedicadas a la novela de la Cristiada: Ángel Arias Urrutia, *Cruzados de novela: las novelas de la guerra cristera* y Álvaro Ruiz Abreu, *La cristera, una literatura negada*.

² La Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, organizada por el P. Bergöend en 1920, era inicialmente una asociación legal, de carácter cívico, que se proponía reconquistar la libertad religiosa por medios exclusivamente legales, que se puso en marcha en marzo de 1925 cuando comenzaron las agresiones más violentas a la Iglesia católica mexicana.



indulgencias, y lo peor de todo, sin padres que lo auxilién a uno a la hora de la muerte.

Y así estamos orita: las iglesias cerradas y los probes padrecitos escondidos.

¿Pos cómo ha de ser eso?

Ora dime: que nace un muchacho, ¿quién lo hace cristiano?; que tiene uno un difunto, ¿quién le echa los responsos?, que se ofrece un casamiento, ¿quién le echa la bendición a los novios? y que se llega la hora de entregar cuentas a Dios Nuestro Señor, hazme el favor de decirme, ¿quién lo ayuda a uno a salir de este atascadero? ¡Onde que el diablo no duerme!... (De Anda 2011: 115)

Es la respuesta de un rancharo de los Altos de Jalisco a su hijo cuando este intenta explicarle a su padre que esa guerra es cosa de hombres y no de Dios; que se trata en realidad de que “los padrecitos no quieren ajustarse a las leyes de la revolución” en la novela *Los Cristeros*, de J. Guadalupe de Anda.³

Muchos otros personajes que habitan la narrativa de la cristiada son la voz de una guerra vivida como cruzada. Emblemático, en este sentido, es el ejemplo del cristero Florencio Estrada de la novela *Rescoldo*:

– “Mi mujercita... Nos vamos a nuestra tierra” – dice Florencio Estrada mientras vivía con su familia en Estados Unidos. “Me dicen las cartas que nuestra religión va a ser muy perseguida. Están corriendo a los padrecitos a otros países, y uno a uno van cerrando los templos. Que ya es mala acción gritar a los cuatro vientos la fe católica...¿Quiénes más que los católicos, vamos, pues, a defender nuestra religión?”. (Estrada 1999: 45)

Las diferentes perspectivas que la novela de tema cristero ofrece delinean un cuadro complejo de la historia y la sociedad de esos años. Desde los autores partidarios de la rebelión que veían en el movimiento la legítima defensa del pueblo ante el violento ataque del gobierno ateo que atentaba contra el sentimiento religioso, y por ello su visión salvífica es metáfora de una visión apocalíptica que lleva al martirio, hasta los autores más críticos que intentan mantener una visión objetiva ante una guerra que se pudo haber evitado, en la cual los campesinos cristeros aparecen como las víctimas de un conflicto cuyo destino se jugó lejos del campo de batalla.

La dicotomía entre ciudad y campo como espacios de lucha, caracteriza el diario de Luis Rivero del Val, *Entre las patas de los caballos*. Título que anuncia una visión desoladora: una guerra que se ha llevado entre las patas de los caballos “a los más dispares sectores sociales y aspectos culturales de México” (Blanco 1983: 105). Porque

³ Dicha novela fue considerada por Alberto Moravia una de las mejores novelas mexicanas, según testimonio de Hugo Gutiérrez Vega, contado por Ignacio Arriola y mencionado en la introducción de Jose María Muriá a esta última edición (De Anda 2011:28).



mientras en la ciudad se luchaba con la ideas, se tomaban decisiones y se daban órdenes, en el campo se libraba la batalla y los campesinos se jugaban la vida.

– ¿Qué tienen que ver las ideas con esto? – replicó el Charrín –. Es cosa de hechos. Es el choque contra la realidad brutal, el asesinato, la violación. Es el pueblo que sufre y está en las mismas condiciones de miseria de ayer; sin fe en las promesas de los revolucionarios; con sed de justicia. Hemos levantado una bandera limpia y la hemos de hacer triunfar, tope donde tope. (Rivero del Val 1989: 264)

Como testigo de una “cruenta persecución religiosa”, el autor tiene la intención de cooperar a decir la verdad sobre “la epopeya con los nombres de sus héroes” (Rivero del Val 1989: 14), sobre una guerra santa que combatieron los católicos contra los bolcheviques, los cristeros contra los callistas; una guerra justa legitimada por la Iglesia de Roma con la encíclica del Papa Pio XI, *Iniquis Afflictisque* de noviembre de 1926. Un diario escrito al calor de la lucha que documenta su propia transformación condicionada por el desengaño que implicó descubrir y vivir las diferencias entre los ideales de los jefes de la Liga para la Defensa de la Libertad Religiosa que desde la ciudad daban órdenes, divulgaban documentos, y la cruda realidad de los campesinos que se levantan en armas “como único medio de salvar la vida”.

La clandestinidad en la cual se leían la mayor parte de los textos cristeros favoreció una lectura transgresiva que los transformaba en textos sagrados que desafiaban la vigilancia y la ley, y en los cuales los lectores buscaban el relato que la historia oficial les negaba.

Por otro lado, la fuerza evocadora y dramática de las imágenes con las cuales la literatura representa un acontecimiento histórico nos acerca a la interpretación que configura un pasado reciente como guerra santa; una cruzada que se ajusta a la estética del oxímoron y del contrasentido que los cristeros desencadenan con su lucha (Ruiz Abreu 2003).

Un lenguaje subjetivo que pretende ser literario, característico de los textos que nos ocupan, se mezcla a un lenguaje religioso y rural, voz de los cristeros, reflejo de la visión que los combatientes tenían de esa guerra, considerada cruzada en defensa de la religión. Así, los caídos en la batalla en la literatura se transforman inmediatamente en mártires, que forman parte de un martirio colectivo. Ese claro deseo de sacrificio total es vivido como una gracia y como el medio de hacer que avance la salvación de México; a fin de cuentas se busca una muerte que dé dignidad.⁴ En esta estructura narrativa de oposiciones continuas, que podríamos llamar apocalíptica, los enemigos de la religión católica son identificados con los masones, los judíos, los ateos e incluso son vistos como encarnación del anticristo.

⁴ Son numerosos los testimonios orales que recoge Jean Meyer sobre la búsqueda y el anhelo por el martirio (Meyer 1999: 319-327)



En la literatura el soldado cristero es un cruzado, que lleva su sombrero de petate adornado con una cruz y levanta una bandera mexicana que substituye el águila con la imagen de la Virgen de Guadalupe, símbolo indiscutible de identidad nacional. Así, para el cristero participar en la guerra era “la prueba de la predilección que sentían por este país la Virgen de Guadalupe y Cristo Rey” (Meyer 1971: III, 303). El epíteto de cruzado nos remite a un tiempo en el que la sociedad regresa al caos, al sueño de un cristianismo perfecto característico de la Edad Media, aunque estudiosos como Meyer prefieren hablar de *imitatio Christi* colectiva (1999: 331). En este sentido la Cristiada se enlaza, en una rara mezcla de concepciones de lo divino en la mitología cristiana y azteca, al siglo XVI, justo al periodo de la evangelización en que los misioneros hallaron un terreno fértil donde construir su utopía, una tierra de promisión (Lafaye 1984: 9; Ruiz Abreu 2003: 35-40; Parkinson 1994: 18-21).

En efecto, varios de los autores de la novela cristera – de ayer y de hoy, desde Fernando Robles hasta José Revueltas – consideran que detrás de la Cristiada se esconde la necesidad mexicana de una cruzada, de un sacrificio que resucite el azteca. Un regreso a la época prehispánica por la evocación del sacrificio humano de la cultura azteca, en la exigencia de sangre por parte de los dioses. Así presenta la persecución religiosa Fernando Robles en su biografía histórica de León Toral *El santo que asesinó*, como un regreso a la historia precolombina, ya que evoca la tendencia de los aztecas hacia el sacrificio de seres humanos, la necesidad de sangre que exigía el dios Huitzilopochtli. El autor subraya la vocación de los mexicanos por el martirio cuando se ataca su religión, sus santos y su iglesia, y con ello justifica como estallido natural el levantamiento cristero (Ruiz Abreu 2003: 96). Por el contrario, otros escritores, como José Revueltas, ven en esta necesidad del sacrificio ritual la legitimación del pueblo que busca su propia identidad en su pasado indígena.

Dentro de la visión histórica de esta narrativa encontramos autores – desde el mismo Robles que acabamos de mencionar, así como Joaquín Blanco Gil, teórico dirigente de la Liga, y Jorge Gram autor de *Héctor* (1953), *Jahel* (1955) y *La trinchera sagrada* 1948) – que consideran que el mexicano ha sido y podrá seguir siendo humanizado y salvado sólo por la religión católica traída por los españoles y sin la cual volvería “al salvajismo inhumano que conoció Hernán Cortés” (Ruiz Abreu 2003: 98). Para dichos autores, lo que es México como cultura, creencias y sociedad se debe a la Iglesia católica, que desde la conquista espiritual introdujo en esas tierras la semilla del desarrollo, la salvación.

En cierto sentido la novela cristera puede verse, formalmente – según Ruiz Abreu –, como parte del relato hagiográfico, basado en acontecimientos de orden sobrenatural – profecías, muerte sacrificial, visiones, milagros –, que recurre a la demostración de que el protagonista ha triunfado en su proceso de santificación mediante la constatación de prodigios. La protagonista central de la novela *Pensativa* de Goytortúa Santos es un ejemplo de esa santificación popular que además transforma al mártir en héroe nacional: “Aquella tenía una belleza mística, santa. Era



Juana de Arco,⁵ era la defensora de la Patria y de la fe, la enviada de Dios para vencer a los perseguidores de la libertad de conciencia.” (2012: 88) Personaje femenino que encarna el impulso creador y regenerativo de salvación que contrasta con la fuerza destructiva de la guerra llevada a cabo por los hombres.

Los prodigios y los milagros de los cristeros se evidencian en la novela *Héctor* de Jorge Gram, en la que todos los habitantes de la región son soldados de un ejército de salvación,

cada mujer una avanzada, cada niño un espía, cada peñasco una trinchera, cada cabaña un campamento, cada combate un triunfo, cada grito un *Te Deum*, cada oración un fuego, cada torre una fortaleza, cada sacerdote Josué, ¡cada católico... un hombre”. (Gram 1953: 270)

Asimismo, esta escritura literaria forma parte de la memoria colectiva popular, en la que la cristianización y el proceso de consolidación de la Iglesia católica como institución han jugado un papel determinante desde la época medieval. El culto cristiano, a través de la conmemoración de sus mártires y santos ha logrado conservar su versión sobre el pasado e imponerse, de esta manera, como ideología dominante. La incorporación de los santos en el memorial católico, como una manera de conservar y apropiarse de la memoria colectiva, se expande sobre todo en el campo de la religiosidad popular. Con la muerte de los mártires cristaliza la memoria de los cristianos en torno a sus recuerdos (Le Goff 1991: 149-154). Y la Cristiada regaló muchos mártires a la tradición religiosa popular mexicana, muchos de los cuales se han mantenido en la memoria popular con la fuerza de la tradición oral (Vázquez Parada 2001: 48).⁶

En las páginas de la literatura cristera corre un mesianismo que nos remite a los siglos XV y XVI, al catolicismo ibérico que en tierra americana entra en contacto con el sincretismo de las religiones indígenas, analizado por Jacques Lafaye (1984). En este caso la cruzada de salvación que fue la Cristiada es entendida como un mesianismo político característico del mundo latinoamericano que encuentra explicación tanto en el peso de la tradición como en la pervivencia del pasado ibérico en las sociedades y mentalidades actuales. Esto nos lleva a rebasar la lectura que ve sólo en el elemento indígena, en la tradición popular y la profunda religiosidad de origen prehispánico el motivo de la reacción de los cristeros. Tesis que en parte coincide con el nacionalismo post-revolucionario, que comenzaba a construirse precisamente en los años inmediatamente precedentes al conflicto cristero, cuya interpretación de la historia

⁵También el personaje Consuelo de la novela *Héctor* de Jorge Gram es representado como una Juana de Arco.

⁶ Algunos de estos mártires han sido reconocidos oficialmente por la Iglesia católica en 1992 con la beatificación de 24 mártires cristeros – 21 sacerdotes y 3 laicos –, que murieron no como combatientes, según dice el breve que en la ocasión leyó el Papa Juan Pablo II.



nacional niega el pasado colonial, borra la huella ibérica para fundar en el pasado indígena la identidad nacional. Esto implica una contradicción histórica en cuanto esta reivindicación y afirmación de identidad se realiza acudiendo a los principios liberales, nacionalistas y progresistas que México ha aprendido de la nación colonizadora.

El sustrato religioso ibérico aunado a una situación de desequilibrio socio-económico explica el mesianismo de los movimientos revolucionarios latinoamericanos; porque la conciencia del pueblo, impregnada del mensaje cristiano de salvación, está íntimamente relacionada con la tradición y la pervivencia del pasado español. Por eso Lafaye considera que,

El movimiento cristero tomó el cariz de una cruzada al estilo medieval europeo. [...] No pretendo negar el significado de revuelta social, contra la opresión económica, que aparece a todas luces en las jacqueries del medioevo europeo; pero sí me inclino a pensar que el ingrediente religioso-mesiánico es importante, y todavía hoy, donde falta suele fallar el impulso inicial. (1984: 17)

Todo esto explica que también la guerra de Independencia haya sido vivida e interpretada como guerra santa, que algunos de sus dirigentes hayan sido seguidos como auténticos líderes mesiánicos, como José María Morelos, cura, párroco de zona rural, hijo del pueblo, salvador espiritual que se convierte en mártir de la causa patria (Lafaye 1984: 21-22). El binomio patria-religión vivido como una única realidad indisoluble, presente tanto en la lucha de independencia como en la cristiada, hunde sus raíces en el cristianismo ibérico que llegó a Nueva España donde tuvo lugar el encuentro de dos sincretismos religiosos: el español – con elementos judíos, cristianos e islámicos – y el indígena que configuraron el catolicismo novohispano.

Ya en el periodo revolucionario el pueblo había visto las acciones de los revolucionarios llegados del norte que promulgaban una política laica y progresista como contrarias a la Iglesia católica y por tanto como un sacrilegio, el anuncio de un apocalipsis. Hechos narrados en las novelas de Mariano Azuela y Martín Luis Guzmán, que el pueblo reviste de milagros y les da un sentido sagrado; en la imaginación popular los que quemaban santos y profanaban las iglesias recibían un castigo divino, 'desde arriba'. En esta misma línea poco después el cristero ve la persecución religiosa de 1926 como un designio sobrenatural que nada tiene que ver con la política del gobierno de Calles. Este, a su vez, es visto no como personaje histórico sino como el anticristo, "el diablo de Guaymas", el demonio responsable del retorno al caos, al mundo profano; mito, leyenda negra.

Cuando el Estado vive la modernización universal y razona en términos de centralismo y aculturación, cuando busca su camino mexicano entre los modelos sociales, fascista y democrático, las muchedumbres rurales lo ven bajo el aspecto del tirano, Antíoco o Herodes, bajo el aspecto del Anticristo, del propio demonio



cuyo reino se manifiesta por el caos sin ley, los tormentos, la masacre". (Meyer 1999: 299)

Los signos del anticristo los encuentran en el 'mal gobierno', en la guerra civil de 1923 y 1924, en la sequía, en el diluvio de la primavera de 1926. Una cosmovisión campesina que interpreta los signos naturales como protección divina o como conjura contra ellos – y, por tanto, a favor del gobierno amigo del demonio –, es descrita con la característica sobriedad rural en la lograda novela *Rescoldo* de Antonio Estrada. "Malditos alacranes, y también malditos vinagrillos y víboras... Se ponen del lado del gobierno, como si no lo conocieran" – dice un soldado cristero cuando le picó un alacrán a un muchachito de 14 años (Estrada 1999: 92). "A las pocas horas, parecía que los aguaceros no querían dejarnos ir [...] Es la sierra que no quiere dejarnos ir – repuso el Jabalín. Ahora oigan a los lobos cómo también nos están llorando" (1999: 198, 201). La descripción de destrucción, plagas, desastre, cataclismo representa la visión metafórica de la auténtica participación de Dios en el tiempo actual.

En medio de estos elementos adversos – la sequía, el frío, el hambre, el miedo y la muerte, el canto y el lamento –, se hace patente la religiosidad de un pueblo campesino que se siente doblemente traicionado: por el gobierno y por el clero mismo que firmó los arreglos de 1929 (*Modus vivendi*); se reafirma la fidelidad a un juramento dado al principio del levantamiento: "Mire, señor cura: en esta sierra acostumbramos cumplir la palabra empeñada a cualquier hombre. Cuánto menos nos vamos a rajar con Dios...". Un juramento que, además, está legitimado por la misma Iglesia de Roma: "Nuestro mismo Santo Padre dijo por las claras que esta rebelión es justa; y que a más, nos mandaba indulgencias por montones a los que muriéramos por la causa" (Estrada 1999: 71).⁷ Nos encontramos, pues, ante la fidelidad a las propias creencias ancestrales y la convicción de ganar la salvación, motivos que llevan a estos campesinos de la sierra de Durango a seguir luchando hasta el final, con la esperanza de ser "Brasas de rescoldo cristero... Que aunque sea nosotros guardemos la lumbrita bajo las cenizas. [...] para que de vuelta se prenda la Cristiada en todo México... Que sea una lumbradona bonita, bonita".

Algo parecido encontramos en Cornelio, personaje de la novela *Pensativa* de Goytortúa Santos, jefe cristero que no acata la decisión de los arreglos y con sus soldados forma el grupo de los 'puros' que se retira a vivir aislado y escondido en la sierra:

[...] ya no hay fe en México. El clero es el primero en dar ejemplo de sumisión a los herejes. Los sacerdotes se han olvidado de los Libros Sagrados y los obispos han afirmado la paz con los amorreos.

⁷ Florencio Estrada se refiere seguramente a la frase "una vez agotados los medios pacíficos se podría disponer de la fuerza para defender nuestros derechos cristianos", de la Encíclica *Iniquis Afflictisque* de Pio XI, del 18 de noviembre de 1926.



Ese es el nombre de una tribu que aparece en la Biblia, ¿no? – pregunté, confuso por mi ignorancia.

Los amorreos y los cananeos ocupaban la tierra de promisión – continuó Cornelio, exaltándose –. Eran paganos, enemigos de la verdad y usurpaban el sitio que correspondía a Israel. El Señor se los entregó a José y todos fueron pasados a cuchillo. (Goytortúa Santos 2001: 71)

Sin embargo, en este caso el personaje le sirve al autor para criticar y condenar el odio y el rencor de quien sueña con la venganza, se aparta para seguir alimentando su rencor y su sed de sangre.

En la Cristiada en realidad se enfrentan dos visiones distintas del mundo determinadas por la historia, por un pasado colonial y por la experiencia de las luchas continuas del siglo XIX. Una dicotomía transformada en recurso narrativo eficaz en novelas como *Pensativa* de Goytortúa, en la que el narrador protagonista, recién llegado de la capital, choca con el fanatismo religioso del pueblo donde nació y creció, visto y vivido como barbarie del campo, opuesta a la posibilidad de civilización que ofrece la ciudad; o en *Los Cristeros* de J. Guadalupe de Anda en la que los dos hermanos Policarpo y Felipe Bermúdez representan las dos caras del conflicto y de la realidad mexicana. Este último participa en la guerra cristera del lado gobiernista después de que su hermano fuera asesinado por orden de un sacerdote, mismo que simboliza al diablo que con su astucia y su sotana estimula la ingenua credulidad de los campesinos con promesas ultraterrenas que los llevan a la muerte (De Anda 2011).

El 31 de julio de 1926, fecha que se reproduce innumerables veces en los textos como momento crucial, día en que el tiempo se paraliza, los templos cierran, las campanas dejan de sonar. Todo esto es interpretado como signo de un presagio, en medio de un ambiente de fervor colectivo, como lo testimonia el dramático relato de Josefina Arellano incluido en la obra de Meyer:

Pero aquel día ya no había alegría, ya no había tranquilidad, el sentir era algo extraño, todos los ánimos exaltados, exclamaciones de dolor. ¡Válgame Dios! ¿Qué nos iba a suceder? Seguro el fin del mundo, decían otros y otros terceros no saben qué es, son nuestro pecados, a lo cual todos afirmativamente decían: eso es y nada más, y se veían por todas las calles como enjambre cuando presiente la lluvia.

La descripción continúa con mayor dramatismo, introduciendo evidentes imágenes apocalípticas:

Terminada la misa se dio como despedida la bendición con el Santísimo Sacramento, quedando todo a oscuras. ¡Dios mío! ¿Cómo describir esa tremenda hora? Se crispan mis nervios y mi mano tiembla al escribir lo que se veía, lo que se oía. Acababa de retirarse el padre de sus hijos, éramos huérfanos... quedó aquel santo lugar hecho un mar de lágrimas en medio de tinieblas salía la gente...



repercutiendo en las bóvedas todos los ayes de dolor que salían de todas las bocas... al salir en medio de tanta confusión tenía miedo porque gente como dondequiera hay extremosa gritaba "el diablo, el diablo"... (Meyer 1973: I, 97)

La esperanza de la persecución apocalíptica es muy vieja puesto que desde 1810 Estado e Iglesia han chocado varias veces, sin violencia por lo general, pero lo bastante para mantener a los pueblos alerta. En el siglo XIX esa oposición se concretiza en la lucha constante entre liberales y conservadores que culmina con la Guerra de Reforma (1857-1861). Después de la aparente calma del Porfiriato, con la Revolución de 1910 el ejército del norte triunfador trae consigo la idea de progreso que implicaba necesariamente un estado laico que limitaba el poder de la Iglesia. En 1926 al grito de ¡Viva Cristo Rey! se inicia una guerra vivida por el pueblo como santa, una lucha entre Dios y el ejército callista, símbolo del demonio. Una guerra interpretada, por sus testigos y por los autores de las novelas que hemos mencionado anteriormente, como regreso al caos, destrucción y devastación provocada por el enemigo de la religión y, por tanto, de la patria, pero también como revelación, como ocasión privilegiada de sacrificio salvífico, de martirio. Los cristeros, como hemos visto, suelen ser representados, en las novelas de autores como Robles y Gram, partidarios y defensores de la guerra cristera, como soldados que matan para alimentar con sangre su fidelidad a Cristo, para liberar a la nación del liberalismo ateo. En este sentido, la excepcional participación social en la Cristiada – vivida en el occidente de México y que cubre todas las clases rurales con excepción de los hacendados y los agraristas, en la que encontramos ancianos, niños, mujeres e indios –, recuerda la lucha de independencia de 1810, un movimiento en el que se mezclaban motivos locales y nacionales.

Otro punto de vista presente en la literatura cristera es el que ve en la religión católica la causa del retraso del pueblo mexicano. La eliminación del mayor obstáculo al progreso era necesaria para la realización del proyecto revolucionario, visión histórica que en esta ocasión no ha sido objeto directo de estudio en cuanto no presenta los elementos característicos de una literatura de tema apocalíptico.

A lo largo de este trabajo he tratado de subrayar los elementos apocalípticos de la novela cristera, se trata de textos que brotan de un contexto histórico en el que están insertados y que describen metafóricamente. Dichos elementos apuntan a una visión histórica de la Cristiada de tipo apocalíptico en la que el martirio es presentado como destino preferible a la apostasía, como anhelo de salvación. Asimismo, encontramos en dicha literatura un dualismo moral encarnado en opuestos metafóricos del Cristo y del Anticristo; es palpable la tensión constante entre elementos opuestos que conviven necesariamente, sin la cual no tendríamos literatura apocalíptica, sino fantasía (Parkinson 1994: 5). El soldado cristero, cruzado de esta guerra santa del siglo XX, lucha con el demonio encarnado en el presidente Calles y en su ejército. No se trata de una simple visión pesimista de condena sino de una visión más compleja del fin del mundo en la que el pueblo hace manifiesta la herencia de un sentido de significación escatológica de su destino nacional.



BIBLIOGRAFÍA

Arias Urrutia A., 2002, "Cruzados de novelas: las novelas de la guerra cristera", en *Anejos de RILCE*, n. 41, Ediciones de la Universidad de Navarra (Eunsa), Navarra.

Eliade M., 2001, *El mito del eterno retorno*, Emecé, Buenos Aires.

Lafaye J., [1977] 1985, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, Fondo de Cultura Económica, México.

Lafaye J., 1984, *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, Fondo de Cultura Económica, México.

Le Goff J., 1991, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Paidós, Biblioteca Básica n. 51, Barcelona.

Meyer J., 1973-4, *La Cristiada*, 3 vols, Siglo XXI, México.

Meyer J., 1999, *La Cristiada*, Clío, México.

Thiébaud G., 1997, *La contre-révolution mexicaine à travers sa littérature*, L'Harmattan, Paris.

Parkinson Zamora L., 1994, *Narrar el apocalipsis. La visión histórica en la literatura estadounidense y latinoamericana contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, México.

Ruiz Abreu A., 2003, *La cristera, una literatura negada (1928-1992)*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

Vázquez Parada L.C., 2001, *Testimonios sobre la Revolución cristera: hacia una hermenéutica de la conciencia histórica*, Universidad de Guadalajara, Colegio de Jalisco, Guadalajara.

Ana María González Luna C. es investigadora de lengua y traducción española en la Universidad de Milán-Bicocca; profesora de lingüística hispanoamericana y de lengua y cultura española. Se ocupa de las relaciones entre literatura e historia en México; historia del pensamiento mexicano e hispanoamericano en los siglos XIX y XX; historia de la política lingüística; relaciones literarias y culturales entre México e Italia. Ha publicado recientemente *Una amistad sin sombras. Correspondencia entre Manuel Gómez Morin y Efraín González Luna, Milano* e *Il Messico. Momenti e figure di un incontro a distanza dal Rinascimento alla Globalizzazione*.

anamaria.gonzalez@unimib.it