

Quiero decir, por último, que otra cualidad de la obra de Corzo es que nos da lugar a reflexionar sobre el hecho de que México, a principios del siglo XX, fuera reconocido dentro y fuera de la región como una de las principales voces de América Latina, y ejerciera efectivamente un liderazgo que contribuyó a parar el proyecto neomonroísta de la temible mancuerna formada por Roosevelt y Root, cabezas de una de las administraciones estadounidenses más intervencionistas de la historia. El gobierno de Díaz se había ganado el respeto de la comunidad internacional y es por eso que pudo obtener éxitos de este género en la política exterior. Me pregunto si hoy, un siglo después, podríamos decir algo similar sobre nuestro país y nuestro gobierno.

Harim B. Gutiérrez
EL COLEGIO DE MÉXICO

Christopher R. Boyer, *Becoming Campesinos. Politics, Identity, and Agrarian Struggle in Postrevolutionary Michoacán, 1920-1935*, Stanford University Press, Stanford, 2003, 320 pp.

El presente libro se inscribe en el marco de la "nueva historia cultural" que ha emergido en la década de 1990, especialmente en departamentos de estudios latinoamericanos de las universidades de Estados Unidos. Esta corriente historiográfica busca, entre otras cosas, superar el aparente agotamiento metodológico de la literatura revisionista que ha imperado en el medio académico desde fines de los años sesenta.¹ En

¹ Para un balance de las corrientes historiográficas de la revolución mexicana, que incluye las aporías

ese sentido, la mayor parte de las investigaciones inspiradas en la nueva historia cultural o posrevisionista pretenden demostrar que la construcción del Estado posrevolucionario, la consolidación de su hegemonía y, en general, la cultura surgida de la revolución fueron procesos sujetos a incesantes procesos de conflicto y negociación entre los grupos subalternos y las elites políticas. Así, no es casual que los temas favoritos de esta corriente historiográfica sean las dimensiones simbólicas del poder (por ejemplo, las ceremonias públicas), el papel de los intermediarios culturales en la invención de la idea de nación (la "comunidad imaginada"), los procesos de cristalización de la cultura revolucionaria en la escuela, así como la organización y resistencia de los grupos subalternos a los proyectos de las elites políticas dominantes.²

Inspirado en las tesis del posrevisionismo y sin perder la "sensibilidad etnográfica y el rigor teórico", Boyer se propone como tema central explicar el proceso de formación de la identidad campesina en Michoacán entre 1920 y 1935. Su principal argumento es que durante este periodo una gran masa de pueblerinos michoacanos llegaron a observarse a sí mismos como una colectividad con intereses compartidos. Se imaginaron pertenecientes a una categoría social que nunca había existido en México antes: un grupo revolucionario con conciencia de clase conocida

del revisionismo, véase Enrique Guerra Manzo, "Pensar la revolución mexicana: tres horizontes de interpretación", *Secuencia*, núm. 64, enero-abril de 2006, pp. 51-78.

² Un sugerente análisis de la nueva historia cultural aparece en Luis Barrón, *Historias de la revolución mexicana*, FCE, México, 2004.

como campesinos. La categoría de campesino no debe verse en términos economicistas (en función de la propiedad de la tierra), sino como un constructo histórico e ideológico. Se trata de un proceso similar al de la formación de la conciencia de la clase obrera, un acontecer, una experiencia histórico-cultural, cuya explicación clásica es la de Edward P. Thompson: tradiciones, sistema de valores, ideas e instituciones formales.

En el siglo XIX —recuerda el autor— la mayoría de la población vivía en el campo y se describía a sí misma de manera más matizada que bajo grandes categorías abstractas: indígena, pueblerino, católico, ciudadano o simplemente como residente de ciertas localidades. Eran términos que dependían del auditorio en turno, o bien de las circunstancias especiales en que estuvieran las personas. Los campesinos eran conscientes de las diferencias entre ricos y pobres, pero nunca habían tenido acceso a un discurso político que les describiera su pobreza como una “herencia injusta”. De esta manera, la identidad campesina en Michoacán se origina sobre todo como una expresión cultural de la militancia en las filas del agrarismo que irrumpió en la esfera pública con la revolución.

En ese proceso es fundamental el papel de los intermediarios culturales (líderes campesinos, caciques y maestros rurales) que aparecieron en las distintas regiones michoacanas. Estos revolucionarios pueblerinos mediaban entre los valores nacionales, tal y como ellos los percibían, y las culturas de las comunidades donde vivían. Se movían en el espacio de la dominación y el discurso hegemónico, entre la activa creación de un lenguaje público y la continuidad con la larga duración de las costumbres, entre la sociedad rural y el ancho

mundo. Este tipo de intermediarios llamaba al movimiento agrarista a luchar contra la explotación del hacendado y su aliado contrarrevolucionario, la Iglesia católica. Fue así como el campesinado comenzó a aceptar la identidad que el movimiento agrarista iba construyendo, aunque también solía rechazar otros de sus aspectos: especialmente el faccionalismo y la división entre los pueblos, pues el reparto agrario siempre generaba amistades y enemistades, ganadores y perdedores.

Si bien la identidad campesina estuvo fuertemente inspirada en el lenguaje agrarista —que enfatizaba la lucha de clases—, había otros dos discursos que también impusieron su impronta, que compiten y coexisten simultáneamente con aquel: el liberal y el católico. Boyer refuta las opiniones de autores que se refieren a la identidad campesina de forma ahistórica, ya sea en términos economicistas (en función de la propiedad de la tierra) o culturalistas (postura que asume que los valores del campesinado son tradicionales e incompatibles con los de la modernidad). Considera que las diversas estructuras cognitivas no son incompatibles entre sí. De hecho, pueden coexistir redes familiares, prácticas religiosas, estructuras de poder autoritarias e ideologías revolucionarias. Todo ello en combinaciones que varían en cada pueblo, comunidad y regiones michoacanas.

De esta forma, a mediados de los años treinta es posible detectar ya una insistencia de los campesinos para ser simultáneamente campesino y católico, campesino e indígena o campesino y residente de cualquier poblado. La gente del campo se esforzó así por poner diques a la ideología radical agrarista que pretendía borrar las fronteras identitarias y homogeneizar a todos en un discurso clasista. Con ello se

rompe con la unidimensionalidad de los intereses económicos (la clase) y se incorpora un variado repertorio de valores en un discurso marcado ante todo por su carácter híbrido.

Liberales y católicos —cuyos discursos ideológicos impregnaron en gran medida el mundo rural anterior a la revolución— creían que los problemas del campo se podían resolver con benevolencia y reformas políticas juiciosas, sin amenazar el *statu quo*. Empero, a principios de la década de 1920, con la llegada de Francisco J. Múgica al poder en Michoacán (1920-1922), amplios sectores del campesinado fueron incitados a demandar ejidos no como parte de un derecho individual, sino como miembros de una clase social explotada, capaz de enarbolar un discurso contrahegemónico. Cambiar el lenguaje del campesinado implicaba no sólo otorgarle tierras, sino también libros y escuelas, para reeducarlo y arrancarlo de las “garras de la Iglesia”.

No obstante, la caída de Múgica en 1922 obligó al agrarismo a evolucionar en movimientos semiautónomos dispersos y fraccionados, más dependientes de líderes regionales que de los gobernadores conservadores que se sucedieron entre 1922 y 1928. Los agraristas se vieron de pronto bajo la presión de políticos conservadores, ejército y terratenientes que intentaron desmovilizar a los núcleos peticionarios de tierras. Bajo estas limitaciones, los líderes locales se empeñaron en reanimar al campesinado, influyendo en la incipiente cultura política del agrarismo. La caída de Múgica propició además que fuera una revolución desde abajo, más que una desde arriba, la que impusiera su mayor impronta al campesinado.

De esta manera, los intermediarios culturales lograron ganarse el respecto y confianza de las comunidades, mientras los curas los perdían. Aquellos hacían de cada acto (distribución de un ejido, defensa contra ataques enemigos, expropiación de un templo, inauguración de una escuela, aniversario de un héroe nacional o local) una campaña de la lucha entre explotados y explotadores. De este modo, los líderes agraristas aparecen desempeñando funciones económicas (reparto agrario), culturales y políticas en sus respectivas regiones.

Boyer considera que el movimiento agrarista expresa también una lucha generacional: suelen ser los más jóvenes de los pueblos quienes no dudan en dar la lucha contra las haciendas, mientras los más viejos se oponen. Esta división general vuelve a aparecer cuando estalla la cristiada (1926-1929). Muchos de los líderes agraristas se formaron en la guerra civil de 1910-1920, otros tuvieron experiencias laborales como maestros rurales, migrantes temporales en Estados Unidos, donde militaron en sindicatos anarcosindicalistas o se convirtieron en evangelistas.

Sin embargo, la interpretación del mundo que impulsaban estos intermediarios no recuperaba una dimensión esencial que caracterizaba a la mayoría de los pueblos michoacanos: su arraigado catolicismo. Es aquí donde la cristiada polariza a los pueblos en torno a dos cosmovisiones. Por un lado, la del discurso agrarista basado en la tesis de la lucha de clases; por otro, la que se apoya en el discurso católico, defensor de las bases morales de las comunidades ante el embate secularizador de las elites estatales y que predica la conciliación, la armonía y la justicia social.

Boyer observa con perspicacia que, si bien el gobierno podía golpear todo el entramado organizativo creado por el catolicismo de la década de 1920 (escuelas confesionales, organizaciones civiles, pías y morales ligadas a la Iglesia), no podía deterrar las creencias religiosas de los feligreses. Es en este contexto donde aparece la figura de Lázaro Cárdenas como gobernador de la entidad entre 1928 y 1932. Aprovechando las negociaciones entre la cúpula eclesiástica y el Estado en 1929 para poner fin a la cristiada, Cárdenas pacta la rendición de los principales líderes rebeldes, especialmente en el suroeste de la entidad: reconocimiento de sus zonas de influencia, dinero y cargos públicos locales a cambio de su pacificación. Los líderes agraristas, que nunca dejaron de combatir a los rebeldes cristeros, ven con simpatía la llegada de Cárdenas a la gubernatura y se suman a su invitación para promover la creación de una organización estatal: la Confederación Revolucionaria Michoacana del Trabajo (CRMDT), en enero de 1929. Es aquí donde Boyer localiza la convergencia entre el discurso agrarista estatal, construido desde arriba, con el generado desde abajo, que se venía forjando desde 1922. La formación de la identidad campesina aparece así de manera sinuosa y consensual en una serie de regateos entre elites políticas y líderes regionales. No se trata de una identidad que se haya formado sólo en el interior del bloque estatal, sino que se entrecruza con otros discursos rivales (el liberal y el católico) de los que recibirá también su impronta. De ese modo, Boyer no ve casual que el día de hoy en la celebración del Día de Muertos en varias comunidades indígenas —como la de Zuruamato— aparezca el retrato de Lázaro Cárdenas. Ello es una muestra de que,

pesé al fracaso de la reforma agraria, la identidad campesina se ha nutrido de una mezcla de creencias religiosas, tradiciones y mitos de diverso signo que han coexistido a lo largo del tiempo con demandas de justicia social.

Una de las grandes virtudes de esta obra es dar cuenta del modo en que el orden social posrevolucionario y la identidad campesina son procesos que deben ser explicados en el marco de una intensa disputa por la definición de lo real entre al menos dos grandes bloques de fuerzas, el estatal (y sus aliados agraristas) y el católico. Se trata de un enfrentamiento que es posible explorar en diversos campos: el agrario, el religioso, el ideológico, el educativo y el cultural. Boyer ha mostrado con agudeza algunas de sus expresiones en los primeros dos, faltan estudios que abunden en los otros.

No obstante, el libro presenta algunas debilidades. Aunque el autor señala que la identidad campesina es producto de la interacción de los discursos agrarista, católico y liberal, se concentra sólo en los primeros dos y dice muy poco sobre el tercero. En lugar de la tradición liberal, el autor presta más atención al modo en que el marxismo proporciona un lenguaje útil al agrarismo. Olvida, además, analizar el anarcosindicalismo, una ideología que aparece en nuestro país en el último tercio del siglo XIX y que tuvo una fuerte influencia en la formación de la clase obrera y el campesinado. En todo caso, la identidad campesina sólo es posible explicarla cabalmente en el marco de esas cinco ofertas discursivas.

Por otra parte, Boyer sigue acríticamente las tesis de Jean Meyer en su obra *La cristiada*, en lo que concierne a la supuesta “invencibilidad” de las guerrillas

cristeras michoacanas, siempre poniendo en jaque al ejército federal. Estudios recientes —a los que ya tuvo acceso Boyer— han mostrado la debilidad y precariedad con que operaban estas guerrillas, siempre rehuyendo el enfrentamiento frontal con el ejército. Boyer no precisa por qué deben aceptarse los argumentos de Meyer y no los de quienes han aportado pruebas contrafácticas.³ De igual manera, Boyer se equivoca al señalar que los dirigentes cristeros guardaban silencio en relación con la reforma agraria. Tanto en el Plan de los Altos, que resume las metas de la primera cristiada, como en el Plan de Cerro Gordo (20 de noviembre de 1934), enarbolado por la segunda cristiada (1934-1938), aparecen algunas referencias a la llamada “cuestión agraria”: formación de “comisiones para arreglar convenios entre ejidatarios y propietarios, así como procedimientos adecuados para el pago de indemnizaciones”.⁴

Finalmente, al ubicarse abiertamente en la nueva historia cultural, la obra de Boyer adolece de sus mismas virtudes y deficiencias: ofrece sugerentes y novedosas formas de localización de las dimensiones discursivas y prácticas políticas de los actores de la revolución, especialmente del modo en que se veían a sí mismos; sin embargo, aún no ha encontrado la forma de ir más allá del método del compromiso (“empatía etnográfica” con los actores) que

subraya la subjetividad. Para que la nueva historia cultural gane en objetividad, le hace falta utilizar una postura metodológica más distanciada, que sí asumía el revisionismo: atenta a la forma en que los grandes procesos arrastran a los actores en una dirección determinada, más allá de su voluntad, a la vez que les ofrecen márgenes de libertad para la acción. En mi opinión, sólo de la combinación de ambas perspectivas metodológicas, puede alcanzarse una imagen más equilibrada de la realidad.

Enrique Guerra Manzo
UAM-XOCHIMILCO

Pavel Leonardo Navarro Valdez, *El cardenismo en Durango. Historia y política regional 1934-1940*, Instituto de Cultura del Estado de Durango, México, 2005, 355 pp.

Los estudios sobre la primera mitad del siglo XX en México, tanto de la revolución como de los años de reconstrucción del Estado mexicano, han generado hasta la fecha una vasta bibliografía enriquecida notablemente con las aportaciones, cada vez más abundantes, de la historia regional, la cual ha venido a romper las interpretaciones parciales o globales de la historiografía nacional, motivando cambios sustanciales en sus perspectivas temáticas y analíticas y mostrando la pluralidad y diversidad de las distintas regiones y entidades que conforman nuestro país.

Los enfoques historiográficos regionalistas sobre este periodo de la historia de México han descubierto una variedad asombrosa de movimientos revolucionarios que existieron a lo largo y ancho del

³ Enrique Guerra Manzo, “Guerra cristera y orden público en Coalcomán, Michoacán (1927-1932)”, *Historia Mexicana*, núm. 202, octubre-diciembre de 2001, pp. 325-362.

⁴ Martha Patricia Torres Meza, “El proyecto social y político de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, 1925-1929”, tesis de maestría en Historia, Instituto Mora, México, 1998.