

Igreja em chamas: A interpretação de Jean Meyer da Rebelião Cristera e a Igreja dividida. México 1926-1970

Caio Pedrosa da Silva¹

Resumo:

Rebelião Cristera (1926-1929) é o nome que recebeu a guerra em que camponeses e organizações católicas lutaram contra as posições anticlericais do estado mexicano. Atentando para a historiografia mais recente e utilizando um texto literário escrito a respeito dessa guerra – a novela *Héctor* de Jorge Gram –, o presente artigo tem como objetivo analisar a bastante difundida interpretação de Jean Meyer a respeito desse evento e questionar sua visão homogeneizadora dos grupos que dela participaram.

Palavras-Chave: Rebelião Cristera – Historiografia Mexicanista – Literatura Mexicana.

Abstract:

Cristero Rebellion (1926-1929) is the name by which it became known the war in which peasants and catholic organizations fought against the anticlerical positions of the Mexican state. Taking the latest historiography and a literary text written about this war – the novel *Héctor* by Jorge Gram – into account, this article aims to analyze the widespread interpretation of Jean Meyer about this event and to question its homogenizing vision of the groups that participated in war.

Keywords: Cristero Rebellion – Mexicanist Historiography – Mexican Literature.

¹ Mestre em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

Apresentação

O presente texto é resultado das pesquisas que venho desenvolvendo nos últimos anos em torno do tema da Rebelião Cristera². Pretendo apresentar aqui a importante interpretação de Jean Meyer a respeito da Cristera escrita na década de 1970, tendo em vista como esse autor narra o evento ao jogar luz e sombra sobre personagens (MEYER, 1988). Nesse trabalho, Meyer funda uma interpretação do conflito, que, apesar de muito criticada, permanece influente até hoje.³ Nesse sentido, pretendo apontar como pesquisas recentes, ao pensarem a Cristera em outro momento e com outro enfoque, interpretaram de maneira diferente esse evento histórico e chegaram a diferentes conclusões, especialmente no que se refere ao grupo católico que participa da guerra. Por fim, pretendo apresentar, de maneira breve, a leitura de um texto literário, *Héctor*, de Jorge Gram (GRAM, 1966), escrito logo após o fim da guerra e que aponta para a problemática da disputa entre diferentes projetos católicos no período da Cristera. No entanto, antes de passar à análise da historiografia, farei uma introdução ao tema, que, embora possa parecer uma novidade ao leitor brasileiro, recebeu diversos trabalhos nos últimos anos. Nessa introdução, deter-me-ei em alguns dos desafios políticos colocados no período posterior à Revolução Mexicana de forma a deixar mais clara a discussão posterior.

Introdução

Apesar de pouco debatida no Brasil, a Rebelião Cristera – também conhecida como *Cristiada* – foi um dos principais momentos de contestação

² Para um maior aprofundamento das ideias aqui apresentadas, ver a dissertação defendida em julho de 2009. PEDROSA DA SILVA, Caio. *Soldados de Cristo Rey: representações da Cristera entre a historiografia e a literatura (México, 1930-2000)*. Dissertação de Mestrado. Unicamp: Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, 2009.

³ Em um trabalho a respeito das narrativas cristeras publicado em 2006, Avitia Hernandez usa como base historiográfica trabalho de Meyer (*La Cristiada*), pouco citando trabalhos mais recentes que criticam as suas teses fundamentais de (AVITIA HERNÁNDEZ, 2006).

do regime instituído no México em fins da década de 1910. De 1926 até 1929, católicos de diversas partes do país levantaram-se contra o Estado Mexicano, colocando-se contra a aplicação dos artigos Constituição de 1917 que limitavam a inserção da Igreja católica e de seus membros no espaço público. Dessa forma, a Cristera está relacionada aos desdobramentos da Revolução Mexicana, iniciada em 1910.

O Estado mexicano nascido das sangrentas disputas entre grupos revolucionários teve na laicidade, ou seja, na mínima influência da religião em assuntos políticos, um de seus pilares constituidores. De certa forma, a explosão da Revolução Mexicana (1910) fez renascer os impulsos anticlericais radicais que, apesar de muito presentes no Dezenove mexicano⁴, ficaram de certa forma silenciados durante o porfiriato (1876-1911), pelo menos no que se refere às suas consequências mais violentas.

O pensamento laicizante e um anticlericalismo renovado, presentes nas ideias de diversos, mas não de todos os grupos revolucionários,⁵ lograram que na Carta de 1917 fossem incluídos artigos que buscavam restringir a participação religiosa no espaço público daquele país.⁶

No entanto, os dois primeiros governos constitucionais, os de Venustiano Carranza (1917-1920) e Álvaro Obregón (1920-1924), não

⁴ Se utilizarmos um foco menos próximo em nossa câmera, captaremos momentos anteriores da história do México nos quais grupos católicos e grupos anticlericais se posicionaram em diferentes lados do campo de batalha. Um marco importante é a chamada Reforma Liberal iniciada em 1854, que foi o ponto de partida do predomínio das ideias liberais na política mexicana. Os liberais, sob a liderança de Benito Juárez, que defendiam uma modernização do Estado mexicano, buscavam quebrar os laços que o país mantinha com seu passado colonial, cujo grande símbolo era a Igreja católica. Desse modo, a Constituição liberal de 1857, resultado das lutas ocorridas a partir de 1854, estabeleceu pela primeira vez na história do México a separação entre Estado e Igreja, e iniciou o processo de laicização do Estado e da vida pública mexicana.

⁵ O exército zapatista, por exemplo, é conhecido por aliar a religião a sua busca pela justiça no campo. Durante a presidência de Francisco Madero (1911-1913), é fundado o Partido Católico Nacional (PCN), que obteve um bom resultado nas eleições de 1912, conseguindo cargos importantes nas regiões Centro e Oeste. Em Jalisco e Zacatecas, o partido conseguiu não só eleger governadores como também dominar o legislativo.

⁶ Os artigos da Constituição de 1917 considerados anticlericais são: o terceiro artigo, no qual não se permitia a instrução religiosa e o estabelecimento de ordens

legislaram a respeito dos artigos anticlericais, evitando afrontar diretamente os católicos em um momento e, que era preciso pacificar o país, já que grupos armados permaneciam levantados. Obregón manteve uma posição ambígua em relação à Igreja: havia sido um notório perseguidor de padres durante as campanhas revolucionárias, mas em outras situações defendeu membros do clero perseguidos e posteriormente casou-se na Igreja, causando comoção nos setores mais anticlericais (MEYER, 1988, v. 2, p. 68). Esse período também foi marcado pela reorganização dos católicos citadinos que agora tinham a os artigos anticlericais da Constituição de 1917 como um de seus principais inimigos.

Se muitos católicos já viam nas ações de Obregón indícios de perseguição religiosa, o sentimento se fortaleceu com a ascensão de Plutarco Elias Calles ao governo mexicano em 1924. Um dos flancos abertos pelo governo Calles foi o apoio ao chamado cisma, quando foi fundada a Igreja Católica Apostólica Mexicana. Tratava-se de uma igreja que substituía a católica, uma igreja nacional, subordinada ao Estado Mexicano. Diante das hostilidades do Estado, a Igreja usou de protestos formais e tentativas de negociação. Em 1924 é fundada a LNDLR (Liga Nacional para la Defensa de la Libertad Religiosa), órgão essencialmente urbano criado para organizar os movimentos de defesa dos interesses dos católicos. Declarações de Calles e bispos esquentam os ânimos, até que o presidente, através do decreto de 2 de julho de 1926, reforma o Código Penal. Esse novo Código Penal, embasado na Constituição, tipificava os crimes religiosos: padres e clérigos que criticassem as leis ou o governo teriam de um a cinco anos de prisão; atos religiosos celebrados fora das igrejas seriam punidos; ficava proibido o uso de roupa ou qualquer material que identificasse seu portador como membro da Igreja; ficava proibida também a educação confessional. Em 24 de julho de 1926 o Comitê dos bispos mexicanos respondeu com a

monásticas; o artigo de número 5, ao não permitir ao cidadão mexicano recusar a sua liberdade individual, e proibir também o estabelecimento de ordens monásticas; no artigo 24 a Constituição afirma a liberdade de culto, mas restringe a sua realização a espaços privados e sob vigilância de autoridades federais, de forma que estaria a cargo dos estados da nação limitar o número de sacerdotes; e o artigo 130 vetava a toda autoridade religiosa comentar qualquer fato político.

decisão de suspender o culto católico nas igrejas do país, o que ocasionou o início de levantes armados em algumas regiões do México.

O embate armado, apesar de não apoiado – mas tampouco condenado – oficialmente pela Igreja, que insiste em tentativas de negociação com o Estado, recebe incentivos de bispos e sacerdotes, que conclamam o povo à guerra. A Liga é então encarregada de organizar as comunidades camponesas nos enfrentamentos; porém, em parte por ser um órgão majoritariamente urbano, ela não consegue seguir sua missão.

Em 1929, já durante a presidência de Emilio Portes Gil – na qual Calles ainda era figura poderosa –, diante do impasse gerado pela guerra, a Igreja católica e o governo federal, depois de longas negociações mediadas pelo embaixador norte-americano Dwight Whitney Morrow, assinaram os chamados *arreglos*, os acordos que restabeleceram o culto nas Igrejas mexicanas e levaram a um progressivo fim à guerra. No entanto, muitos cristeros não se desarmaram e acabaram posteriormente se envolvendo em algumas escaramuças. Logo três anos depois do acordo, tem início a segunda Cristiada, um movimento mais difuso que teve como um de seus principais inimigos o programa de educação laicizante que realizava o governo federal. A *Segunda*, como também ficou conhecida, atraiu um número menor de revoltosos e manteve afastado tanto a hierarquia eclesiástica como homens poderosos do campo. Contudo, nesse segundo momento o Estado Mexicano também era outro: mais centralizado depois de anos de instabilidade política, conseguiu evitar que as batalhas ganhassem espaço nos corações e mentes da população mexicana. Além disso, a intensificação da divisão de terras durante o governo de Lázaro Cárdenas (1934-1940) ganha simpatia de diversos camponeses que assim abandonam a luta.

Geralmente pensada como o último suspiro das forças conservadoras, uma espécie de Vendéia mexicana, a Cristera trouxe à tona uma série de personagens que desde o fim das guerras revolucionárias estavam em um relativo silêncio. O conflito entre camponeses católicos (*os cristeros*) e soldados federais envolveu ainda camponeses beneficiados pela reforma agrária, conhecidos como agraristas, que apoiaram o governo.

Dessa forma, além da questão religiosa, entra no denominador da guerra o problema agrário, cuja importância na Cristera gera debates na historiografia.⁷ Embora a maior parte dos exércitos cristeros fosse formada por camponeses, a movimentação armada ocorreu também nas cidades, onde as organizações católicas parecem ter tido um grande papel. O peso de camponeses e cidadãos na guerra é também questão polêmica na historiografia, que ora lança luz sobre um grupo, ora sobre outro. A hierarquia da Igreja católica, como já dissemos, lidou com a guerra de maneira ambígua, não apoiando nem condenando explicitamente os rebeldes, ao passo que alguns padres e bispos incentivaram ou participaram da guerra. Apesar de ter ressoado em todo território mexicano, os embates aconteceram principalmente nas regiões Central e Noroeste do México com destaque para os estados de Jalisco, Michoacán, Durango, Guerrero, Colima, Nayarit e Zacatecas.

Historiografia e a interpretação de Meyer da rebelião Cristera

Podemos dividir a historiografia a respeito da Revolução Mexicana em três diferentes momentos.⁸ O primeiro, consolidado na década de 1950, apresenta uma “imagem mítica” da Revolução. Ligada aos interesses do Estado mexicano, forneceria legitimação ao regime comandado pelo PRI (Partido Revolucionário Institucional).⁹ Dentro dessa interpretação, a Cristera não passa de mais um conflito no caminho da vitoriosa revolução. A segunda vertente historiográfica, nascida no final da década de 1960 e que adquiriu grande força na década seguinte, é a que, seguindo os

⁷ Sobre o papel dos agraristas na guerra ver: BOYER, 1998; SALMERON CASTRO, 1995.

⁸ Essa organização da historiografia em três momentos pode ser encontrada de maneiras diferentes em diversos autores. A divisão que aqui citamos é em muito semelhante à elaborada por Gustavo Guevara. GUEVARA, 2005.

⁹ O Partido Revolucionário foi criado por Calles em 1929, quando já não era presidente, mas ainda era uma figura central na política mexicana. Primeiramente chamado Partido Nacional Revolucionário (PNR), o presidente Lázaro Cárdenas rebatizou o partido como *Partido de la Revolución Mexicana* (PRM). Em 1946 recebeu o nome que carrega até hoje *Partido Revolucionário Institucional* (PRI).

preceitos da historiografia acadêmica, se afastou do alinhamento ao Estado mexicano e se dedicou ao trabalho com variadas fontes, tanto as revolucionárias como as consideradas “contra-revolucionárias”. Podemos dizer que essa vertente está na esteira da crise de legitimidade passada por um Estado que se afirmava filho e continuador do processo revolucionário. Nesse período a Cristera surge como um assunto interessante ao historiador, já que aqueles grupos católicos questionaram as diretrizes do recém criado Partido Revolucionário Nacional (PRN), que posteriormente mudaria de nome para PRI. O terceiro momento historiográfico, gestado na década de 1980 e que continua com força na seguinte, se define pelo aprofundamento da crítica das leituras que enaltecem os feitos da Revolução. Dessa forma, há um questionamento da Revolução Mexicana como uma ruptura popular, agrária, progressista, igualitária e nacionalista, até então características colocadas em xeque no que se referia à formação do Estado mexicano a partir da Constituição de 1917 e não ao processo desencadeado a partir de 1910.¹⁰ A variedade de visões, o questionamento dos paradigmas colocados anteriormente, a ausência de um ponto de vista paradigmático novo e amplamente aceito, os novos aportes teóricos como a micro-história, caracterizam essa nova vertente.

Apesar de ser tratada como tema específico pela historiografia acadêmica somente a partir da década de 1960, a Cristera foi tema para muitos autores que, logo após o término dos conflitos armados, buscaram interpretar o conflito, alguns defendendo o Estado, outros os cristeros e a Igreja. O número de crônicas, descrições e interpretações do movimento Cristero por aqueles que ou fizeram parte, ou que se associaram a um dos lados, é muito grande (BAILEY, 1974, p. 320), o que indica que a questão colocada nessa revolta ainda não estava resolvida, a batalha apenas passava para o campo ideológico.

Dessa maneira, a Cristera depois de 1929 foi um tema sobre o qual ocorreu uma série de debates e choques entre diferentes interpretações

¹⁰ Essa divisão de fato não é dura. A segunda e terceira vertentes encaixam-se naquilo que outros estudiosos chamaram de revisionismo. KNIGHT, 1992.

da história mexicana. Como afirma Matute, essas interpretações acabaram se dividindo entre o discurso oficial alinhado ao Estado, que entendia os rebeldes cristeros como contra-revolucionários derrotados, e o discurso católico que acentuava a grandeza dos cristeros, o valor de sua luta, a opressão do Estado e seu martírio.¹¹

A história produzida em meio acadêmico a respeito do conflito religioso, surgida, como dito, a partir da década de 1960, se contrapunha a esse discurso afirmativamente alinhado a um dos lados do conflito.¹² Embora tenha se colocando em oposição àquela história “maniquea”, a historiografia acadêmica acabou em muitos casos defendendo um lado, heroificando, ou tornando vilões, seus personagens.¹³

Em um primeiro momento, a historiografia a respeito da Cristera baseou a sua análise da Cristera no estudo do conflito entre duas instituições, Estado e Igreja. Nicolas Larin, Alicia Olivera Sedano e David Bailey¹⁴ inserem a Cristera em um processo mais longo na história mexicana. Como afirma Ortoll, a historiografia acerca do problema religioso no México

¹¹ Como afirma Álvaro Matute: “Con una fuerte dosis de nacionalismo, la “revolución hecha gobierno” dará su interpretación de la historia de México con un fin muy claro: modelar las nuevas conciencias. Como reactivo, los católicos, durante y después de la experiencia cristera, también harán su historia pragmática nacionalista, pero con su propia interpretación de la historia, de *propaganda fides*. Los grandes conflictos entre Iglesia y Estado tuvieron una repercusión abundante en el campo historiográfico. El resultado fue el establecimiento de la visión maniquea de la historia de México.

El futuro de este tipo de historiografía estaba hipotecado.” (MATUTE, 1974, p. 13). A novela *Héctor*, sobre a qual falaremos posteriormente, foi publicada logo após o término da guerra em 1930, quando a pacificação não era total e as críticas contra os arreglos brotavam dentro de certos grupos católicos. Essa novela faz uma leitura enaltecida da luta dos católicos contra o “tirano” Calles. (GRAM, 1966).

¹² No âmbito geral da historiografia em torno de temas da Revolução Mexicana, a década de 1960 conheceu um considerável aumento no número de trabalhos publicados. MERCHANT, 1995, p. 529

¹³ Ao se falar em um desenvolvimento da história acadêmica em contraponto às vinculações do Estado mexicano e da tradição católica, Matute não parte do pressuposto que esta é a corrente com a “interpretação correta”, mas apenas realça uma maior liberdade de produção e ligação com fontes e questionamentos próprios ao ofício do historiador.

¹⁴ LARIN, 1968; OLIVEIRA SEDANO, 1966; BAILEY, 1974, p. 320.

direcionou seus estudos para o entendimento do conflito entre dois projetos opostos: o projeto modernizador do Estado liberal, e o projeto tradicional da Igreja (ORTOLL, 1985). Além de deixar de lado os camponeses da Cristera, esse tipo de aporte da historiografia levou muitas vezes à simplificação da ação tanto da Igreja quanto do Estado – que agem como organismos homogêneos. A história mexicana e a Cristera, nesse sentido, servem apenas para confirmar a interpretação colocada *a priori*.

No final da década de 1960, a historiografia a respeito da Revolução Mexicana passou por uma mudança de direcionamento através de um movimento historiográfico que ficou conhecido como revisionismo. Em linhas gerais, o revisionismo buscou questionar a imagem da Revolução geralmente aceita pela historiografia, tendo em vista, em muitos sentidos, questionar o Estado mexicano dominado pelo PRI. O PRI se afirmava e se legitimava, em certa medida, na ideia de que era o herdeiro da Revolução Mexicana, ou seja, de uma Revolução realizada pela população mexicana. O Massacre de Tlatelolco ocorrido em 1968¹⁵ contribuiu para a crítica do partido hegemônico, e, como a origem do PRI é o PRN criado por Calles na década de 1920, procurava-se entender a história desse partido que dirigia o México de maneira pouco democrática e violenta, e também dar voz aos movimentos, como os cristeros, que contestaram o Estado pós-revolucionário. Em seu ímpeto mais radical, o revisionismo procurou também questionar o próprio caráter da Revolução de 1910. Ramón Eduardo Ruiz, por exemplo, caracteriza a Revolução como uma Grande Rebelião na

¹⁵ Em 2 de outubro de 1968, às vésperas da realização das Olimpíadas, estudantes da Cidade do México davam continuidade aos protestos que já vinham ocorrendo contra, entre outras coisas, o autoritarismo do Estado, no mesmo ano em a juventude de diversos países foi às ruas para ser escutada. Diante do protesto estudantil, o exército mexicano foi chamado para coibir a manifestação, quando em um determinado momento abriu fogo contra os estudantes. Não se sabe ao certo, mas estima-se que morreram em torno de 300 pessoas no sangrento episódio. O evento ainda é lembrado no país como um dos momentos em que o regime controlado pelo PRI mostrou seu autoritarismo, acentuando a crise de legitimidade que passava o regime. No entanto, o PRI perdeu a hegemonia na presidência do México apenas em 2000, com a vitória de Vicente Fox nas eleições.

qual os camponeses miseráveis se sublevaram, mas que teve por consequência apenas o avanço do capitalismo no México (RUIZ, 1984).

Jean Meyer procurou entender a Cristera a partir dos camponeses que dela participaram. Publicada em 1974, *La Cristiada*, uma obra em 3 volumes sobre o fenômeno cristero, é uma versão um pouco modificada da tese de doutoramento de Meyer, defendida em 1971.

Esse trabalho de Jean Meyer tem como objetivo desmistificar o que ele chama de “teoria do complô”, que percorre a historiografia que legitima o Estado mexicano como herdeiro de uma revolução popular. Segundo essa interpretação, os cristeros teriam sido utilizados pelos proprietários de terra, pelo alto clero e pelo capital internacional para impedir que as medidas colocadas na constituição de 1917, principalmente as leis anti-clericais e a reforma agrária, fossem aplicadas (MEYER, 1988, v. 3, p. 9).

Em *La Cristiada*, a revolta católica tem um significado distinto:

Difícilmente podría encontrarse, como no sea en 1810 quizá, un momento comparable en la historia Mexicana: unos grupos marginados por definición, en la medida en que se definen por su participación en una historia que rechazan y de la cual son las víctimas, unos grupos que no cambian de sitio jamás sino particularmente y por motivos localmente circunscritos, participan en ese movimiento, que arrastra, como la presa cuando revienta, todas las aguas mezcladas: la Cristiada. (MEYER, 1988, v. 3, p. 33).

Para Meyer, a Revolução Mexicana não passa de um aprofundamento das reformas modernizantes levadas a cabo por Porfirio Díaz (MEYER, 1988, v. 3, p. 319), e, portanto, o Estado que se afirmava como herdeiro da Revolução era autoritário e seus objetivos estavam pouco relacionados aos interesses das classes baixas mexicanas. Nesse sentido, há uma inversão da leitura da Cristera que predominava nas interpretações que veem a Revolução Mexicana como um momento de ruptura, em que os guerreiros católicos estariam lutando contra reformas populares. Na verdade, como podemos notar na citação acima, a Cristera surge como movimento de contestação popular, que questiona as decisões de uma elite política defensora de um projeto que ignora traços culturais mexicanos, como a religião católica.

A interpretação de Meyer pensa a Revolução nos termos em que o cineasta Luchino Visconti no filme *O Leopardo*, baseado na obra homônima de Giuseppe Tomasi Di Lampedusa, define a unificação italiana: a mudança é necessária para que tudo continue igual. Nesse sentido, a Revolução deixa de ser Revolução, ou seja, uma mudança radical da configuração social, política, econômica mexicana. Mas, ao mesmo tempo, é uma definição contraditória: afinal, podemos depreender dessa ideia que, se não houvesse a “Revolução” que mantém, não haveria a mudança – a modernização do Estado Mexicano – que já existia.¹⁶

Embora o foco do trabalho de Meyer seja a Cristera, a interpretação dada à Revolução Mexicana é fundamental para o entendimento de seu texto. Ao negar a ideia de uma Revolução popular, Meyer desloca para o movimento cristero o momento de sublevação popular. Enfatizando o caráter popular da revolta, o autor busca contrariar a “teoria do complô” e deslegitima o Estado Mexicano. No entanto, sua leitura acaba por generalizar os personagens de ambos os lados, associando automaticamente pobres a cristeros e ricos a seus opositores, tornando a Cristera um momento de confronto entre dois grupos monolíticos diferenciados pela sua condição socioeconômica.¹⁷

¹⁶ Como afirma Alan Knight, no seu estudo sobre o revisionismo da Revolução Mexicana, esse movimento historiográfico está diretamente relacionado não só aos fatos políticos internos do México no final da década de 1960, mas também ao revisionismo que vinha ocorrendo nos estudos da Revolução Francesa (KNIGHT, 1992). Nesses estudos, também ocorre o questionamento da Revolução como momento de ruptura, além de questionarem a historiografia anterior que a enaltece. Tendo em vista que o trabalho de Meyer foi realizado no âmbito da academia francesa, seria plausível pensarmos que de alguma forma essa historiografia em voga na França, apesar de não ser citada pelo autor, de alguma forma pode ter influenciado o seu trabalho. François Furet questiona a historiografia, em especial a marxista, que enaltece o período do Terror da Revolução Francesa. (KNIGHT, 1992). No caso mexicano, William Beezley trabalha exatamente sobre a produção de uma imagem da Revolução Mexicana romantizada, povoada de heróis, vilões e mártires (BEEZLEY, 1978).

¹⁷ Essa generalização aparece também em outros momentos do texto, como quando Meyer fala da traição dos caciques aos cristeros. “La deserción de los caciques, el abandono de los ricos que denunciaba la Cristiada como ‘la ratería’ y a los cristeros como a ‘los descamisados’, hacen que el movimiento rompa con los caciques y no disfrute en absoluto de mandos burgueses; la lucha popular está dirigida por jefes salidos de las filas o por mandos inferiores procedentes de la propia sociedad

Contudo, a divisão socioeconômica aparece no texto não como uma das motivações dos rebeldes, mas sim para enfatizar o papel de vítima exercido pelo grupo cristero. Meyer utiliza, como uma de suas fontes, relatos de homens que participaram da Cristera, quer as entrevistas colhidas ou os textos publicados. No entanto, o autor não questiona o discurso proferido pelos ex-rebeldes. Em um determinado momento de seu texto, Meyer cita as memórias de J. J. F. Hernandez, em que este afirma: “*Sola la gente umilde se está levantando en armas*”. Essa citação, por si só já bastante generalizante, não é questionada por Meyer, que a aceita como se fosse a verdade sobre o recrutamento de rebeldes. Essa ausência de crítica ao discurso dos próprios católicos levou o autor a assumir a narrativa que os próprios rebeldes teceram a respeito da Cristera. O texto de Meyer, portanto, ficou marcado pelo discurso de alguns ex-combatentes cristeros, segundo o qual os católicos foram agredidos pelo Estado e se envolveram em uma luta justa da qual foram, mais do que vítimas, mártires – o que fica acentuado pela caracterização dos cristeros como pobres.

Segundo Meyer, embora a divisão entre ricos e pobres constituísse um dado marcante, a motivação dos cristeros para a guerra não foi a separação entre classes ou disputa dos camponeses por terras. O que teria levado os cristeros a se alistarem na luta contra as forças federais foi, para Meyer, a sua religião. O Estado, assaltado pelas elites mexicanas, que aprofundava as injustiças no México podia ser tolerado, mas não o ataque a um traço fundamental da cultura mexicana, àquilo que “*impregna la existencia diaria*”, a religião católica (MEYER, 1988, v. 3, p. 295). Definido por Meyer como “*religión católica romana tradicional*”, o catolicismo propulsor da Cristera era, além de homogêneo ao longo do território mexicano, compartilhado por todos os camponeses do país¹⁸. Dessa maneira, os camponeses mexicanos beneficiados

campesina (...). (...) el movimiento cristero representa la lucha entre la élite revolucionaria y el pueblo, entre el Estado, propiedad de ciertos grupos de las clases medias, y el pueblo.” (MEYER, 1988, v. 3, p. 43).

¹⁸ “*La religión de los cristeros era, salvo excepción, la religión católica romana tradicional, fuertemente enraizada en la Edad Media hispánica.*” (MEYER, 1988, v. 3, p. 307). Nessa citação é possível perceber como Meyer busca criar a ideia de um catolicismo “puro”, característica importante para a ideia que o autor produz a respeito do camponês cristero.

pela reforma agrária que lutaram ao lado do Estado mexicano contra os católicos, os agraristas, assumem, no texto de Meyer, a posição de algozes dos cristeros.

Se na narrativa desse autor os cristeros são as vítimas, os agraristas aparecem no papel dos carrascos. Enquanto, para Meyer, as violências cometidas pelos guerreiros católicos são justificáveis por conta da sua origem e das dificuldades da guerra, além de serem coibidas e julgadas exemplarmente pelas lideranças de cada exército católico (MEYER, 1988, v. 3, p. 228), as violências cometidas pelos agraristas são frutos de um individualismo vil e de uma lealdade cega ao projeto do Estado (MEYER, 1988, v. 3, pp. 72-73). Se na narrativa do complô, alvo das críticas de Meyer, os cristeros são manipulados pelo clero ou por forças externas, não possuindo motivos próprios para lutar na guerra, no texto de Meyer os agraristas são retratados como camponeses que devem obedecer todas as ordens do Estado que lhes deu as terras. E, afinal, se o Estado era dominado pela elite herdeira de uma Revolução que não é popular, por que estaria dando terras aos camponeses? Meyer afirma que o intuito do Estado era introduzir a agricultura de mercado no campo mexicano. Na visão de Meyer, os agraristas sequer merecem a terra que receberam do Estado. Segundo os questionários colhidos por ele, os agraristas eram tão católicos como os cristeros, de modo que aceitar as terras de quem agride a sua religião significa uma traição: os agraristas teriam trocado uma característica cultural que define a sua própria cultura enquanto camponês por um pedaço de terra – um bem material (MEYER, 1988, v. 3, p. 77). Para Meyer, os agraristas aceitaram de bom grado essa terra, que, na realidade, subverteria a sua pureza.¹⁹

Por considerar a guerra cristera um movimento unicamente camponês, Meyer silencia a ação rebelde nas cidades, assim como outras formas de resistência não-violentas, a chamada *resistência pacífica* e sobre a qual a historiografia a partir da década de 1990 irá se debruçar. Meyer, por

¹⁹ Aqui podemos notar uma visão idealizada de “camponês”, como aquele homem que não foi pervertido pela sociedade, que vive de maneira simples, seguindo sua religião e cultivando sua terra. É esse espaço idealizado que Meyer vê atacado no momento da Cristera: os agraristas teriam perdido a sua pureza ao negar esse espaço no qual foi criado.

exemplo, rechaça a novela *Héctor* porque seu principal personagem não é um camponês católico, mas um jovem da cidade. Os católicos da cidade, segundo o autor, são membros da classe média, da direita mexicana, de forma que a Cristera que ali aparece é falsa e deformada.²⁰

Já na década de 2000, Mathew Butler estudou o que chamou de “resistência pacífica”, buscando entender as formas pelas quais os católicos no México resistiram às políticas anticlericais do Estado sem estarem no *front*. Segundo Butler, esse grupo foi excluído pela historiografia, principalmente por Meyer, que rechaçou aqueles que permaneceram na cidade, taxando-os de traidores dos cristeros que de fato lutaram pela sua fé (BUTLER, Mathew, 2002, p. 23). Dessa maneira, o autor questiona a homogeneização feita por Meyer, encontrando católicos que se posicionavam de maneira diversa diante do conflito, sem com isso estar traindo a fé. Como é característico de trabalhos sobre a Cristera realizados a partir da década de 1980, Butler faz um estudo local, enfocando em seu trabalho o estado de Michoacán.

Para contestar os argumentos de Meyer, Butler afirma que a ideia de resistir pacificamente está ligada à tradição paulina. Em outras palavras, esse tipo de resistência está embasado no cânone católico, e não se trata de maneira alguma de um comportamento que trai a fé (BUTLER, Mathew, 2002, pp. 13-14). As citações de Paulo e a defesa desse tipo de resistência são encontradas por Butler nos discursos do arcebispo de Michoacán, Leopoldo Ruiz Flores. Esse tipo de resistência, segundo o autor, estava bastante difundido pela sociedade michoacana, de forma que até mesmo um prefeito protestante forneceu apoio aos católicos. Dessa maneira, ao invés de enfrentar o exército federal no campo de batalha, esses católicos buscavam cultivar a fé e seus símbolos como os cerimoniais de batismos e casamentos, mesmo que estes só pudessem ser realizados de maneira

²⁰ “Incessantemente reeditada, *Héctor* sigue encantando a determinado público católico. (...). La tesis, favorable a la Iglesia, es igualmente falsa y deformante. El protagonista, Héctor, no es un campesino cristero, sino un hombre de la ciudad, y la ideología que ha inspirado estas páginas es la de la derecha católica de las clases medias.” (MEYER, 1988, v. 1, p. 404).

secreta. A simples conservação da fé e dos ritos religiosos é entendida por Butler como uma forma de resistência poderosa, afinal eram nesses pontos que os cristeros estavam sendo atacados. O autor ressalta ainda que esse grupo católico que resistiu de maneira pacífica entrou em choque em diversos momentos com os cristeros. Butler chega a afirmar que alguns padres viam nos cristeros um inimigo, já que atraíam a atenção das tropas federais (BUTLER, Mathew, 2002, p. 26). Segundo Butler:

[Ruiz y Flores] knew that the Church had never won a military conflict with the state, but he also knew that the Church in Mexico has deeper roots and greater longevity than any regime, and should therefore stake her all in long wars, not short battles. (BUTLER, Mathew, 2002, p. 32)

O autor traz à tona conflitos na maneira como os católicos mexicanos entendiam a sua religião, na *práxis* de resistência escolhida por cada grupo. Essa análise difere também em um ponto fundamental da análise Meyer: para Butler os católicos foram vitoriosos. Os católicos não são mais vítimas, souberam como manter sua fé. A constatação de que os católicos conseguiram vitórias numa duração mais longa se dá a partir de fatos recentes, aos quais Meyer não havia assistido quando da escrita de *La Cristiada*. Os católicos conseguiram depois de muitos anos, por exemplo, recuperar a personalidade judicial da Igreja em 1992 na mesma Constituição Mexicana que os excluiu na década de 1920.²¹ Além dessa vitória, em 2000, o PRI sofreu sua primeira derrota, quando foi eleito Vicente Fox, um presidente católico praticante (BUTLER, Mathew, 2002, p. 32).²²

Em 1970, Alicia Olivera Bonfil publicou uma entrevista com Miguel Palomar y Vizcarra, uma das lideranças Liga – um homem da cidade –, na qual ele fala a respeito da sua visão do conflito religioso (OLIVERA DE BONFIL, 1970). Nessa entrevista, Palomar Vizcarra não se cansa de citar a disputa no interior do grupo católico em torno do modo como deveriam agir perante

²¹ Sobre o novo estatuto das relações entre Estado e Igreja ver GARCÍA UGARTE, 1993.

²² É preciso ressaltar que muitos estudiosos da Cristera produziram seus trabalhos antes de ser possível verificar essas vitórias católicas.

às leis anticlericais do Estado mexicano. Segundo ele, durante a Cristera, os católicos se dividiram em dois grupos, os mesmos citados por Butler: um “cristero”, ou seja, a favor do uso da força na luta contra o Estado; e outro, chamado de “arreglista” por Palomar Vizcarra, o grupo que buscava o entendimento com o Estado e que tinha poderosos representantes na hierarquia da Igreja mexicana, como o arcebispo de Michoacán, Ruiz Flores. É importante notar como o grupo “arreglista” assume grande importância na narrativa de Palomar Vizcarra como verdadeiros opositores dos cristeros. O governo aparece como um inimigo enfraquecido (OLIVERA DE BONFIL, 1970, p. 37), que poderia ser derrotado caso os católicos não estivessem divididos.

Uma leitura de Héctor, novela cristera

A divisão dos católicos está presente também na novela rechaçada por Jean Meyer por ser um texto que trata da Cristera somente no meio urbano: *Héctor*, escrita por Jorge Gram e publicada em 1930. Na verdade, Jorge Gram é o pseudônimo de David G. Ramirez, que não era um escritor profissional – *Héctor* foi seu primeiro livro. Segundo Avitia Hernandez, Ramirez trabalhara como ajudante pessoal do arcebispo de Durango José Maria González y Valencia atuando também como instigador intelectual da Cristera. Ainda segundo Avitia Hernandez, Ramirez trabalhou junto de organizações católicas como a ACJM (Acción Católica de la Juventud Mexicana,) e a Liga, tendo sido desterrado em 1927 (AVITIA HERNÁNDEZ, 2006, p. 187).

A própria novela de Gram pode ser pensada como material de incentivo à guerra, visto que nela encontramos uma forte defesa da necessidade dos católicos se unirem para combater o Estado mexicano. A aguda oposição entre os personagens católicos e os revolucionários acabou por levar os pesquisadores da obra a definir-la como maniqueísta (AVITIA HERNÁNDEZ, 2006, p. 195). De fato, os soldados federais são sempre agressores ignorantes, inescrupulosos e violentos. É possível afirmar inclusive que os soldados federais mal formam personagens na novela,

eles dificilmente têm nome e nunca uma história. Mas, apesar dos revolucionários representarem sempre uma sombra de terror e algumas vezes agirem com crueldade e frieza espantosas, *Héctor* parece não tratar, como tema essencial, do conflito entre um ideário revolucionário e outro católico, como pensou a historiografia. O rechaço à Revolução é de tal intensidade que, se seus soldados mostrassem qualquer característica positiva, a narrativa ruiria.

Embora os católicos não sejam nunca “vilões” e suas violências apareçam sempre justificadas, há uma discordância quanto à maneira pela qual as pessoas religiosas devem agir diante da perseguição sofrida. Podemos resumir essa discordância ao conflito entre aqueles católicos que defendem a guerra e outros que se opõem a uma saída violenta para contenda. Héctor, o personagem principal da novela, encontra-se no meio dessa discordância. Ele é um herói, que vai liderar exércitos cristeros, mas na maior parte do tempo está angustiado. Conforme percorre seu destino, Héctor entra em contato com personagens que puxam-lhe para um ou outro lado da discórdia. Porém, deve-se notar que o número daqueles que o empurram para a guerra é um tanto maior. Como personagens que são contra o levantamento armado, destacam-se dois padres: Martin e o cura de do vilarejo camponês Paracho. No entanto, há na narrativa um outro membro da Igreja, Padre Arce, que representa a v vilarejo camponades, cho,or:la,tera somente no meio urbanoicana, como o ertente do pensamento católico que é favorável a guerra. Quando Héctor visita o Padre Arce e escuta palavras de apoio ao levante armado fica surpreso e responde ao padre: “(...) *es la primera vez que oigo esa palabra de ánimo de los labios de un sacerdote*” (GRAM, 1966, p.181). Desse modo, na construção que Gram realiza do momento da Cristera, não só existe uma discordância dentro do pensamento católico, mas também uma grande resistência ao conflito armado no interior da hierarquia eclesiástica da qual era um membro.

No entanto, por discordar daquilo que defende uma grande parte dos membros da Igreja, Padre Arce recorre à estratégia de embasar sua argumentação em favor da guerra em textos da tradição religiosa, buscando

mostrar que a entrada na guerra não fere os princípios católicos. Para tanto, Arce cita uma vasta bibliografia, às vezes fornecendo a citação completa de livros. Os textos citados por Arce, como o próprio afirma, são todos aceitos pela hierarquia eclesiástica, de modo que a argumentação em favor da guerra ganha um embasamento e autoridade vinculados a um cânone tradicional católico.

Não pretendemos com essa argumentação dizer que o conflito entre católicos e revolucionários é insignificante na narrativa. Essa disputa aparece na narrativa em diversos momentos.²³ Contudo, não é o conflito entre ideias revolucionárias e católicas que causa a angústia de Héctor na maior parte da narrativa. Mesmo ao final da novela, quando soldados federais e católicos já estão matando uns aos outros no campo de batalha, o inimigo dos cristeros parece não estar diante dos seus fuzis. Às vésperas de partirem para a guerra os soldados cristeros se animam e, em meio aos gritos de “Viva Cristo Rei! Viva la Virgen de Guadalupe!”, escuta-se uma voz dissonante: “*Se acabaron los católicos miedosos!*” (GRAM, 1966, p. 223). Palomar Vizcarra, na entrevista com Olivera Bonfil, afirma que a Rebelião Cristera terminou com “*Victoria de la Derrota*” (OLIVERA DE BONFIL, 1970, p. 43). É exatamente esse desfecho que Jorge Gram buscava evitar, incitando através da sua novela os católicos a se unirem e lutarem contra o governo, que diante dos católicos unidos iria com certeza ser abatido. Assim, de certa forma, para Palomar Vizcarra e

²³ No sexto capítulo de *Héctor – “Prosa Vil”* – o herói ainda criança tem um flerte com ideias revolucionárias ao, em uma escola laica, entrar em contato com um colega de turma, Pedro Téllez, que se tornaria General “Pelotes”, inescrupuloso chefe revolucionário que manda seus soldados desocuparem o Colégio Teresiano, que havia sido ocupado logo no início da novela. Nessa passagem nos deparamos com a transformação de Héctor – antes uma criança de família católica, mas não um crente efusivo – em um jovem plenamente simpático à Igreja. Essa passagem também evidencia que Héctor não é construído como um personagem fanático que segue a fé às cegas. Como dito anteriormente, Héctor é um herói angustiado que, nesse curto momento, balança para o lado da Revolução. Quem o traz de volta ao caminho da fé é sua mãe que o retira do colégio laico, colocando-o em uma escola católica. É através do estudo, em um ambiente católico, que Héctor começa a enxergar a injustiça com que a Igreja foi tratada na história do México.

para os cristeros de *Héctor*, a luta é a vitória; quando eles se armam e estão prontos para guerra, seu inimigo já está eliminado.

Considerações Finais

La Cristiada tem como um de seus méritos ter tratado os cristeros como sujeitos da guerra que recebeu seu nome. O foco está todo em cima desses personagens, transformados em heróis, mártires e vítimas, mas, também, guerreiros de uma luta legítima. Porém, como vimos, a homogeneidade conferida por esse autor aos participantes da guerra pode ser bastante criticada. Esse grande modelo explicativo, como o próprio autor já admitiu, é bastante problemático (MEYER, 2005). Matthew Butler buscou matizar a concepção homogênea dos atores Estado e Igreja, indicando que na elite católica existiam divisões e disputas entre visões de como a Igreja deveria influir na vida social mexicana.

Por não confirmar a Cristera que Meyer encontrou através das suas pesquisas, a novela *Héctor* é desconsiderada como uma contribuição para o debate a respeito do passado mexicano. Buscamos aqui um outro enfoque da obra, no qual o texto é um espaço de diálogo com o passado, e não matéria-prima para sua reconstrução. Nesse sentido, a novela *Héctor* trouxe à tona uma variedade de personagens que escaparam aos historiadores que desconsideraram os diálogos de *Héctor* com a realidade histórica mexicana.²⁴

A contenda entre católicos simpáticos e antipáticos à guerra tem um amplo espaço na narrativa de *Héctor*, maior que aquele reservado à discussão entre revolucionários e católicos, exatamente porque os católicos contrários à guerra têm voz e constituem personagens importantes. Por mais que dentro da trama da novela seja apresentada como um discurso

²⁴ Aqui podemos incluir outros textos além de *La Cristiada* que trataram a Igreja na época da Cristera como um todo monolítico: LARIN, 1968; BAILEY, 1974. OLIVERA SEDANO, 1966.

vencido, a ideia da resistência pacífica presente na voz de alguns personagens da novela, que não são vilões, mostra que os católicos não formavam um grupo tão coeso como o próprio autor da obra gostaria que fosse. Dessa forma, a participação dos católicos na guerra aparece como uma questão em debate entre os católicos do período. Por meio do estudo da novela *Héctor*, podemos apontar que a identidade *cristera*, ou seja, do católico guerreiro, não advém da natureza do mexicano, ou mesmo de uma característica cultural intrínseca e imutável, como afirma Meyer, mas sim da disputa entre projetos no interior do grupo católico.

Bibliografia

- AVITIA HERNÁNDEZ, Antonio. *La Narrativa de las Cristiadas. Novela, cuento, teatro, cine y corrido de las Rebeliones Cristeras*. México D.F.: UAM – Unidad Iztapalapa – División de Ciencias Sociales y Humanidades, 2006.
- BAILEY, David. *Viva Cristo Rey: the cristero rebellion and the Church-State Conflict in Mexico*. Austin: University of Texas Press, 1974.
- _____. “Revisionism and the Recent Historiography of the Mexican Revolution”. *The Hispanic American Historical Review*, Durham, v. 58, n. 1, pp. 62-79, February 1978.
- BEEZLEY, William H. “The Mexican Revolution: a review”. *Latin American Research Review*, Pittsburgh, Vol. 13, n. 2, 1978. pp. 299-306.
- BUTLER, Mathew. “Keeping the faith in revolutionary Mexico: Clerical and Lay Resistance to Religious Persecution, East Michoacán, 1926-1929.” *The Americas*, Philadelphia, v. 59, n. 1, pp. 9-32, July 2002.
- BOYER, Christopher R. “Old Loves, new loyalties: Agrarismo in Michoacán, 1920-1928”. *The Hispanic American Historical Review*, Durham, vol. 78, n. 3, pp. 419-455, August 1998.
- DE LA ROSA, Martín & REILLY, Charles. (coords.) *Religión y política en México*. México DF: Siglo XXI, 1985.
- GARCÍA UGARTE, Marta Eugenia. *La nueva relación Iglesia-Estado em México: um análisis de la problemática actual*. México: Nueva Imagen, 1993.

- GRAM, Jorge. (David Ramirez). *Héctor: novela histórica cristera*. México, DF: Jus, 1966.
- GUEVARA, Gustavo. *La revolución mexicana: el conflicto religioso*. Avellaneda: Manuel Suárez, 2005.
- KNIGHT, Alan. "Revisionism and Revolution: Mexico compared to England and France". *Past and Present*, Oxford, Nº 134, 1992, pp. 159-199.
- LARIN, Nicolás. *La rebelión de los cristeros*. México D.F.: Era, 1968.
- MATUTE, Alvaro. *La teoría de la historia en México (1940-1973)*. México D.F.: Septentas, 1974.
- MEYER, Jean. *La cristiada*. México D. F.: Siglo XXI, 1988. 3 vols.
- _____. *Historia de la Revolución Mexicana (1924-1928): estado y sociedad con Calles*. (v. 11). México, DF: El Colegio de México, 1996.
- _____. "Sobre MATHEW BUTLER, Popular Piety and Political Identity in Mexico's Cristero Rebellion. Michoacan, 1927-1929, Oxford, Oxford University Press, 2004." *Historia Mexicana*. México D.F.. v. 54, n. 4, pp. 1242-1249, Abril-Junio 2005.
- OLIVERA SEDANO, Alicia. *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología, 1966.
- OLIVERA DE BONFIL Alicia. *Miguel Palomar y Viscarra y su interpretación del Conflicto Religioso de 1926. (Entrevista)*. México D.F.: INAH, 1970.
- ORTOLL, Servando. "Faccionarismo episcopal em México y Revolución Cristera.". In: DE LA ROSA, Martín & REILLY, Charles. (coords.) *Religión y política en México*. México D.F.: Siglo XXI, 1985.
- PEDROSA DA SILVA, Caio. *Soldados de Cristo Rey: representações da Cristera entre a historiografia e a literatura (México, 1930-2000)*. Dissertação de Mestrado. Unicamp: Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, 2009.
- RUIZ, Ramón Eduardo. *México: La Gran Rebelión – 1905/1924*. México D.F.: Editora Era. Primeira edição em Inglês: 1980. Primeira Edição em Espanhol: 1984. Colección Problemas de México. 1984.
- SALMERON CASTRO, Alicia. "Un general agrarista en la lucha contra los cristeros: el movimiento e Aguascalientes y las razones de Genovevo

Caio Pedrosa da Silva

de la O". *Historia Mexicana*. México D.F. v. 44, n. 4, pp. 537-576, Abril-Junho, 1995.

ULLOA, Berta. *Historia de la Revolución Mexicana (1914-1917): La Constitución de 1917*. (v. 6.). México, DF: El Colegio de México, 1983.