

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA



EL CONFLICTO RELIGIOSO EN MÉXICO

CARLOS ANTONIO VILLA GUZMÁN
COORDINADOR

EL CONFLICTO RELIGIOSO EN MÉXICO

EL CONFLICTO RELIGIOSO EN MÉXICO

Carlos Antonio Villa Guzmán
(Coordinador)

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
2018

El conflicto religioso en México fue dictaminado a doble ciego y financiado por el proyecto P/PFCE-2017-14MSU0010Z-12-03 del CUCSH.

Primera edición, 2018

D.R. © 2018 UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades
Coordinación editorial
Juan Manuel 130, Zona Centro, 44100
Guadalajara, Jalisco, México
Tel. (33) 36 58 30 85

Visite nuestro catálogo en www.cucsh.udg.mx

ISBN: 978-607-547-057-3

Queda prohibida la reproducción total o parcial de este material, por cualquier medio, sin el previo y expreso consentimiento por escrito de la Universidad de Guadalajara.

Hecho en México
Made in Mexico

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	11
<i>Carlos Antonio Villa Guzmán</i>	
CAPÍTULO 1. SINCRETISMO Y LAS DISTINTAS MIRADAS A UNA POLÉMICA OBRA POLÉMICA	33
<i>Fabián Acosta Rico</i>	
CAPÍTULO 2. IMAGINARIOS, RELIGIOSIDAD Y POLÍTICA: CAMBIOS Y PARADIGMAS EN EL SIGLO XXI	39
<i>Carlos Antonio Villa Guzmán</i>	
CAPÍTULO 3. LEYES PARA CONFISCAR –BENDITAS ARGUCIAS PARA ENCUBRIR Y CONSERVAR– EL CONVENTO E IGLESIA DE SANTA TERESA DE JESÚS EN GUADALAJARA	51
<i>Lorena Meléndez Vizcarra</i>	
CAPÍTULO 4 . RESTAURACIÓN CATÓLICA Y DEVOCIÓN POPULAR. LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA PRÁCTICA RELIGIOSA DURANTE EL PORFIRIATO. EL CASO DEL SEÑOR DE LOS RAYOS DE TEMASTIÁN, JALISCO	71
<i>Eduardo Camacho Mercado</i>	

CAPÍTULO 5. PARALELISMOS Y CONTINUIDADES HISTÓRICAS ENTRE LAS LEYES DE REFORMA Y LA CONSTITUCIÓN DE 1917 Y LA LEY CALLES	87
<i>Fabián Acosta Rico</i>	
CAPÍTULO 6. CAMBIOS EN LA NOMENCLATURA DE GUADALAJARA EN TIEMPOS DE LA REVOLUCIÓN (1912-1917)	109
<i>Francisco Barbosa Guzmán</i>	
CAPÍTULO 7. AGUSTÍN YÁÑEZ EN LAS TRINCHERAS DE LA RESISTENCIA CATÓLICA TAPATÍA. 1922-1927	149
<i>Tomás de Híjar Ornelas</i>	
CAPÍTULO 8. EFRAÍN GONZÁLEZ LUNA, UN POLÍTICO CATÓLICO	179
<i>Jorge Alonso</i>	
CAPÍTULO 9. ENTRE EL TRADICIONALISMO CATÓLICO Y LA RELIGIOSIDAD POPULAR: EL CONFLICTO POLÍTICO-RELIGIOSO POSTERIOR AL CONCILIO VATICANO II EN EL MUNICIPIO DE ATLATLAHUCAN, MORELOS	209
<i>Austreberto Martínez Villegas</i>	
CAPÍTULO 10. LA EQUIVOCACIÓN INTELIGENTE Y EL PÁNICO MORAL. SECTAS, CULTOS Y NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS	237
<i>Elio Masferrer Kan</i>	
CAPÍTULO 11. REPENSAR LA RELIGIÓN EN EL SIGLO XXI DESDE NUEVOS PARADIGMAS	251
<i>Juan Diego Ortiz Acosta</i>	

CAPÍTULO 12. PRÁCTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS DE ORIGEN AFROCUBANO EN GUADALAJARA, JALISCO	281
<i>Carmen Cecilia Álvarez-Tabío Remigio / María del Carmen Remigio Montero</i>	
CAPÍTULO 13. EL TUMULTO DE 1624. UNA PUGNA ENTRE EL VIRREY Y EL ARZOBISPO	305
<i>María Inés Partida / Guillermo Dellamary</i>	
CAPÍTULO 14. EL LAICISMO Y LA EDUCACIÓN EN LA DIVERSIDAD	335
<i>Carlos Antonio Villa / José Trinidad Padilla López</i>	
CAPÍTULO 15. INVITACIÓN A CONOCER EL ISLAM Y PROMOVER LA PAZ ...	373
<i>Fernando Acosta Riveros</i>	
SOBRE LOS AUTORES	381

PRESENTACIÓN

Carlos Antonio Villa Guzmán

México es el único país latinoamericano en el que se libraron dos guerras religiosas después de haber sido redactada y firmada una nueva constitución: 1857-1917.

La Iglesia católica mantuvo una relación frecuentemente conflictuada con el Estado mexicano desde sus orígenes; sin embargo, crecieron juntos en este territorio y, pese a las grandes rupturas, hubo etapas de buen entendimiento mismas que ayudaron para resolver las constantes crisis. Esta circunstancia llama especialmente la atención, por lo que nos propusimos hacer un libro enfocado en los conflictos religiosos que han ocurrido en nuestro país a través de su historia.

Es importante mencionar desde el inicio de esta lectura que, además del catolicismo, ha habido otros credos que se abrieron paso como parte de nuestras sociedades hasta el presente. inclusive desde épocas muy anteriores a la llegada de los europeos la gente ya tenía imaginarios de tipo mágico religioso en los que se prefiguraba que había un orden sobrenatural de las cosas y éste mandaba sobre la razón y el corazón de los hombres. Quizá no sabremos nunca cuántas religiones existieron en el continente donde habitamos, ni cómo eran sus ritos, sus creencias. Seguramente hubo cantidad de ellas a través de los siglos en los que tuvo lugar el desarrollo de las culturas; desde los aimaras, incas, olmecas, mayas, toltecas, además de los pueblos (algunos nómadas) del norte como fueron los llamados apaches, los comanches, sioux, entre muchas otras etnias, hasta los

grandes centros urbanos de Teotihuacán, o, siglos después del auge de éste; el poderoso reino mexica con su gran ciudad de Tenochtitlán.

Hoy nos sorprenden las proezas de aquellos núcleos humanos; admiramos la insólita arquitectura de sus ciudades con sus templos. Sin duda fueron un portento los conocimientos que tuvieron sobre la naturaleza, además del cosmos y, aunque muy poco sepamos de sus filosofías, seguramente fueron asombrosamente preclaras, lo vemos en ciertos rasgos del carácter y la forma como se comportaba y aún se mantiene siendo de cierta manera la gente, hasta la actualidad. Estas herencias las podemos apreciar en las sociedades que forman los mexicanos y latinoamericanos de nuestros días.

Nos complace compartir con los lectores esta serie de aportes de gran calado realizados por investigadores con quienes tenemos un profundo agradecimiento por la generosidad de compartimos sus hallazgos, lo mismo que las ideas que fluyen a través de estas páginas.

Tal vez sean en su mayoría estudiantes y maestros los lectores del trabajo final, aunque el contenido se ofrece también muy atractivo para todos los interesados en conocer acerca de la relación entre el Estado, la sociedad, la religión o «las Iglesias», a través de la historia mexicana.

Nos entusiasmó constatar que los capítulos logran acrisolar lo que ha sido quizá el rasgo social más importante desde que existe México, que consiste en que las personas tienen siempre una fe en algo, asimismo destacamos la presencia de una población que se define como católica —independientemente de que hayan y prosperen otros cultos— al igual que distintas corrientes filosóficas o credos como el judaísmo, el protestantismo, o la religión del Islam, que igualmente han echado raíz por medio de quienes migraron hacia algún lugar de América hace siglos.

La tensión entre grupos de civiles junto con autoridades formales que defendieron visiones particulares sobre el tipo de sociedad que se gestaba en cada periodo histórico, unas más apegadas al clero católico que otras, ya se manifestaba desde los primeros brotes de la independencia con los efectos de las Reformas Borbónicas impulsadas por Carlos III.

Al conformarse la nación como México independiente, los problemas de carácter religioso tomaron otro cariz en tanto que las ideas liberales tuvieron una singular resonancia entre intelectuales, amén de otros sectores donde

figuraban además de clérigos y militares, personas de elevada posición social, incluso señoras de alcurnia vieron con buenos ojos el cambio de época. Sin embargo, los conservadores clericales junto con las élites militares que portaban insignias santanistas, además de otros segmentos contrariados por los acontecimientos, como fueron los llamados «polkos», no estuvieron conformes debido a que las reformas constitucionales les menguaban privilegios. Surgieron entonces desavenencias y conflictos en contra del proyecto reformista, mismos que derivaron en el estallido de la Guerra de los Tres años que continuó por otros tres como una guerra internacional contra Francia, y que pudo haber dejado al país como parte del patrimonio de Napoleón III. Para entonces el Estado mexicano contaba con una sólida organización militar y política, amplia legitimidad, además del apoyo social necesario que, finalmente, fueron suficientes para vencer y desterrar un poderoso imperio monárquico de la dinastía de los Habsburgo.

Los capítulos de la presente obra llevan a los lectores a conectarse intelectualmente y en forma por demás cordial con las dimensiones sociopolíticas en las que transitó la nación, con sus racionalidades del ayer que son vigentes hoy, a la vez que imprescindibles para cualquier análisis de una sociedad cuya mayoría de integrantes profesa la fe católica. En un intento por responder cuáles fueron las ideas que causaron divisiones ideológicas, principalmente, nos preguntamos además ¿por qué motivos la Iglesia renunció a convivir con la institucionalidad de los gobiernos en determinados momentos y qué llevó a la organización clerical a desconocer, estigmatizar e inclusive combatir hasta con las armas al Estado?

Como consecuencia de los grandes conflictos internos y externos en los años posteriores a la independencia, avivados por el encono entre las capas sociales que causaron profundas divisiones, el país quedó dividido y por tanto debilitado. Ésta condición fue aprovechada por los vecinos estadounidenses que en plena expansión ensancharon sus fronteras al tiempo que aumentaron su poder político y militar. Sus ejércitos después de atacar y vencer a los santanistas, se anexaron más de la mitad del territorio mexicano, ante un clero que se limitó a contemplar el conflicto.

Al cabo de un poco más de una década, en 1860, el gobierno de Benito Juárez estableció la tolerancia religiosa, misma que fue corroborada cinco años después por Maximiliano de Habsburgo.

Con el tiempo arribaron otras creencias de tipo religioso, como lo fueron las Iglesias protestantes provenientes de Estados Unidos, cuyos practicantes se conocen como pentecostales, mormones, testigos de Jehová, por mencionar algunas. Entre las Iglesias no católicas fundadas en el siglo xx, es notable la Iglesia de la Luz del Mundo, con sede en Guadalajara. Actualmente cuenta con seguidores en más de veinte países. Por su parte el judaísmo ha estado en la sociedad de México prácticamente desde sus orígenes como nación independiente, toda vez que la presencia de judíos data de la época de la conquista, aunque éstos se mantuvieron ocultos debido a que la inquisición operó durante los trescientos años del periodo colonial hasta su abolición en 1834.

Podemos comprobar que durante siglos han llegado desde diferentes lugares del mundo cultos basados en creencias antiguas como la llamada «santería», extendida por esclavos africanos a través de las naciones del Caribe y el estado de Veracruz, principalmente, aunque es posible encontrar personas y establecimientos que la promueven en otras ciudades del país.

Llama la atención constatar que éstas prácticas crecen en cuanto al número de quienes se inician en ellas o bien acuden en busca de ayuda espiritual o por cuestiones de carácter «mágico», como los llamados «hechizos».

Los lazos de nuestra nación con el mundo han construido puentes por donde transitan las ideas y ¿por qué no? las prácticas religiosas con sus creencias, ritualidades y cultos.

El capítulo que da inicio a este libro es de la autoría de Fabián Acosta. El autor se ocupa de la polémica suscitada en varios niveles a partir de que recientemente fue instalada la escultura llamada *Sincretismo*, en una avenida céntrica en la ciudad de Guadalajara. La obra acrecentó un enfrentamiento verbal que tuvo inicio después de la instalación de algunas piezas escultóricas dispuestas en espacios públicos del área metropolitana; se destacó desde un principio, como un rumor, que el programa del ayuntamiento que consistió en la compra de esculturas para utilizarlas en el paisaje urbano, era más que otra cosa un interés de beneficio para los artistas con quienes supuestamente existía

una deuda del presidente municipal, a cambio del apoyo que éstos manifestaron en la promoción de su imagen durante las campañas electorales, en las que éste participó y finalmente ganó.

Al tiempo que estaban alterados los ánimos populares, azuzados por lo que publicaban los medios, además de las redes sociales, el alcalde decidió ubicar esta escultura. Ésta fue colocada en el camellón central de una vía rápida a sólo dos cuadras de un templo católico, de la misma manera, el concepto de sincretismo se conjuga en varias perspectivas. Es una escultura interesante, sin duda, aunque desagradable a muchos que exponen sus razones comentadas igualmente por el autor.

La reacción en contra de esta iniciativa de las autoridades fue inmediata y contundente debido a lo anteriormente señalado, además creció el rechazo colectivo porque les pareció «ofensiva» a los devotos porque incluye elementos o símbolos católicos que aparecen fusionados con los de la deidad azteca *Coatlícue*. Evidentemente el trabajo fue realizado de esta manera por el artista con el propósito de expresar el sincretismo presente en la religión que la mayoría practica o hacia la cual manifiesta mayor afinidad. No obstante, la obra dio motivo a críticas acaloradas, incluso el basamento sufrió agresiones con pintura (*grafitis*). Cabe decir que el ambiente político-social igualmente se encuentra exacerbado por la proximidad de las elecciones a nivel estatal y federal que se llevarán a cabo el próximo 1 de julio. Esta circunstancia dio lugar a que algunos grupos interesados en la lucha por el poder utilizaran la polémica que desató esta acción del munícipe para «golpearle» políticamente, como fue el caso del conocido cardenal Sandoval Íñiguez, quien ha participado públicamente en actividades políticas.

Fabián Acosta hace referencia tanto al contexto mencionado, como a la parte histórica de las representaciones simbólicas. El texto incluye también una valoración estética que se sustenta con la opinión de algunos expertos que aportaron sus puntos de vista.

El siguiente capítulo lleva por título «imaginarios, religiosidad y política: cambios y paradigmas en México en el siglo XXI», y es de la autoría de Carlos Antonio Villa. Se trata de un ensayo que ofrece reflexiones interesantes para debatir en torno a lo que la Iglesia Católica ha avanzado en cuanto a su participación en la vida política del país en la época actual, tomando en cuenta

cambios constitucionales, y sobre todo las nuevas formas de llevar a cabo la política; es decir, la *praxis política*, en la era de la información y la comunicación. El autor ejemplifica con algunas narrativas entreveradas con los aspectos ideológicos insertos en los discursos, «la hegemonía discursiva», como llama a este fenómeno gracias a lo cual las élites *organizan* la dominación.

Con las banderas o símbolos de la Iglesia muchas veces los políticos procuran crear imaginarios que, promovidos a través de los medios de comunicación y cada día más por las redes sociales, buscan efectos de empatía entre los públicos o usuarios de internet. ¿Cuáles son los trasfondos en la búsqueda y conquista del poder que ha tenido históricamente la Iglesia junto con las élites católicas? ¿Tiene ello que ver ahora con el orden económico impuesto desde el exterior?

La dominación que a través de la historia han llevado a cabo las clases que poseen recursos económicos como para influir sobre el rumbo político de México, frecuentemente de la mano del clero, tiene su contraparte en los cambios de época en los que las nuevas generaciones han dislocado los discursos dominantes, apropiándose de la política toda vez que han perdido credibilidad los partidos, el gobierno, la misma Iglesia y ni se diga el presidente de la república.

Por su parte las ideologías aparentemente pierden terreno en la nueva era de la comunicación y la información en la que los intereses particulares van por encima de cualquier prerrogativa que motive a los sujetos que forman dichas redes virtuales. Las particularidades y hasta un cierto «egoísmo» cobran vida en las nuevas comunidades de internet, dejando atrás los paradigmas de la colectividad con sus distingos de clase social, de religión, cultura, nacionalidad, rasgos de sexualidad u otros que traslucen precisamente alguna vieja ideología.

En el siguiente capítulo de Lorena Meléndez Vizcarra, nos encontramos un excelente trabajo de investigación que se titula: *Leyes para confiscar —benditas argucias para encubrir y conservar— el Convento e Iglesia de Santa Teresa de Jesús en Guadalajara*.

Más allá de la prolija descripción que nos hace la autora acerca de este patrimonio cultural legado del periodo virreinal, el trabajo nos regala tanta información que hasta nos lleva a hacer un recorrido por las calles de la ciudad del Siglo XIX, en plena transformación y hasta reconstrucción después de la Guerra de Reforma.

Una vez silenciadas las armas, las autoridades del gobierno de la República se dieron a la tarea de echar abajo edificaciones dedicadas al culto católico, en tanto que otras se dedicaron a diferentes fines. Un número casi desconocido de templos fueron derruidos toda vez que los clérigos no pudieron conseguir que alguien les haya salvado de la picota. El Convento de la orden de las Carmelitas descalzas, que tiene casi trescientos años de haberse edificado, fue dividido con el propósito de abrir una calle (Ocampo) perdiéndose varias ermitas y algunos claustros. A pesar de ello se mantuvo en buena parte gracias a una ingeniosa acción de vecinos católicos, llamados con desprecio «fanáticos», por los políticos de la época que defendían el programa constitucional de Venustiano Carranza, llevado a cabo en Jalisco por órdenes del general Manuel M. Diéguez.

Años después de estos acontecimientos las religiosas dejaron la ciudad trasladándose a Estados Unidos hasta su regreso en 1940, para habitar en un inmueble mucho más moderno. Como se comentó, parte del edificio fue conservado gracias a la intervención de los vecinos entre los que destacaron don J. Trinidad Vereá, además del señor don Dionisio Rodríguez, fundador de la Sociedad Católica, quien promovió y él mismo patrocinó la adquisición de los solares ubicados alrededor del convento por parte de personas civiles que tuvieron la intención de custodiarlo y protegerlo. Fueron construidas varias casas particulares, así como departamentos adosados de tal modo que el inmueble quedó totalmente oculto. Dicha «argucia», como la define la autora, permitió que a la fecha se conserve parte de lo que fue el antiguo convento de Santa Teresa de Jesús. Las cuitas y constantes vaivenes de esos años convulsos no dejaron en pie muchas edificaciones, como sucedió con el templo y convento de los dominicos, reducido a escombros durante uno de los enfrentamientos que tuvieron lugar en las calles y «goteras» de la ciudad cuando las batallas de la Guerra de Reforma.

Aproximadamente medio siglo después de estos acontecimientos, vino la época revolucionaria en la que el ejército constitucionalista tomó la plaza de Guadalajara en julio de 1914 y de nueva cuenta se hicieron adecuaciones para «cubrir» el convento, hasta que las inspecciones enviadas por el gobierno de la Federación supieron de su existencia y fue clausurado. Es un capítulo sumamente ameno que permite ver a través de un interesante episodio de la vida conventual todo un contexto social, político y religioso que definió en más de un sentido,

sobre todo en la moral social y en la política, lo que se viviría en los años venideros.

En el siguiente capítulo Eduardo Camacho nos comparte sus observaciones en un estudio de caso que ayuda a entender la compleja relación entre las religiosidades locales y la ortodoxia católica que se mantuvo desde la época colonial hasta los años treinta del siglo xx. La narrativa se ubica en el contexto histórico del pacto del gobierno federal con la Iglesia Católica, que deviene en una «restauración» de las relaciones y de la institución en sí, a la que se reconoce en la historiografía como «la reforma eclesial», que finalmente institucionalizó la religión, dándole el carácter de «administradora única de lo sagrado». De esta forma las comunidades continuaron en la práctica de sus cultos y devociones locales sin menoscabo del control que ejercían las autoridades del obispado sobre la feligresía y sus líderes indígenas.

Es particularmente interesante la forma como el autor a través de los conflictos en torno a un culto: El del Señor de los Rayos de Temastián, nos permite adentrarnos en los pliegues del proceso de conquista que se quedó plasmado en las costumbres, principalmente en los cultos y la religiosidad que se practica en casi la totalidad de las comunidades, hasta el presente siglo. La jerarquización que hizo el clero sobre los cultos locales desde las cúpulas de la Corona, hasta los obispos repartidos en las provincias o «reinos» de la Nueva España, trajo como consecuencia que hayan sido desterrados en ocasiones varios de ellos. El arbitraje cupular del clero lo mismo cuidó e incentivó que prohibió o clausuró dichos cultos en las regiones, sobre todo en las más apartadas y con mayor presencia de población originaria de la zona, como es el caso estudiado que da material a este capítulo. Las medidas que tomó la Iglesia para mantener el control sobre los pueblos indígenas, sin causar disgustos o rupturas, consistió en autorizar la manera como la gente veneraba sus imágenes, lo mismo que realizaba las fiestas «localmente», con reminiscencias de ritos ancestrales, lo cual no era tan afín a las disposiciones establecidas por «Los decretos y resoluciones de la Sagrada Congregación de Ritos». Camacho hace referencia a las agrupaciones conocidas como cofradías cuyos mayordomos organizaban las fiestas, lo mismo que las ceremonias; es decir, las fiestas patronales y también «paganas», como charrerías, jaripeos o bailes. Dichas mayordomías formadas por indios llevaron a cabo tareas conjuntas con «los rancheros» o vecinos, que eran los «tesoreros»,

evitando así ese choque entre los cultos que en la mayoría de los casos no obedecían al canon litúrgico tal como lo deseaba representar la curia, sino que implementaban lo que en cada región tenía sentido para mantener la ritualidad dentro de la fe. Estas posturas encontradas dieron lugar a alegatos y conflictos entre los indígenas que pretendían conservar las imágenes con sus atavíos originales, digamos que autóctonos, en contra de las disposiciones de los párrocos que veían en ello faltas a los reglamentos. Hubo en el caso de la población de Totatiche, aquí tratado, acusaciones contra un párroco ante la Mitra de Guadalajara por estas circunstancias que el autor deshilvana con minucia descriptiva y argumentativa que nos vuelve todavía más amena su lectura.

El siguiente capítulo que nos presenta Fabián Acosta Rico: «Paralelismos y continuidades históricas entre las Leyes de Reforma y la Constitución de 1917 y la Ley Calles», nos da nuevamente acercamientos al conflicto religioso mexicano que en dos momentos hizo tal crisis que se tomaron las armas para dirimir la lucha política e ideológica, que dividía a la sociedad.

Cuestiones muchas veces de interpretación de términos dados por el cambio de época hicieron repercusión en países lejanos de Europa, como México. Éstos dieron lugar a dolorosas rupturas entre la población y de ésta en contra del gobierno. En este sentido la palabra *liberal* ayudó a la conformación de imaginarios que no tardaron en conflictuarse con aquellos otros imaginarios que el clero había instalado en la población por trescientos años, como *devoción*, *liturgia*, o *auto de fe*. Las nuevas leyes civiles se habrían pasado por medio de instituciones que secularizaban los bienes eclesiásticos: las leyes sobre cultos y amortización de bienes del clero, conocida en la época como la Ley Lerdo, asentadas en la Constitución de 1857, tuvieron efectos que derivaron en desconocimiento a la propia Carta Magna y al gobierno. Estalló entonces la llamada Guerra de los Tres años que tuvo continuidad durante otros tres con la llegada de Maximiliano de Habsburgo, quien tomó posesión del trono de México entonces reconocido como Segundo imperio.

Napoleón III dio su apoyo militar hasta que fue inviable sostener al bando conservador en el poder debido al férreo control que los liberales mantuvieron en el país, sobre todo en algunas aduanas, además de ciudades situadas en puntos estratégicos y desde luego que influyó de manera importante el apoyo

que recibió el gobierno de Benito Juárez y sus colaboradores en Estados Unidos, entre ellos los otorgados por la masonería.

El autor aborda el paralelismo que existe entre este lapso histórico en el cual fue roto un pacto social con lo que una vez más se llegó a dividir a los mexicanos, en este caso la Constitución Política que se firmó en la ciudad de Querétaro en febrero de 1917, y que, a la fecha, mantiene vigencia a pesar de cientos de enmiendas o modificaciones que se le han realizado durante un siglo. Dos constituciones y dos guerras que significaron cambios sustanciales hacia la modernidad.

Para continuar presentamos el trabajo de investigación escrito por Francisco Barbosa Guzmán y lleva por título: «Cambios en la nomenclatura de Guadalajara en tiempos de la Revolución (1912-1917)». Las distintas filiaciones políticas que llegaron a gobernar en México impusieron las nomenclaturas de las calles y poblaciones de acuerdo a los rasgos ideológicos o todo aquello que representara pertenencia, identidad o afinidad hacia una causa, según la facción vencedora en cada coyuntura. Durante las guerras del siglo XIX, si los conservadores eran quienes tomaban las ciudades o villas, respetaban los nombres de carácter religioso que existían desde la época de la Colonia. En ese tenor fueron utilizados para uso de nomenclaturas los nombres de santos, lugares, objetos o símbolos sagrados tales como San Francisco, San Juan, u otros como Ermita, Calvario, la Merced entre muchos más. Por su parte el bando liberal nombró las calles, plazas y demás espacios públicos rememorando a personas que defendieron las ideas reformistas con los términos «reforma» o «libertad», junto con sus «santos héroes», como el general Santos Degollado. Podríamos decir que las nomenclaturas fueron extensiones *visibles*, repetidas en todo lugar al gusto y entendimiento de las facciones que las utilizaron para enaltecer sus símbolos o las razones de sus motivos de lucha. Quitar y poner nombres a las calles y poblaciones ha sido otra forma de probar que los conflictos toman en cuenta de manera especial todo aquello que tiene que ver con la memoria.

Las nomenclaturas se volvieron instrumentos de atención o culto al colocarse en ciudades, calles, monumentos, fuentes, camellones, demarcaciones políticas u otros lugares al igual que objetos o sujetos, que son apropiados por la voz pública, la *vox populi*. El autor hace un corte de tiempo en el periodo

revolucionario cuando se enfrentaron las facciones constitucionalistas o los llamados *reyistas*, que apoyaban a Bernardo Reyes en Jalisco.

Tanto Manuel M. Diéguez, como los generales norteños por medio de las familias conservadoras cercanas al clero, hicieron lo propio para que se respetasen o fuesen reemplazadas las nomenclaturas en las calles o plazas según quienes fuesen vencedores, como sucedió con las calles de: Juana Inés de la Cruz, La Merced, Loreto, Gabino Barreda, 5 de febrero, o la calle que cambió de nombre a partir de que el día 8 de Julio transitaran por esta rúa para ingresar a Guadalajara las tropas constitucionalistas provenientes del norte. Era un día, escribió el líder católico González Flores, que la sociedad recordaba «presa de una viva impresión de angustia, de indignación y de sorpresa».¹ El nuevo nombre sustituyó, además, a uno de los protectores de la ciudad, san Cristóbal. Las nomenclaturas, inclusive numeradas o alfabetizadas, han sido registros del tiempo. Las disposiciones para cambiarlas demuestran que tanto jacobinos y clericales o conservadores, fueron protagonistas de cambios constantes durante los periplos atribulados de la historia mexicana. La presión de las comunidades, los conflictos religiosos o civiles, el oficialismo con sus excesos, y hasta no pocos revanchismos políticos dieron lugar a que las ordenanzas de poner el nombre a las calles fuera motivo de discusiones acaloradas y disgustos, según las devociones tanto diocesanas como terrenas que anidaron en las conciencias ciudadanas a través de la historia.

Tomás de Híjar Ornelas es el autor del artículo que continúa en esta serie con el título de «Agustín Yáñez en las trincheras de la resistencia católica tapatía 1922-1927»). Se trata de un texto particularmente interesante en el que se decantan facetas poco conocidas de la personalidad de uno de los hombres más polifacéticos que ha gobernado en Jalisco: Agustín Yáñez Delgadillo. Una fluida narrativa nos descubre el peculiar vínculo que tuvo su vida y obra literaria durante la etapa revolucionaria más cruenta que va de 1912 a 1927, con un personaje que el escritor enaltece casi con devoción: Anacleto González Flores. Este reconocido líder fue elevado a la categoría de *mártir* del movimiento cristero que desafió al gobierno de Plutarco Elías Calles.

Ambos pertenecieron a la raíz del siglo xx, debido a que sus mocedades se forjaron en los años violentos de las primeras décadas de esa centuria convulsa, en la cual brotaron revoluciones como la mexicana, la soviética, la revolución

¹ Anacleto González Flores, *La cuestión religiosa en Jalisco*, p.382.

maoista, además de dos terribles guerras mundiales continuadas con la Guerra Fría. Las ideologías se confrontaron como nunca en la historia, hasta que llegó el 68 con los cambios paradigmáticos que fueron el parteaguas para fincar los cimientos de la actual revolución tecnológica y cultural del siglo XXI, que no ha sido exenta de conflictos y guerras genocidas.

Yáñez, durante ese tiempo escribió lo mismo que amistó con círculos de católicos que recelaban de la política gubernamental por considerarla anticatólica y por tanto ajena a las creencias y prácticas de las mayorías. La oposición civil se tornó en rebeldía en contra del gobierno: estalló la guerra, Agustín salvó la vida, logró escabullirse, Anacleto no; lo apresaron y fusilaron, como a tantos que vieron el final de sus días en aquellos enfrentamientos. Estar con el clero representaba un enorme peligro, y estar en contra igualmente podía ser motivo de alguna fatalidad, según las circunstancias que controlaban los dos bandos contendientes; es decir, el Gobierno Federal y las fuerzas cristeras: «Viva el supremo gobierno» o «Viva Cristo Rey».

Guadalajara ha sido un enclave de la fe católica mexicana, Desde la época virreinal los obispados llevaron a cabo tareas que contribuyeron en forma importante al crecimiento de las poblaciones, llevándoles por un orden religioso-civil, que contempló la asistencia de los indios empobrecidos en hospitales o *casas de misericordia*, muchas veces anexas a las propias parroquias. La catequesis puso en manos de religiosas beatas, monjas o frailes, la ayuda humanista que fue posible gracias a organizaciones como *cofradías* y *mayordomías*, que en alguna medida solventaron la pobreza cuando sobrevenían crisis de sequías, inundaciones o plagas, al igual que epidemias como la llamada *fiebre amarilla* o el cólera. Por su parte las guerras provocaron desplazamientos, pérdidas de vidas, enfermos, mutilados, viudez, orfandades, entre otras desgracias.

En los tiempos de la Guerra de independencia el pueblo se comportaba como católico por una tradición de trescientos años, permaneciendo así después de formarse la nación independiente. Vino entonces la Reforma liberal que menguó sustancialmente el poder del clero a cambio de un nuevo orden de instituciones civiles. A consecuencia de ello hubo guerras nuevamente; otras dos constituciones; (1824-1857) un imperio dirigido por europeos, en tanto que el catolicismo siguió como práctica religiosa de las mayorías aun después del triunfo del bando liberal al que se le atribuía fuerte antireligiosidad, debido

a un profundo jacobinismo entre algunos miembros de sus filas. Enseguida se tuvieron tres décadas de dictadura porfirista durante las cuales los católicos no tuvieron problema alguno; Porfirio Díaz no aplicó las Leyes de reforma a lo largo de su prolongado mandato. Después de su destierro llegaron los años revolucionarios en los que nuevamente la Iglesia tuvo conflictos con el gobierno triunfal que se autodenominó como «constitucionalista». Esa es la época de activismo de Yáñez y Anacleto. El primero escribe con una narrativa apasionada, conmovido por la persecución que hacen las armas federales a la gente de religión, hasta los párrocos que asistían a enfermos o heridos en muchos casos fueron aprehendidos y fusilados; la Iglesia ordenó cerrar los templos mientras que Yáñez se forma, observa, asimila y comienza a narrar, a la vez que se convertía en un «cruzado» dispuesto a llevar a cabo el programa del «Clero social».

Después del episodio que le costó la vida al maestro admirado «el maestro Cleto», cierra un capítulo de su vida que poco refleja en su obra, incluso trató de ocultarla. No se trata de una negación del pasado, como si éste contuviera páginas para el arrepentimiento o algún «bochorno», como lo han señalado equívocamente algunos de sus críticos, de acuerdo a lo que nos dice el autor de este apartado, quien por ello eligió justamente esta disyuntiva para escribir sobre el novelista, ensayista, y político que fue Agustín Yáñez.

No se «acomodó» ni fue dúctil con las ideas triunfantes de aquel conflicto. En todo caso leyó la época, intuyó los cambios y fue su carrera intelectual y política en consonancia con los nuevos tiempos, de ahí que tengamos de él un legado literario que es fundamental entre los de su época. «Al filo del agua», es la novela que sale del canon para inaugurar otra forma de representar en letras los desolados pasajes y paisajes de aquel Jalisco en armas, junto con los estados próximos que fueron enredados en la vorágine de aquel conflicto. Nos describen sus líneas la fidelidad que tuvo un pueblo al defender sus creencias frente a la voluntad del poder del Estado que impuso las leyes, algunas de ellas ciertamente congruentes como las que defienden la laicidad, en tanto que otras limitaban hasta con una insultante exageración la actividad de los católicos. Ambas posturas detonaron fuertes cargas ideológicas acumuladas en las conciencias de multitudes que protagonizaban vidas inciertas en la agitación de los tiempos, cuando llegaron éstos a cambiar de forma tan abrupta.

Agustín Yáñez terminó sus días siendo un católico laico. La investidura de los cargos que ocupó fue propicia para que haya tenido relaciones con gran diversidad de personas de diferente filiación política o formas de pensar; desde clérigos hasta masones, o bien representantes de otras Iglesias. La lectura nos permite así entender de otra manera a un político intelectual de su tiempo.

De su parte la siguiente entrega de Jorge Alonso nos remite a la fulgurante personalidad de un jalisciense que se hizo prócer después de ser copartícipe de la fundación de una corriente política. Fue alguien que en el Siglo XX sembró junto con otros visionarios de la política varias semillas que dieron frutos. Se le consideró como un humanista que transmutó su vida en una misión y su nombre en un ejemplo de un catolicismo impecable, solidario, generoso; fiel de la Encíclica Social de León XIII, *Rerum Novarum*.

Existen ocasiones en las que las palabras no nos alcanzan para poder definir como se quisiera a ciertas personalidades. Es el caso de «Efraín González Luna, un político católico». Las profundidades a las que llegó el pensamiento del filósofo, y político humanista, que vivió con estoicismo singular un malhadado destino que desde el poder infligía calamidades a la población mexicana, según la caprichosa conducta de los que se encumbraban en los niveles superiores del partido-gobierno, han sido el basamento en el cual se construyó un bloque opositor democrático que, después de honrosos triunfos, en unas décadas renunció a sus principios convirtiéndose en una franquicia más del reparto de canonjías y privilegios de las élites gobernantes. Con toda clase de truculencias el gobierno se deshacía de sus opositores, práctica persistente en nuestros días, a quienes estigmatizaba como «enemigos», del orden social y el progreso. La candidatura de Efraín González Luna a la presidencia fue sabotada exponiéndole al escarnio popular sin embargo, una intachable trayectoria avalada con personalidades como el cardenal José Garibi Rivera, entre otros que salieron en su defensa, permitieron dejarle fuera del alcance de las calumnias.

Este admirable mexicano se abocó a pensar profundamente en una sociedad justa, formada en su mayoría por creyentes católicos que podían convivir pacíficamente con otros mexicanos de distinto credo. De acuerdo con la Encíclica *Quadragesimo anno*, la subsidiariedad y la solidaridad eran preceptos fundamentales para dispensar una vida digna para todos los ciudadanos.

Sin haber logrado alcanzar la Presidencia de la República, obtuvo en cambio el reconocimiento de varias generaciones que tienen a la democracia como la única forma de garantizar sociedades libres y soberanas, ideal que dista mucho de ser alcanzado en México, por lo que el autor de este capítulo reflexiona y hace una crítica inspirada en las ideas de Efraín González Luna; alguien que llevó la religión a la política y la política a la religión.

El siguiente texto que lleva por título «Entre el tradicionalismo católico y la religiosidad popular: El conflicto político-religioso posterior al Concilio Vaticano II en el municipio de Atlatlahucan, Morelos,» de la autoría de Austreberto Martínez Villegas, nos ofrece, utilizando otra «escala», un abordaje a una localidad donde tuvo lugar el conflicto de resistencia de fieles a los cambios propuestos por el Concilio Vaticano II.

Atlatlahucan, es el pueblo morelense donde tuvieron lugar los acontecimientos que nos describe el autor. Una de las personalidades más prominentes del problema fue el controvertido obispo michoacano Carlos Sergio Méndez Arceo.

El líder religioso llevó a cabo los cambios dictados por dicho Concilio en plena Catedral de Cuernavaca. Durante su obispado fueron retiradas las imágenes que se utilizaban tradicionalmente, incluso el crucifijo fue sustituido por una cruz colgante en el altar de la nave central. Esta práctica fue ordenada por el obispo para el resto de las parroquias. Además, se sustituyeron las misas en latín por los idiomas locales, lo cual igualmente fue motivo de disgusto entre la feligresía. Las disputas dividieron a la población en dos bandos: los tradicionalistas y los progresistas que impulsaban los cambios. Méndez Arceo fue acusado de adoctrinar con fundamentos marxistas. El obispo intentó hacer personalmente las transformaciones del culto y los ornamentos de la Iglesia de Atlahuacan, sin embargo, lo impidieron los vecinos y fue expulsado, bajo la acusación de querer «quemar a los santos». «A partir de este episodio los tradicionalistas llamaron a los progresistas «colgadores» y éstos llamaban a aquellos «burros», debido a que presuntamente, no querían entender por ignorancia y terquedad que la Iglesia necesitaba cambiar, ambos apodos eran insultantes para cada una de las contrapartes y resultaron ser generadores de esa relación conflictiva con la otredad que marcaron los rasgos identitarios de las partes en conflicto».

El autor nos invita con su narrativa a un viaje en el tiempo para mostrarnos un material único que refleja las viejas prácticas del poder a través de un conflicto que se vivió hace aproximadamente medio siglo. Surgen en cada párrafo las figuras de los cacicazgos locales, los encadenamientos de influencias que hicieron del PRI en su apogeo la gran red nacional de complicidades y favores. El autor desmenuza con abundante información del caso cada una de sus particularidades. Nos revela cómo es que un poder dentro de la misma Iglesia fue capaz de frenar una iniciativa de orden surgida desde el Vaticano. Las ideologías que entraron en conflicto en aquella época se hicieron presentes en los cultos: la teología de la liberación inició entonces un nuevo capítulo, en tanto que tradicionalistas y progresistas permanecieron enfrascados en una lucha que incorporó otras banderas ajenas a la religión. «Mientras que en muchos núcleos tradicionalistas de México y el mundo la mentalidad de los fieles al tradicionalismo se relaciona muchas veces con un autoritarismo conservador opuesto al liberalismo, el judaísmo, la masonería y el marxismo, considerando que la Iglesia oficial ha caído en la herejía al haber sido penetrada por sus enemigos, la mayoría de los fieles de Atlatlahucan solo se aferraron a las prácticas que sentían amenazadas por las innovaciones promovidas por el obispado de Cuernavaca, predominando lo sentimental sobre lo racional.»

El siguiente texto: «la equivocación inteligente y el pánico moral. Sectas, cultos y nuevos movimientos religiosos», el autor Elio Masferrer Kan, nos ubica de nuevo a la época actual al ofrecer sus reflexiones centradas en las transformaciones del campo religioso. Cada época conlleva una impronta que le precede única en el tiempo, con sus valores y antivalores, la «moral definida» objetivada en las prácticas con distintos niveles de religiosidad, hasta llegar a lo llanamente supersticioso y trágico. Los suicidios colectivos como el de Guyana o el de Waco, Texas, entre los seguidores de David Coresh, además de otros acontecimientos surgidos durante las últimas décadas del siglo pasado, hicieron que antropólogos, sociólogos, junto con otros especialistas plantearan preguntas acerca de lo que estaba sucediendo en las entrañas de la sociedad estadounidense, donde se repetía (hasta nuestros días) el fenómeno de la aparición de sectas que en ocasiones resultan suicidas y que, junto con los «platillistas», dieron lugar a la categoría de «sectas destructivas». «Los antropólogos y sociólogos de las religiones, así como abogados y teólogos fuimos sistemáticamente interrogados sobre qué

estaba pasando». Las explicaciones fueron muy distintas, sin embargo debemos ser conscientes que se construyó una falacia, lo que se ha dado en llamar «la equivocación inteligente» según la cual, sostiene el autor, todo el que se apartara de las religiones tradicionales e históricamente instituidas corría serios peligros de caer en las garras de sectas inescrupulosas que le «lavarían el cerebro», los enviarían a la muerte, se quedarían con su dinero y un largo etcétera de descalificaciones a quienes se atrevieran a cambiar de religión.

Éstos movimientos salen del tratamiento que engloba a todas las creencias no oficiales como Nuevos Movimientos Religiosos, (NMR) que es considerado por Masferrer como un término equivocado, como «un cajón de sastre» que no define la plasticidad que existe en cuanto a la proliferación de grupos, o variedad de sectas, lo mismo que diversos cultos localizados en áreas específicas que no trascienden tanto, mientras que otros se expanden por el mundo al grado que muchos de ellos que han tenido su origen en Estados Unidos, como fue el caso del hindú que fundó en Nueva York la agrupación conocida como Hare Krishna, se internacionalizan.

De Margaret Meade, Masferrer retoma los conceptos de culturas «prefigurativas», cuyas generaciones reproducían culturalmente a las anteriores, aparte de las «cofigurativas» que se «endocultan» en cada generación, asimismo hace hincapié en las postfigurativas, que consisten en generaciones que interrumpen el encadenamiento cultural para interpelar a la generación predecesora; es decir, rompen culturalmente con «los que están fuera de la onda». La segunda etapa de dicha *equivocación inteligente* consistía en descalificar e incluir en la lista de «sospechosos» a cualquier propuesta religiosa que no fuera la «oficial». Era útil para estigmatizar al *otro*. Finalmente, el capítulo nos plantea que Estados Unidos es el modelo de transición religiosa en la actualidad y nosotros agregamos que el modelo aplica en México puesto que se importan hacia nuestro país las nuevas religiones no solamente del norte sino de otros lugares, como la organización conocida como «Pare de Sufrir» o Iglesia Universal del Reino de Dios, fundada por Edir Macedo el 9 de julio de 1977 en Río de Janeiro.

Nos ha tocado vivir en un mundo totalmente transformado de como lo habían dejado nuestros abuelos. Todo ha cambiado junto con la racionalidad de la gente que hoy piensa y se preocupa de muy diferente forma a como lo

hacia apenas hace unas cuantas generaciones. Ya no se cree ni se teme a lo mismo, incluso ya muchos no creen en algo sobrenatural ni mucho menos le temen. El capítulo que presentamos a continuación es un texto imprescindible escrito por Juan Diego Ortíz: «Repensar la religión en el siglo XXI desde nuevos paradigmas. Dificilmente se puede encontrar un trabajo tan prolijamente elaborado que nos sitúe en el vórtice de las discusiones de la actualidad en torno a la pertinencia de la presencia de las religiones en el concierto global. El relato expone los llamados nuevos paradigmas como una alternativa de análisis entre muchas otras «para repensar la religión». Las religiones han persistido porque se adaptaron a los cambios de época, sin embargo, las adaptaciones ya no encajan en el mundo contemporáneo donde en el mejor de los casos éstas quedan desfasadas ya que muchas de ellas sucumben y desaparecen.

Los nuevos paradigmas que estimulan los imaginarios no toman en cuenta a las religiones de la misma manera que se hacía todavía hace poco tiempo. Éstas experimentan literalmente el «vacío» de los tiempos al punto de que resultan suplidas por cultos emergentes que tratan de cubrir las nuevas expectativas de la fe síquica de los sujetos. ¿Qué tanta firmeza tiene hoy la necesidad de creer filosóficamente en algo sobrenatural, que pudiese ser reconocido o aceptado como un Dios? La construcción social de sentido en la actualidad ¿qué tanta importancia le otorga a lo religioso?

El autor profundiza en la forma cómo los antropólogos, filósofos y demás especialistas de diferentes campos disciplinares están poniendo atención en los cambios de las creencias y en aquello otro que las ausenta. «Estas comunidades plantean la necesidad de revisar críticamente las creencias fijas para advertir que el conservadurismo religioso corre el riesgo de derrumbarse ante el dinamismo cultural de las sociedades y los individuos».

Para crear una estrategia de abordaje que engloba la problemática expresa bajo el concepto de paradigmas, Juan Digo Ortíz nos plantea categorías de análisis que hacen identificable cada una de las dimensiones de este nuevo pensar humano sobre lo religioso: «1. Paradigma del pluralismo religioso, 2. Paradigma epistemológico, y 3. Paradigma pos-religional, los cuales representan una nueva mirada con la que se cuestionan las viejas formas de creer, planteamientos que han comenzado a producir una interesante literatura

generadora de otras interpretaciones sobre el fenómeno religioso, particularmente sobre el cristianismo, aunque el foco de análisis es la religión en general.

Prácticas mágico-religiosas de origen afrocubano en Guadalajara, Jalisco. Desde el título del acápite las autoras María del Carmen Remigio y Carmen Cecilia Álvarez-Tabío advierten a los lectores del conflicto epistemológico para dar cabida en el ámbito científico a las que finalmente son prácticas sociales y culturales de larga data en la historia de la humanidad. Nos describen algunas de las categorías de análisis sobre los sincretismos afrocaribeños que fusionaron ideas religiosas católicas de la época colonial, con los cultos igualmente religiosos que practicaban en sus lugares de origen las personas que fueron desarraigadas en calidad de esclavos. El material que nos ofrece esta lectura contiene visiones históricas realistas que dan un panorama sobre la praxis de los ritos conocidos como santería u otros que se insertan en la cotidianidad de miles de personas, incluso generando una notable migración hacia tales creencias con sus consecuentes prácticas. Cada día es más común, sostienen las autoras, que la gente acuda en busca de iniciaciones en las religiones de estas características, o bien que traten de resolver algún problema que se les presenta en algún ámbito de sus existencias, con la mediación de los que ejercitan este tipo de prácticas.

Sin pasar por alto los aspectos económicos de lo que puede ser considerado como un negocio, Carmita y Cecilia, recurren a la técnica de *estudio de caso* para ofrecernos etnográficamente las llaves de un mundo culturalmente paralelo a la sociedad de consumo de nuestros días. Es el *modus vivendi* de personas que emigraron a México en busca de otras perspectivas de vida y de forma hasta cierto punto azarosa, se introdujeron en el comercio especializado en artículos que se utilizan para las prácticas rituales o «mágicas».

Prevalcen ideas distorsionadas o que se alejan de la realidad que acontece en torno a lo que se practica lo mismo que aquellos quienes llevan a cabo o se encuentran relacionados con ello, a decir de las autoras.

Con una narrativa cálida, tocan fibras profundamente sensibles que evocan los acontecimientos más vergonzantes y cruentos de la humanidad como lo es el comercio inhumano de humanos. Con el fundamento mítico de la superioridad de unas razas sobre otras los individuos se aprovecharon de la fuerza de trabajo de quienes fueron sometidos literalmente a sangre y fuego. De esta forma no tan sólo se privó a cientos de millones de individuos de su libertad

junto con la de sus descendientes, sino que se impusieron imaginarios ajenos a sus culturas obligándoles formas de pensar y de ser que nada tenían que ver con lo que estaban adaptadas las conciencias de aquellos esclavizados. De allí surgen los sincretismos como formas de supervivencia en la total adversidad; una especie de adaptación que fusionaba el origen con las creencias impuestas para no ser maltratados o victimados.

Trescientos años duró la época colonial en la América española. Fue un larguísimo periodo tomando en cuenta que apenas hace un poco menos de una década celebramos el bicentenario del inicio de las guerras de independencia que declararon varios países dominados por la Corona de España, entre ellos México, con la gesta insurgente que lideró el cura Miguel Hidalgo junto con otros notables como el Capitán Ignacio Allende, Juan Aldama y Mariano Abasolo. Como sabemos los cuatro fueron apresados y fusilados por lo que el movimiento pasó a ser dirigido por otros revolucionarios como el generalísimo José María Morelos y Pavón, el «Ciervo de la Nación», igualmente pasado por las armas años después, el 22 de diciembre de 1815.

Llevamos cerca de doscientos años de independencia después de tres siglos de coloniaje que dejó profundas huellas ideológicas, además de una espléndida arquitectura plasmada en maravillosas obras, desde conventos o catedrales hasta puentes, fortalezas u otros edificios cuya sobriedad distingue prácticamente a cada ciudad del continente. No hay centro histórico urbano que carezca de esas magníficas construcciones de la época colonial, junto con las obras artísticas que embellecen los decorados. En las iglesias y museos se guardan verdaderas joyas cuyo valor rebasa lo material para volverse parte del patrimonio de la humanidad. Es prácticamente incuantificable la riqueza que se acumuló y que aún se conserva de ese legado histórico. Hubo años de agitaciones también en esos tres siglos, la conducta porfiada de algunos gobernantes desató incertidumbres y trifulcas que en ocasiones ponían a temblar al reino, en este caso hablamos de la Nueva España. El siguiente texto nos habla de uno de esos conflictos: «El Tumulto de 1624. Una pugna entre el virrey y el arzobispo». En este trabajo de transcripción paleográfica, María Inés Partida junto con Guillermo Dellamary, comparten la sorpresa que tuvieron con el hallazgo de un documento que transcriben en forma íntegra para que los lectores tengan una idea de la manera como brotaban los conflictos que adquirirían carácter de rebeliones en aquellos años de reciente

conquista. Había transcurrido un siglo de la caída de la gran Tenochtitlán, sin embargo, permanecían zonas aisladas pobladas de individuos negados a perder su autonomía al igual que el dominio sobre sus territorios. Digamos que el proceso de conversión, catequesis y sujeción de mano de obra esclava entre la población indígena estaba aún en vilo. De ahí surge la importancia de este documento que narra lo acontecido en forma de alegatos y acusaciones entre las partes actoras; es decir, los principalmente involucrados en el conflicto que fueron el virrey y el arzobispo.

La educación junto con la institución que la imparte que es la escuela han sido durante mucho tiempo y lo serán, los basamentos de la civilización. La instrucción educativa constituye el eje creador y reproductor del conocimiento y, por tanto, de la forma como piensa y actúa una sociedad. El siguiente capítulo es de la autoría de Carlos Antonio Villa y J. Trinidad Padilla López y aborda el tema del laicismo en la diversidad de los educandos de nuestra época. Subrayan reiteradamente la importancia de mantener los preceptos laicos en la escuela para que de ahí éstos germinen hacia la sociedad. Las profundas raíces del laicismo como elemento sustancial de la paz humana, son tratadas en este relato que incluye datos históricos para darnos idea de lo que tuvo que enfrentar el Ministerio de Educación en los tiempos de la Reforma y los siguientes años. Ya en pleno siglo xx la escuela pública fue campo de disputas ideológicas mantenidas por los que propusieron hasta la fecha la instrucción católica en las escuelas y aquellos que han mantenido el postulado de secularizar la enseñanza dejando los aspectos religiosos al ámbito privado. No pocas controversias han surgido por las distintas visiones, al grado de formarse congregaciones como el llamado «Yunque» y hasta grupos de choque de corte militar o sectario como serían los «Tecos», para «cuidar las conciencias», al evitar que la sociedad «se hundiera en las garras del comunismo y por ende en el ateísmo».

Se trata de un texto de gran utilidad para discutir sobre el sentido del laicismo en una sociedad caracterizada por la diversidad, la pluralidad de culturas, y ahora sacudida por los cambios tecnológicos que conllevan otras formas de interacción humana.

Como telón para cerrar la serie de capítulos ofrecemos un artículo premiado este año por el gobierno de Irán, el cual fue escrito y presentado por Fernando Acosta. El texto se titula: Invitación a conocer el Islam y promover la paz. ¿Por

qué se ha estigmatizado en occidente a la religión de Mahoma, El Islam? Los recientes acontecimientos terroristas nada tienen que ver con las creencias y prácticas islamitas. Esta es la temática de una carta que dirigió un líder persa a los jóvenes europeos. Las reflexiones que hace el autor desde un ángulo totalmente pacifista con un lenguaje más ligado a lo místico que envuelve a la religión que surgió en Arabia en el Siglo VII, nos ayudan a entender esta clara separación que por intenciones insanas se ha distorsionado, asociando a creyentes o fieles mahometanos con los perpetradores de esos ataques infames que han cobrado numerosas víctimas inocentes. Se trata, nos recalca Fernando, de poner todo el empeño posible para crear un mundo más cordial y habitable. Revivir el anhelo religioso de la concordia y la paz, el amor fraterno al prójimo, el respeto, la reflexión y la fidelidad a Dios.

Así finalizamos nuestra obra colectiva, a la que sumamos un profundo agradecimiento dedicado a quienes la hicieron posible, en este caso el personal de la Coordinación Editorial del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara y de manera especial a su Dirección Académica. De igual forma damos las gracias a La Editorial Trauco por su valioso apoyo.

CAPÍTULO 1. SINCRETISMO Y LAS DISTINTAS MIRADAS A UNA POLÉMICA OBRA POLÉMICA

Fabián Acosta Rico

José de Acosta en su obra *Monarquía indiana*, tachaba a los ídolos meso-americanos de ser el refugio de las divinidades paganas vencidas en la Europa conversa al Cristianismo por el milagro de la encarnación de Dios, en la persona de Cristo Jesús. Inspirado en San Agustín, Torquemada interpreta la llegada de los españoles a América como acto providencial, inscrito en el Plan de Salvación; pues sacar a los indios de la idolatría estaba, con antelación, sentenciado por el Creador; de tal forma que su conversión más que necesaria resultaba obligada por ser ésta un mandato y una predestinación del Cielo. (De Acosta, 1985).

Inspirados en esta visión, los conquistadores fueron indolentes con los iconos y demás objetos y lugares sagrados de los pueblos que iban sumando, militar y políticamente, a la égida del Imperio español; la destrucción de templos e ídolos obedeció a una terapéutica religiosa y social no exenta de violencia, arbitrariedades y fanatismo; pero al final necesaria para lograr, según su visión de las cosas, la cura y salvación de las almas de los gentiles. Los nativo-americanos contemplaron a un Hernán Cortés subir las escalinatas, de las pirámides para profanar los teocalis echando abajo imágenes sagradas si invocando en su punitivo arrebatado, una piadosa ira avivada por la incomprensión y la intolerancia (Díaz del Castillo, 2009, p. 197).

En disculpa de nuestros ancestros españoles podemos argumentar que no podían responder o reaccionar de otra manera, dado su *ethos* e idiosincrasia; y como prueba está el que tuvieron la misma reacción con otras naciones por

igual catalogadas de paganas; como fue el caso de los tagalos de Filipinas; sus dioses sufrieron el mismo descrédito y el olvido que las divinidades mexicas.

Pero como suele ocurrir en un choque de civilizaciones, en el cual una de las partes es la dominadora y la otra la sometida, los perdedores no fácilmente olvidan sus viejas praxis religiosas; con frecuencia adoptaban, simulada o superficialmente, las creencias del conquistador. El converso forzado resguardará en lo profundo de su fuero interno las representaciones de lo sagrado consustanciales a su pueblo y cultura.

Hasta por fines didácticos, los misioneros evangelizaron empleando un discurso y manejando una praxis religiosa que le resultaba familiar a los indígenas. Por ejemplo, el atrio del templo vino a sustituir al zócalo de los centros ceremoniales. A su vez nuestros ancestros mesoamericanos cotejaban a su viejo panteón con la doctrina del conquistador; este ejercicio comparativo arrojó semejanzas y paralelismo; por ejemplo, resultó que tanto Cristo como Quetzalcoatl habían dado la vida por la humanidad; por su parte, Tonantzin era tan madre y protectora de los seres humanos como la Virgen María. Este juego de yuxtaposiciones sagradas le facilitaba al nuevo converso aceptar y adoptar las figuras e imágenes del conquistador al reconocer en ellas a sus viejos dioses, bajo formas y colores distintos. A esto le llamamos sincretismos.

Una de las religiones más sincréticas es, sin duda, la Santería. En el panteón *orisha* los dioses afrocaribeños como Shangó, Babalú y Yemayá reaparecen bajo las imágenes de Santa Bárbara, San Lázaro y de la Virgen respectivamente. No obstante, el sincretismo más que un engaño o una simulación es más bien una fusión dispar entre representaciones sagradas con cierto parentesco iconológico o incluso teológico; en otras palabras es una asociación desde el folclor y la religiosidad popular de imágenes y creencias de religiones distintas que guardan entre sí ciertas semejanzas en sus formas o contenidos religiosos o sagrados.

En el caso de la escultura que lleva por nombre Sincretismo y que ahora adorna uno de los camellones centrales de la Avenida Federalismo tiene, y de sobra, todos los elementos en su composición para llevar el título de Sincretismo. ¿Ahora bien por qué la obra causa tanta controversia y animadversión entre ciertos sectores de la grey católica? Esta tarea requiere de todo un trabajo de antropología y psicología social; pero aventurando, hipotéticamente, algunas

posibles explicaciones se podría decir que en parte se debe al hecho de empalmar una imagen autenticada por la ortodoxia católica como sagrada con otra ya tipificada, por los cronistas de la conquista, como pagana y perteneciente a un culto idolátrico y politeísta.

Lo divino y lo demoníaco, para toda religión teísta, como la cristiana que remarca su insalvable y antitética dualidad, son dos principios que solo pueden ser representados por el arte sagrado en abierta confrontación; bajo la única representación posible: la del sometimiento o aniquilamiento del mal. Pensemos, por ejemplo, en la escultura de San Jorge o en la de San Miguel y el Dragón; o la de la Virgen María aplastando la cabeza de la serpiente; si invirtiéramos los papeles del vencedor y del vencido en cualquiera de estas imágenes el resultado sería una obra imposible e inaceptable para la doctrina cristiana.

En la obra *Sincretismo* las dos serpientes de la Coatlicue están allí más que para representar lo demoníaco, para simbolizar la fecundidad y a la madre tierra; bajo estas connotaciones queda entonces justificado que enmarquen a la Virgen de Guadalupe.¹ No obstante, ésta es, precisamente, una de las debilidades de la obra, el no darse a entender fácilmente. En lo personal no me atrevo a calificarla de mal intencionada; pero sí de desafortunada por el hecho de requerir, para su correcta apreciación, de un par de explicaciones como las anteriores; las cuales, dicho sea de paso, no necesariamente convencen del todo para dar por buenos los valores culturales e históricos de la escultura. En otras palabras, la escultura comunica y vehicula un discurso fácilmente obviado por muchos creyentes; al momento de contemplar la obra, los significados que saltan a la vista de los fieles más fervorosos son: blasfemia, sacrilegio e idolatría. Estas son las ideas que más claramente transmite *Sincretismo*. Las otras significaciones vinculadas a la Coatlicue quedan un tanto veladas, quizás en buena medida por el poco lucimiento visual de la obra.

Por su forma y diseño, la obra *Sincretismo* es de una muy particular belleza; sin embargo, ya en su realización, como escultura montada en un espacio público y por tanto a la vista de todos, sus atributos estéticos tienden a demeritarse; su composición, en pliegues al estilo de los adornos de papel picado hacen un tanto difícil apreciar sus siluetas; ya de por sí opacadas por el color ocre de la

¹ Para saber más sobre los significados de la serpiente recomiendo revisar el texto de Álvarez Cineira *La figura de la serpiente en el mundo bíblico y germánico* (2003).

obra; además su ubicación y tamaño también enfatizan su deslucimiento; de tal suerte que resulta difícil no preferirla en una versión más modesta e integrada en la colección de algún museo de arte moderno; o quizás en un tamaño digamos decorativo podría venderse como pieza de arte en alguna subasta o galería.

Obviamente no es una imagen religiosa que pudiese recibir la bendición correspondiente para luego ser objeto de veneración; lo correcto sería catalogarla como una pieza de ornato urbano que rinde homenaje a la condición cultural mestiza del mexicano.²

Pero si colocáramos la obra del maestro Ismael Flores en Paseo de la Reforma, con toda seguridad nadie protestaría. Sincretismo tendría, desde dicho contexto capitalino, los suficientes elementos contextuales, culturales e históricos para sustentarse y justificarse; ya que, para empezar, las dos representaciones sagradas que la conforman: la Virgen de Guadalupe y la Coatlicue residen en la megalópolis y están de sobra presentes o inmersas en el imaginario social de sus habitantes; es decir, forman parte de su identidad colectiva.

A los tapatíos, en particular, la también llamada Tonantzin poco les dice y menos los remite a sus raíces idiosincráticas y culturales. Quizás pidiéndole prestados sus pinceles y caballete a Frida Kahlo, una imagen de la Beatriz Hernández y de la Cihualpilli sujetando un mismo corazón hubiera transmitido mejor la idea de la fusión cultural o sincretismo.

Desde nuestro entorno cultural tapatío, la Coatlicue, la señora de la falda de serpientes, es un ídolo; en cambio, la Virgen de Guadalupe es una imagen digna de veneración. Al yuxtaponerlas o fusionarlas el resultado, ante la luz de la fe católica, es que la Coatlicue no logra sacralizarse (en esta simbólica y estética comunión con la Guadalupana) y en cambio la Virgen morena sí resulta profanada y re-mitificada en los términos más heterodoxos, al vincularla, explícitamente, con un ídolo pagano.

Si existe un descalificativo que lastima y conflictúa a los fieles católicos es el de ser tachados de idólatras. La creación de Ismael Flores cristaliza esa idea otorgándoles un argumento tangible a las descalificaciones de muchas iglesias cristianas que ven en la adoración de la imagen un abierto acto de idolatría.

² Sobre la condición mestiza de la cultura mexicana es obligada la revisión del libro de Samuel Ramos, *El Perfil de la cultura y el hombre en México* (2009).

Sincretismo es una pieza de arte urbano muy sintomática de la cultura postmoderna; hace manifiesta esa postsecularización de la que habla José Manuel Mardones cuando explica que lo sagrado o religioso, en sus versiones más rebajadas y profanas, han retornado a los espacios públicos de manos ya no de los hierofantes (u hombres santos o consagrados) sino de los laicos o, como en este caso, por iniciativa de las autoridades civiles.³ Estas mismas autoridades, en su momento, respaldaron y promovieron la Peregrinación del Silencio y los altares de dolores que fueron montados en el tradicional Barrio de Analco, durante las celebraciones de Semana Santa del 2017; por cierto ambos eventos religiosos no suscitaron la más mínima protesta. Hay que entender que dejar en manos de los funcionarios públicos los asuntos religiosos es por demás riesgoso; dado que dichos funcionarios no están calificados y menos acreditados para tomar semejantes responsabilidades y así como pueden acertar también es posible que terminen hiriendo susceptibilidades devocionales.

Con toda seguridad la obra Sincretismo terminará siendo olvidada; o quizás generaciones venideras, ya formadas y acostumbradas a este creciente clima de pluralidad y apertura religiosa la revalorarán o simplemente pasarán de largo junto a ella.

Bibliografía

- Cineira, Á. (2003). *La figura de la serpiente en el mundo bíblico y germánico*. España: Estudio Agustiniiano.
- De Acosta, J. (1985). *Historia natural y moral de la indias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Díaz del Castillo, B. (2009). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Porrúa.
- Mardones, J. M. (2000). *El retorno del mito. La racionalidad mítico simbólica*. México: Editorial Síntesis.
- Ramos, S. (2009). *El perfil de la cultura y el hombre en México*. México: Planeta.

³ Sobre el retorno o reincorporación de la religiosidad a la esfera pública uno de los referentes obligados en José María Mardones; de él recomiendo leer: *El retorno del mito. La racionalidad mítico simbólica* (2000).

CAPÍTULO 2. IMAGINARIOS, RELIGIOSIDAD Y POLÍTICA EN MÉXICO: CAMBIOS Y PARADIGMAS EN EL SIGLO XXI

Carlos Antonio Villa Guzmán

Este acápite contiene algunas reflexiones sobre la participación de la Iglesia Católica en la política, especialmente a través de los partidos de derecha, junto con otras organizaciones civiles. Esta variable ha sido por varios periodos sumamente significativa en el devenir cultural y político nacional. A manera de complemento de estas ideas afirmamos que históricamente las élites han mantenido los imaginarios del catolicismo como correas de dominación simbólica que se lleva a la práctica en la vida diaria de millones de individuos. Debido a ello, las corrientes de izquierda han enfrentado no tan sólo el ímpetu de los intereses del capitalismo, incontenibles por la presión de los mercados en la actual etapa neoliberal, sino también al gran imaginario asociado a la fe que practican las mayorías y que a nivel político ha dado cabida a grupos civiles además de algunos partidos. Un ejemplo de ello es el acercamiento de los grupos ultraconservadores llamados «Pro vida» y los gobiernos del PAN, cuando este instituto político tuvo la presidencia. Por su parte los políticos del PRI, como el actual presidente Enrique Peña Nieto, mantienen relaciones cercanas con representantes de la Iglesia Católica.

El hecho de que el entonces candidato del PRI, abiertamente católico, tuviera una excelente relación con Carlos Aguiar, presidente de la CEM, abría un escenario de pactos entre los obispos y el PRI, obsesionado entonces por regresar a Los Pinos. El mismo gobierno del entonces presidente Felipe Calderón, debilitado al final de su sexenio y con un partido dividido, era generoso con la Iglesia Católica, como cuando se modificó en 19 estados la repenalización del aborto

en 2009. La pregunta flotaba: ¿hasta dónde el pragmatismo de la clase política era una amenaza para la laicidad? Es una pregunta que sigue vigente al paso de los años. (Barranco, 2016, pp. 29-30)

El gran imaginario de la fe¹ en la política no define en sí la concepción de un nuevo orden moral de la sociedad, sino que, al margen de su esencia litúrgica o credo, o de alguna forma adaptando praxis y habla, a la *doxa* común, como lo diría Angenot, (2010) mantiene más bien posturas de acuerdo con los avatares de las esferas del poder. «La lógica de la hegemonía dóxica es el consenso, el sentido *común*, la opinión *pública*, el espíritu *cívico*. Los grandes ideogramas políticos (el Progreso, la Patria, el Enemigo exterior) realizan con estridencia esta unanimidad» (Angenot, 2010: p. 71). El discurso del clero en este sentido forma junto con las fuerzas políticas dentro o afines al gobierno, un contrapeso significativo a las voces o actos de inconformidad o disidencia que son regularmente soslayados o reprimidos como factores que alteran y por tanto descomponen el orden social según la perspectiva que tienen los actores de la parte dominante. El alegato simbólico en este imaginario trata de direccionar la opinión pública de la feligresía, cada día más dispersa, para que ésta recele de las manifestaciones junto con los líderes de los movimientos reivindicativos o de franca protesta social. Se instila mirar con desconfianza a estos sujetos que se quejan, suponiendo que tienen reticencias irracionales para reconocer que el orden que equilibra la sociedad únicamente puede emanar de un principio que articule la moral con el Estado que en este sentido ha tenido un giro hacia el ámbito confesional. Por tanto, les resulta especialmente inmoral o inconstitucional cualquier postura ajena a dicho orden, sobre todo cuando se lo cuestiona o enfrenta. En el pensamiento de Castoriadis citado por Guíbal e Ibáñez (2006) las sociedades heterónomas como la nuestra:

tienden a situar la fuente del sentido en una entidad extra social, ya sea en una divinidad, en la Naturaleza o las leyes de la Historia, ocultándose su propia creatividad histórica. En contraste el proyecto de una sociedad autónoma supone que los individuos y colectividades, de manera consciente y

¹ Sobre el concepto de imaginario sugiero revisar la obra de Charles Taylor *Imaginario sociales modernos* (2006).

autorreflexiva, asuman la responsabilidad de su protagonismo en la construcción histórica de su autoemancipación. (Guíbal e Ibáñez, 2006)

Las expresiones que se resisten a las formas de dominación del modelo neoliberal quedan de esta forma expulsadas no tan sólo de la legalidad sino también de los cánones que están para salvaguardar el orden moral que tratan de imponer las élites. «Y ahora, con la globalización neoliberal en curso, que rinde culto al «dios-mercado-total», se convierte en una peligrosísima forma de heteronomía que, cual una renovada barbarie, produce aumento de la insignificancia, el empobrecimiento de la mayor parte de la humanidad y el vaciamiento del sentido de la vida». (Guíbal e Ibáñez, 2006).

Tienden, por tanto, a fortalecerse los grupos que mantienen sujetas las estructuras que representan los poderes ejecutivos, los órganos legislativos, los medios de comunicación privados, la iniciativa privada, los ejércitos, entre otras agencias que procuran blindar, hasta con leyes militarizadas, el estatus impuesto como el orden ideal, aunque sea este salvaje. «El pragmatismo de la clase política mexicana se erige como un factor de riesgo real, no sólo para la laicidad del Estado, sino para el desarrollo de la propia democracia del país. Bajo la sombra del «realismo político «subyace el beneficio personal y de camarilla». (Barranco, 2016, p. 29)

Esta sujeción sistémica se utiliza para que las cosas funcionen de acuerdo con una visión hegemónica del mundo que no da cabida a las inconformidades, disidencias u otras formas de idiosincrasias e imaginarios que han adquirido un sentido de la realidad distinto, por lo que chocan en estos acantilados simbólicos. «La hegemonía debe describirse formalmente como un ‘canon de reglas’ y de imposiciones legitimadoras y, socialmente, como un instrumento de control social, como una *vasta sinergia* de poderes, restricciones y medios de exclusión ligados a arbitrarios, formales y temáticos». (Angenot, 2010, p. 32).

Las élites conservadoras se han esforzado políticamente por su permanencia como clase social y por la homogeneización del pensamiento; se desligan de las movilizaciones y cosmovisiones que promueven igualdades políticas, acciones incluyentes o libertades de conciencia, con las que necesariamente compartirían su poder; esto es, el reino de las organizaciones civiles, por lo regular liberales y laicas. Han marcado constantemente a lo largo del tiempo su línea divisoria

imaginaria utilizando el poder acumulativo de los recursos asegurados bajo la lógica de la posesión y la explotación que divide a la sociedad en dominantes y dominados. Éstas auspician la concentración de símbolos y riquezas, dejando cada vez un menor margen y cabida a otro mundo posible abierto a las opciones diversas con sus ideas y afanes. Dado que lo popular igualmente sintetiza en los imaginarios una visión supra normal de la vida; es decir, mantiene incubada en los sujetos la «creencia» como aglutinante cultural en las prácticas domésticas, éstos, por tanto, se vuelven conscientemente dúctiles. Estas capas del tejido social alimentan las filas que se vuelven custodias del poder que los determina. No resisten frontalmente contra lo que los oprime, porque éste se les vuelve invisible como tal, se mimetiza, obtiene *carta de naturalización* por «afinidad» entre los grupos que lo comparten porque se muestran voluntariamente acotados «adaptados» por lo que pudiéramos llamar la liturgia social —con sus valores y antivalores— en la que participa la mayoría. Viven dentro de los márgenes de lo decible, de lo pensable, lo descifrable en códigos aceptables dentro de ese

canon de legitimidades e instrumento de control, la hegemonía que “apunta” ciertamente a la homogeneidad, a la homeostasis, no solo se presenta como un conjunto de contradicciones parciales de tensiones entre fuerzas centrífugas y centrípetas, sino que, más aún, logra imponerse justamente como el resultado de todas esas tensiones y vectores de interacción. (Angenot, 2010, p. 34)

Esto significa la gran adaptación social en los moldes del conformismo más cómodo posible.

Las creencias en torno a la fe, como sucede en todas las corrientes religiosas, operan como dispositivos de la conciencia por lo que muy difícilmente se abre paso una concepción del mundo que se oriente por un orden diferente, que garantice un lugar igualmente digno a cada persona, independientemente de sus ideas o estratificación social. En este sentido, no ser católico puede restar confianza ante los demás en determinados contextos.

Es necesario recalcar que las participaciones de clérigos en América Latina no siempre han sido cupulares; es decir, ligados con las élites, esta sería una falsa

apreciación, un equívoco rotundo. Ha habido siempre católicos luchadores sociales, líderes en sus comunidades donde trabajan como individuos comprometidos que colaboran para mejorar las condiciones de vida de sus habitantes. Ha sido fundamental para entender la historia contemporánea abarcar la épica de la vida católica de América Latina ligada a las utopías de los movimientos de izquierda, incluyendo las guerrillas. Es fascinante, por decir lo menos, que haya habido tantos insurgentes católicos que se entregaron a luchar desde posturas en oposición al gran poder de su misma Iglesia; que inclusive de manera insólita militaron en las filas de los rebeldes marxistas en los años de la Guerra fría y que posteriormente continuaron de forma organizada con los movimientos civiles de resistencia y lucha en Centro América y en América del Sur. Sin entrar en más detalles acerca de trabajos que llevaron años de investigación, solamente diremos que historiadores como Jean Meyer han escrito material que nos habla de que al interior de la Iglesia hay disidencias que resultan afines con la izquierda (Meyer, 2014). Actualmente estas agencias mantienen sinergia con movimientos sociales insurgentes, contestatarios o declarados antisistémicos, entre muchos otros grupos que defienden la igualdad y los derechos, así como la dignidad que se debe salvaguardar para las minorías étnicas, además de los recursos naturales.

Latinoamérica tiene un pasado históricamente común vinculante por medio de las prácticas del catolicismo que fue transportado desde España y Portugal hace quinientos años y cuyas ideas permearon en los imaginarios que inicialmente estuvieron en oposición, y que paulatinamente en un proceso de adopción o adaptación psíquica y por supuesto en un orden sincrético, asimilaron lo que llegó. La gente sorprendida, sin abandonar del todo lo que pensaba sobre sí misma y sobre otras cosas, tanto mujeres y hombres adultos o jóvenes que se vieron envueltos culturalmente y profundamente transformados por la presencia de extraños, comenzó a imaginarse y estar de otra manera en el mundo. Ese fue el primer acontecimiento católico que marcó lo que posteriormente devino en una supra tradición cultural con la que se identifican de forma semejante millones de latinoamericanos. Durante todo ese tiempo no exento de genocidios a gran escala durante los siglos en los que se mantuvo el régimen virreinal y colonial sujeto a la Corona española, el catolicismo en América Latina ha estado integrado a la realidad cotidiana de las sociedades casi en la totalidad de las ciudades, y

perdura en nuestros días el reconocimiento que se le tiene hasta en sitios apartados, casi deshabitados.

Existe gran cantidad, quizá haya miles de cruces instaladas en las elevaciones geográficas; es decir, en las colinas y montañas del continente, que muchas veces estos lugares sirven para que tengan lugar algunas ceremonias de culto. La ciudad de Río de Janeiro en Brasil, tiene como símbolo un enorme Cristo posado en lo alto de un acantilado, el sitio es un lugar donde acuden millones de visitantes anualmente. El cerro del Cubilete en México, con su elevada imagen, es igualmente representativo del catolicismo de esta nación. La carga simbólica de lo católico constituye una parte esencialmente importante de la cultura en los países de la región.

A través de un movimiento constante, donde la *doxa* se engendra en la paradoja, donde la originalidad se fabrica con lugares comunes, donde las querellas políticas, científicas, estéticas solo se desarrollan con apuestas comunes y apoyándose en una tópica oculta por la misma vivacidad de los debates; a través también de las funciones «locales» de cada discurso (funciones de interpelación, legitimación, encantos y psicagogías diversas), mediante esas diversificaciones y ese «movimiento» es que opera la regulación hegemónica. (Angenot, 2010, p. 35)

La presencia de la iglesia en los ámbitos hegemónicos ha ido más allá del tema religioso por lo que ha sido el travesaño del que pende el acontecer y el poder en un plano que fue tomado por la política. Esta es precisamente una de las quejas que le hace Pierre Bourdieu a las Iglesias; ellas no serían objeto de estudio de la sociología; si no estuvieran inmiscuidas en asuntos mundanos (Bourdieu, 2006). Es allí donde igualmente han repercutido las creencias y las motivaciones que tienen quienes se han organizado usando estas banderas para decidir gobernantes o formar partidos en función de dicha «religiosidad encubierta de las ideas fundantes de la modernidad». (Angenot, 2010)

Durante los enfrentamientos del siglo XIX que tuvieron lugar entre bandos liberales y conservadores, éstos últimos representaron al clero católico. Desde el establecimiento de los virreinos y colonias, la mayoría de los regímenes y gobiernos fueron producto del triunfo de las clases dominantes que enarbolaron las ideas católicas, asumiéndose como baluartes y guardianes de la fe, al margen de que en el bando que combatían también había personas que en su mayoría se consideraban igualmente creyentes y seguidores del culto traído de España.

Desde la época de los primeros encomenderos se dieron las condiciones para que surgieran clases sociales de hacendados y terratenientes, que superaron en número a los conquistados y su descendencia, asumiéndose como castas superiores de acuerdo a como se practicaban y se practican las formas de dominación que han prevalecido sobre los desposeídos y sus herederos durante las sucesivas etapas históricas. La religión católica ha guiado más que otras influencias la conciencia de los ciudadanos hasta nuestros días, tanto a los vencedores como también a quienes fueron vencidos.

Sin embargo, las corrientes liberales se abrieron paso e igualmente desarticularon a los ejércitos y gobernantes conservadores católicos como sucedió con la derrota definitiva del Imperio de Maximiliano de Austria en México, cuyo régimen fue disuelto por el presidente liberal Benito Juárez.²

Más no por ello disminuyó la influencia de los imaginarios de lo católico en lo que comúnmente practicaba y creía la población de aquel entonces, como sucede ahora tanto en México como en el resto de las naciones que se encuentran al sur de sus fronteras.

Tenemos ante nuestra vista los vínculos de las corrientes católicas en los procesos electorales, dado que cada país integrante de América Latina practica un sistema político de partidos, muchos de los cuales por décadas han sido conformados por líderes y agrupaciones vinculadas con la Iglesia Católica. Es importante hablar también de los políticos que más allá de sus convicciones o posicionamientos ideológicos, se muestran como fervorosos creyentes y manifiestan públicamente sus ideas religiosas. Vemos lo anterior como algo que tiene trascendencia política, más allá de lo legítimo que puede ser la devoción o creencia a nivel personal; dicho de otra manera, algunas estrategias persuasivas utilizadas por los políticos o los grupos que disputan el poder, conllevan discursivamente símbolos o expresiones cuyo contenido alude a ideas religiosas. Desde mucho antes y después de que tomó en sus manos el estandarte con la imagen de la Virgen de Guadalupe el cura Miguel Hidalgo, para dirigir al movimiento insurgente en 1810 (antes de que existiera México) hasta la ceremonia de la toma de protesta de Vicente Fox, en el 2001, donde este político y

² El historiador Roberto Blancarte (2013) explica en su obra *Laicidad en México* cómo se presentó una abierta confrontación entre las fuerzas liberales y los defensores de la Iglesia entorno al poder.

empresario escenificó un ritual católico, pasando por las frecuentes expresiones que trahucían la fe del ex presidente de Venezuela, (físicamente desaparecido) Hugo Chávez, ha sido una práctica común, con diversas variables, los usos de estos símbolos en los movimientos civiles o en otras acciones colectivas de lucha política. Las organizaciones políticas, el dinero y el clero pueden ser un bloque fractal del poder. Observamos que también los discursos del progresismo y los movimientos de izquierda utilizan históricamente los símbolos de este culto, aun navegando en las estelas marxistas que dejaron los movimientos revolucionarios del Siglo XX en América Latina. Ser persona es ser católico de acuerdo al discurso que en México asume que la mayoría es practicante o creyente, lo cual es una forma de hegemonía discursiva.

Inscrita en el tiempo, la hegemonía discursiva propia de una coyuntura dada se compone de mecanismos reguladores que se han establecido en duraciones diferentes: lenta elaboración (a lo largo de los siglos) de la lengua «nacional», de sus fraseologías y de sus retóricas de prestigio; reordenamientos imperceptibles o repentinos de la división de los campos, géneros y discursos canónicos; aparición y obsolescencia rápida de temas e ideas «de moda» y relatos de actualidad, interpretados según los signos de los tiempos. Esas diferencias de temporalidades son también relativamente armonizadas y reguladas, de modo que el conjunto evoluciona como un todo. (Angenot, 2010, p. 33).

El esquema reproductor de la ideología no cambia. Crece al ritmo de la población, se multiplica en paralelo con las cifras de habitantes. Algunos observadores se inclinan por suponer que el número de fieles católicos se encuentra a la baja, la verdad es que las cifras se mantienen, aunque no haya permeado la fe; es decir, se inscriben en el catolicismo cada día nuevos fieles que sus padres convierten y que mandan a escuelas para que sigan siendo católicos, aunque solamente se tengan nociones muy superficiales sobre los discursos, usos y mucho menos acerca de las escrituras sagradas. Sobre este punto es muy ilustrativo el estudio de Elio Masferrer, *Pluralidad Religiosa en México...* el que, con estadísticas y cifras, demuestra como los católicos siguen siendo mayoría; aunque la constante en ellos es la laxitud religiosa (Masferrer Kan, 2011). Se trata más bien de la inercia sociocultural que alimenta un sentido de pertenencia inserto en una experiencia colectiva; se ayuda a tener ciertos lazos y por tanto encontrar seguridad. Digamos que se forman colectividades

protegidas cuyos miembros interactúan más allá del compromiso autoimpuesto de la fe: el *estatus quo* asegurado por fuera de los bordes de lo sagrado.

La gran conexión imaginaria de lo católico alimenta prácticas religiosas que llegan a lo político como son las marchas o movilizaciones en contra de algunas iniciativas de ley, como las que se han presentado en las Cámaras, para aprobar el matrimonio igualitario entre personas del mismo sexo promovida por el actual presidente mexicano.

Influenciado en ocasiones por las ritualidades ancestrales el catolicismo latinoamericano conserva sus sincretismos en cada región.³ Oculta o niega sus raíces de España en la medida que evoluciona y trasciende los cambios de las épocas y los modelos de vida.

Pudiéramos decir que hay una forma de ser católico inherente a cada población, inclusive a cada comunidad o a cada estrato social. Una categoría aparte del catolicismo individualizado sería una cierta costumbre de chamanismo, imprescindible para mantener las tradiciones originarias, que no está por demás decir que se oponen a la liturgia que practican los sacerdotes de la tradición occidental. Por su parte los exorcismos constituyen ritos en los cuales los creyentes confían a las personas «poseídas» a quienes tienen los poderes sobrenaturales para «liberar» espiritualmente a dichos sujetos. Estas prácticas son tan antiguas o más que la propia Iglesia. Hay igualmente imaginarios acerca del catolicismo que confiere vida en el más allá, como lo es la tradición o culto hacia los muertos; existen igualmente a nivel popular los mitos de los fantasmas que dialogan; novelistas como Rulfo crearon a partir de estas fuentes de *realismo mágico*.

En otras vertientes más ligadas a lo político, además del catolicismo sectario como el del grupo llamado el Yunque, podemos encontrar asociaciones católicas empresariales o abiertamente proselitistas en favor o en contra de algo, según la coyuntura. El catolicismo financiero juega un papel determinante en la disputa del poder; desde las arcas de las fundaciones o las millonarias colectas, surgen flujos de capital que ponen en operación maquinarias electorales de gran envergadura. Pueden garantizar que gane la presidencia un candidato, ni se diga gubernaturas, alcaldías u otros cargos.

³ Miguel Alvarado Borgoña (1995) elaboró un estudio muy recomendable sobre el tema en el que explora el pensamiento católico y su relación con el proceso de sincretismo en las sociedades latinoamericanas.

Otro de los fenómenos relacionados que se ha instalado desde hace unas décadas es el del lavado de las conciencias y los duelos de quienes tienen que ver con actividades que los ponen en líneas de fuego, ya sea como activos directos de las sociedades operadoras involucradas con negocios ilícitos o socios que manejan a la distancia los vínculos vitales para la supervivencia de estos grupos. Demuestran éstos un entendimiento del catolicismo con sus deidades y cultos como el del afamado santo Malverde, en el estado de Sinaloa. Igualmente ha ganado terreno, sobre todo por el efecto de las redes sociales, el llamado culto de la *santa muerte*.

Para el mundo de la política en los países latinoamericanos la presencia de la religión manifiesta en los cultos, entre otras prácticas más próximas a lo social; es decir, adaptándose en el modo de vida de la gente, sus círculos familiares, los vínculos entre amigos, vecinos, compañeros de trabajo, escuela u otros, el clero incide en la esfera pública; esto puede ser a través de quienes representan sus valores e intereses en un cargo de elección popular. Aquí entran en juego nuevamente las empolvadas, pero todavía utilizables banderas de las guerras de las ideas que se libraron en el siglo XIX y en el XX, con el choque del liberalismo y el conservadurismo y más tarde con el capitalismo en oposición al socialismo-comunismo. Los políticos acusaban a otros de ser émulos de Castro, de Mao, del *Che* Guevara o cualquier nombre de un personaje socialista o de izquierda. Socialismo y comunismo son palabras detonantes de imaginarios donde aparecen estigmatizados los modelos de vida que producen tales sistemas como si fuesen éstos sometidos a una permanente oscuridad. Sitios que privan a la gente de las más elementales libertades dándoles en cambio condiciones de vida propias de un reo, según todo lo que se ha fabricado con la lógica de la propaganda. Además, sometidos a las voluntades de dictadores energúmenos que se hacen obedecer por la fuerza y no tienen piedad. Los conservadores critican a los progresistas vinculándoles con todo lo que implique alguna idea del marxismo, comunismo, socialismo, muchas veces sin entender del todo y mucho menos explicarse ellos mismos tales conceptos, finalmente es lo que menos importa toda vez que producen efectos de miedo. Es algo parecido a lo que fue en alguna época hablar de la muerte sin confesión, o de espectros y demonios que se llevan las almas.

Pudiéramos decir que, en estos regímenes que nos atrevemos a reconocer como *democracias católicas*, el conservadurismo tiene un peso que llega a ser definitivo en las batallas políticas, independientemente de que las nuevas ideas hayan logrado anidar en la sociedad.

Yo soy católico porque tú defines que lo sea. Esta quizá sea la postura más extendida y acaso también la menos observada o comprendida. La auto imposición de un estado anímico como forma de acondicionamiento de la conciencia, que se vuelve práctica social más allá de lazos de familia u otras interacciones, tiene que ver con lo doctrinario y finalmente con la fuerza del dogma. Este es el mayor síntoma de temor compartido que puede existir. Creer por temor a no creer en algo es lo que la mayoría hace. Y no es el miedo bíblico de los castigos corporales eternos el que flagela las conciencias, sino un miedo más terrible aún: el miedo a la exclusión. Estar fuera es enfriarse, es morir.

Hoy millones de jóvenes se liberan y corren detrás de sus utopías a través de las autopistas de internet y quizá la mayoría de ellos se autodefinirían o dirían que son católicos, aunque realmente no comprenden realmente aquello en lo que creen; posiblemente tampoco quienes les enseñaron a creer en la doctrina lo supieron. Todo fue un *copy page*. Se perdió hace mucho, aunque en otros ámbitos se conservan algunos vestigios, el interés curioso o reverente por escudriñar en la conciencia bajo el canon de religiosidad católica, porque éste se diluye rápidamente. La auto conciencia dirigida por los códigos religiosos ya no permea en jóvenes, no se flexionan más para creer, al menos es lo que se percibe en la diaria convivencia con ellos. Hoy se puede ser sin tener una creencia o fe religiosa y no pasar apuros por ello, antes no era posible o en todo caso era en más de un sentido martirizante vivir bajo esa condición.

Si en algún lugar van a tener dificultad los partidos que enarbolan discursos católicos para seducir políticamente, este se encuentra en los sectores juveniles. Los mapas mentales de la juventud, por más que sus padres o los adultos les hayan transmitido ser católicos, van a rechazar las señales que los frenen o contengan en sus ímpetus naturales que en buena medida definen su personalidad. Los llamados milenians tienden a ser realistas para tomar sus decisiones que incluyen creer o no creer en algo, primando lo que les interesa como individuos, además de que sea acorde a su deseo de vivir más holgadamente, —sin ataduras comprometedoras— mental y materialmente, y, a diferencia de otras generaciones del

pasado, han perdido una buena parte de la capacidad de asombro junto con los deseos de tener o cultivar alguna fe.

Bibliografía

- Alvarado Borgoña, M. (1995). *Sincretismo religioso latinoamericano y pensamiento católico*. Chile: Universidad católica Blas Cañas.
- Angenot M. (2010). *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Argentina: Siglo XXI editores.
- Barranco, B. (2016). *Las batallas del Estado laico. La reforma a la libertad religiosa*: México: Grijalbo.
- Blancarte, R. (2013). *Laicidad en México*. México: Universidad Autónoma de México.
- Bourdieu, P. (2006). *Genesis y estructura del campo religioso. Relaciones*.
- Guíbal e Ibáñez. (2006). *Cornelius Castoriadis: lo imaginario y la creación de autonomía*. México: Universidad de Guadalajara.
- Masferrer Kan, E. (2011). *Pluralidad religiosa en México, cifras y proyecciones*. México: Libros de la Araucaria.
- Meyer, J. (2014). *Historia de los cristianos en América Latina*. México: Ediciones Gandhi.
- Taylor, C. (2006). *Imaginarios sociales modernos*. España: Paidós.

CAPÍTULO 3. LEYES PARA CONFISCAR —BENDITAS ARGUCIAS PARA ENCUBRIR Y CONSERVAR— EL CONVENTO E IGLESIA DE SANTA TERESA DE JESÚS EN GUADALAJARA

Lorena Meléndez Vizcarra

Se hablará del Convento e Iglesia de Santa Teresa de Jesús en Guadalajara en los tiempos del pre-constitucionalismo, de situaciones que se vivieron y de las disposiciones que se fraguaron y ejecutaron a fin de proteger el conjunto conventual; que debido al embate de la guerra y las Leyes de Reforma había sido paulatinamente ocultado para evitar su confiscación.

La orden religiosa de Carmelitas Descalzas de la Reforma de Santa Teresa de Jesús habitó el monasterio por espacio de casi tres siglos; una orden de la Iglesia Católica. Situado en el centro de la ciudad, específicamente en la manzana circundada por las actuales calles de: Morelos, Pedro Moreno, Donato Guerra y Ocampo, llamadas antaño: Santa Teresa Loreto, Rastrillo y calle cerrada de Loreto, respectivamente.

El proceso fundacional abarcó del año de 1617 cuando llegan las mujeres que formarían beaterío, al de 1690 en que las diligencias culminaron para hacer realidad la segunda cédula de fundación de fecha 6 de diciembre de 1687 -la primera había sido otorgada el 10 de julio de 1651 pero no se ejecutó. El 24 de mayo de 1690, el obispo de Guadalajara, Juan de Santiago de León Garavito puso y bendijo la primera piedra, durando cinco años la fábrica material del conjunto monacal. La incultración de las monjas fundadoras que provinieron del monasterio de Puebla lo fue el 20 de mayo de 1695.

Nuestra hipótesis central de investigación es que desde su fundación, el conjunto arquitectónico se trató de una construcción en la cual el monasterio con dos claustros —el principal y el secundario— y la iglesia se hicieron «remetidos»

al interior de las dos manzanas que originalmente los contenían. (Imagen 1) El conjunto arquitectónico fue dividido en 1863 con la aplicación de las Leyes de Reforma, con la apertura de la calle de Ocampo; con ello se perdió el claustro principal, parte de la huerta y las ermitas.

Al respecto, la Reverenda Madre Teresa de Jesús, monja Carmelita Descalza del actual monasterio de Santa Teresa de Jesús en Guadalajara y encargada de la Biblioteca y Archivo del mismo nos refirió que, en efecto, de acuerdo a sus crónicas en el año de 1863 se abrió por mandato del gobierno la calle de Ocampo, que se demolieron claustros y quedó el convento partido a la mitad. Nos informó de igual manera que las religiosas Carmelitas Descalzas dejaron el convento en las épocas de persecución religiosa, tanto en la de la Reforma (regresan en 1870)¹ como en la segunda y tercera décadas del siglo xx².

Establecemos también de manera muy puntual que las construcciones que acabaron rodeando al convento para protegerlo de la confiscación por parte del gobierno fue consecuencia de un plan muy bien orquestado entre las autoridades eclesiásticas y distintos personajes de la población civil que prestaron sus nombres para aparecer como propietarios de dichos inmuebles. Debido a lo anterior la comunidad religiosa pudo pervivir en su espacio físico por varias centurias.

Probablemente el edificio sufrió su máxima alteración cuando fue dotado de ese «montaje escenográfico» que lo ocultó, lo disimuló, lo parapetó, esto es, con la incrustación de construcciones alrededor suyo para distraer la atención de las autoridades del gobierno civil que pretendieron llevar a cabo la total

¹ Otras comunidades religiosas de la misma orden sufrieron igual suerte. Santiago Cruz nos dice en su obra que veintidós religiosas fueron exclaustradas del convento de San José de Carmelitas Descalzas, conocido como Santa Teresa la Antigua, en la ciudad de México, en 1861 y que el gobierno nombró interventor de los bienes del monasterio. Igualmente manifiesta que por los mismos motivos, en el mismo año y en la misma ciudad, salieron veintiuna religiosas del convento de Santa Teresa la Nueva, nombrándose también a un interventor y que «años después el edificio fue demolido para construir la Escuela Nacional de Ciegos». Vid. Francisco Santiago Cruz, *La Piqueta de la Reforma*, México, D. F., Editorial Jus, S. A., 1958, Figuras y episodios de la historia de México, No. 55, pp. 105-109.

² En conversación sostenida (con permiso de la Priora), en la mañana del 11 de octubre del año 2001, en dicho convento.

confiscación de bienes del clero. A la postre la «escenografía» llegó a ser permanente, de modo que así permaneció a lo largo de las últimas décadas del siglo XIX y primera del siglo XX.

En el transcurso de la investigación, se solicitaron a la oficina de Catastro los certificados de propiedad de los inmuebles que conforman la manzana donde están convento e iglesia de Santa Teresa en la actualidad, queriendo saber el por qué en este conjunto arquitectónico, aparecían adosadas en casi la totalidad del perímetro fincas particulares y comerciales que hasta la fecha existen, en cuya manzana, desde la fundación hasta 1863 sólo habían estado presentes la iglesia y lo que quedó del monasterio.

Tal y como se puede ver en la lámina manzanera (Imagen 2) en 1877, en toda la parte oriente de la cuadra (calle de Ocampo) existían tres construcciones de forma irregular con distintas dimensiones en cuanto a sus frentes y fondos, éstos colindantes con la iglesia y el convento; lo mismo que otras tres edificaciones por el lado sur (calle Pedro Moreno) de dieciséis metros de fondo por siete metros de frente cada uno, colindantes con el convento y por último una construcción de forma casi rectangular en la esquina de la calle Morelos con nueve metros de frente y por la calle Donato Guerra con veintidós metros de frente, cuyo fondo, de doce metros, colindaba con la sacristía. (Todas las medidas son aproximadas.)

Habíamos asentado ya que la edificación monacal no abarcaba la totalidad de la manzana, de ahí que se pudieron construir las fincas que mencionamos anteriormente. Las del lado oriente en el espacio que probablemente quedó de la demolición del claustro principal al abrirse la calle de Ocampo, junto con el espacio por la calle de Pedro Moreno y la esquina norponiente para completar ya la manzana y cerrarla con la calle de Morelos por donde estaba la sacristía, el atrio y las entradas a la iglesia como originalmente se construyeron.

López Moreno nos habla en su obra, que las banquetas se construyeron en Guadalajara alrededor de 1860. Los propietarios fueron obligados a construirlas en el frente de sus casas o a repararles los desperfectos, so pena de sanción³. Por

³ Eduardo López Moreno, *La Cuadrícula en el desarrollo de la ciudad hispanoamericana*, Guadalajara, Jalisco, México, Universidad de Guadalajara/Instituto Tecnológico de Estudios Sociales de Occidente, 2001, p. 108.

lo que podemos suponer que terminadas las edificaciones que rodearon al convento se trabajó en las banquetas de la manzana.

Otra medida de protección requirió la intervención de propietarios que lo fueran en realidad o de supuestos dueños, pero se precisaba en todo caso que no figuraran las monjas en los títulos de propiedad. Así, las fincas que disimularon las tapias del conjunto arquitectónico de convento e iglesia estaban en su totalidad a nombre de Inés Rodríguez, quien las adquirió por herencia de su tío Dionisio Rodríguez el 11 de agosto de 1877. Este es el dato más antiguo que refieren los certificados de propiedad con historial. Dado que este personaje murió en el año predicho, es de suponerse que la fábrica de los inmuebles de su propiedad se hizo con anterioridad, uno, dos o más años antes, no lo sabemos con exactitud. Resulta que en el periodo que va de 1863, es decir, de la apertura de la calle Ocampo a 1877 se construyeron las fincas a su alrededor y por ello muy a propósito para evitar que las autoridades gubernamentales confiscasen el convento en el que la comunidad de religiosas se encontraba, a pesar de las duras condiciones legales imperantes por la extinción de las órdenes de religiosas. Fue este particular, don Dionisio, devoto católico el que seguramente en conjunción con las autoridades eclesiásticas planearon y ejecutaron la escenografía constructiva que lo rodeó. Fue propietario de una importante imprenta donde se dieron a la estampa materiales relacionados con el clero y la religión, la defensa de la religión, de los bienes del clero, cartas pastorales, sermones, encíclicas, además de otros tópicos más vinculados a la medicina, a la didáctica, etc.⁴

A don Dionisio se le recuerda también por haber fundado la Sociedad Católica (17 de abril de 1869), misma que patrocinó distintas obras de beneficio general, entre ellas la Escuela de Jurisprudencia, el Liceo Católico y otras. El Congreso del estado de Jalisco, reconoció sus méritos inmediatamente después de su muerte, y lo declaró benemérito del Estado (2 de mayo de 1877), en testimonio de gratitud a tan ilustre filántropo⁵.

⁴ Edmundo Aviña Levy, La Imprenta de Rodríguez, en *Estudios Jaliscienses*, 10, Zapopan, Jalisco, México, El Colegio de Jalisco, noviembre de 1992, p. 22 passim.

⁵ Decreto 492 en Colección de los decretos, circulares y órdenes de los Poderes Legislativo y Ejecutivo del Estado de Jalisco, Tomo 6, Guadalajara, Congreso del Estado de Jalisco, 1982, pp. 459 y 460.

Es necesario señalar que su sobrina Inés Rodríguez, a quien como dijimos le heredó don Dionisio el conjunto conventual y las edificaciones que ya lo rodeaban fue también una ardiente defensora de los bienes de la iglesia; aunque pronto dejó de figurar como propietaria de la manzana (1879), no por ello dejó de ayudar al clero. Por referirse a las fechas en que esta Jornada está interesada, puede resultar interesante mencionar que Inés también aparecía como propietaria del Seminario mayor⁶, mismo que fue tomado por los constitucionalistas tan pronto ingresaron a Guadalajara (julio de 1914)⁷.

Ahora bien, siguiendo con la evolución de la propiedad, de acuerdo con el levantamiento catastral que se hizo de los distintos cuarteles de la ciudad de Guadalajara, la manzana número 13, del sexto cuartel, correspondiente al conjunto conventual (Imagen 3) tenía como propietario de casi toda ella, al abogado J. Trinidad Vereá; lo correspondiente al convento, y lo edificado por la calle de Ocampo (oriente), calle de Loreto (sur, luego Pedro Moreno) y calle el Rastrillo (poniente, luego Donato Guerra) según los certificados de propiedad catastral fueron adquiridos por esta persona en 1879⁸. La construcción de la esquina norponiente de la manzana todavía para esos años continuaba a nombre de Inés Rodríguez y sólo la Iglesia de Santa Teresa, tenía a lápiz la palabra «Federación» indicando con ello ser propiedad de la Nación.

J. Trinidad Vereá, fue en Guadalajara todo un personaje, un ferviente y convencido católico, miembro de la Sociedad Católica mencionada antes, muy cercano a la curia y con grandes dotes en el hablar, se decía, condiciones que le permitieron a mediados de la década de los 80's (siglo XIX) ser el orador oficial en el acto de consagración en la catedral de Guadalajara del obispo Jacinto López y Romo por el arzobispo Pedro Loza y Pardavé, cuyas invitaciones suscribió para dicho acto tan solemne⁹; llegó a presidir la Escuela de

⁶ El Estado de Jalisco, Guadalajara, Jalisco, Tomo 120, LXVIII, No. 29, p. 1144.

⁷ Daniel R. Loweree Gutiérrez, «La capital de Jalisco en manos de los Constitucionalistas (Iª parte)», en Boletín Eclesiástico, (Guadalajara, Jalisco), Año VIII, Volumen 7, julio del 2014, BE 461À29-464À32.

⁸ Libro de Catastro, Guadalajara, Jalisco, Archivo Histórico de Jalisco (AHJ), 1889, Cuartel VI, Manzana 13.

⁹ Alberto Santoscoy, Obras Completas, Guadalajara, Jalisco, México, UNED, Tomo II, 1986, p. 231. (Datos que valen la pena resaltar dado que el autor los escribió el 27 de mayo

Jurisprudencia de la Sociedad Católica y el mismo que casi década y media más tarde, de nuevo es el orador que a nombre de la sociedad tapatía, dio la bienvenida al arzobispo López y Romo a la sede arzobispal de Guadalajara. Distinciones que por cierto no cualquier persona obtiene y conserva. En suma un hombre tan cercano y de todas las confianzas del clero y de sus más altas autoridades. Al igual que Dionisio Rodríguez, no tuvo empacho en intervenir a fin de que las Carmelitas Descalzas y su monasterio pervivieran en el inmueble donde habitaban desde su fundación.

Como es natural, los arzobispos estaban igualmente interesados en las religiosas. Así sabemos por datos aportados por la religiosa Teresa de Jesús¹⁰, de acuerdo con la crónica del convento que en 1900, el arzobispo Jacinto López y Romo¹¹, ordenó se fabricara en la esquina suroeste del monasterio, en el lugar que ocupaba la enfermería, la escuela anexa al seminario, haciendo en la planta baja despachos para rentar. También, que en enero de 1905, por orden del arzobispo José de Jesús Ortiz y Rodríguez se derribaron algunos árboles de la huerta del convento por el lado poniente, donde se fabricó una casa; con ello «quiso [nos dijo la misma religiosa] que se diese ese paso para mayor seguridad de la comunidad pues edificando la casa se quitaban de la vista los altos muros que denunciaban la casa religiosa»¹². Véase como no obstante los años transcurridos desde la edificación de las primeras fincas para su ocultación, todavía a principios del siglo XX se continuaba con esa ardua labor.

Lo expuesto nos permitirá ahora entender el segundo embate que provocó que la comunidad de religiosas sufriera una vez más su excomunión y el

de 1901, es decir, a unos meses de acaecidos los hechos) y Jacinto López y Romo –Humilde Pastor–, Guadalajara, Jalisco, México, Ediciones Chávez Aranda, 2005, pp. 72 y 74, 125 y 126.

¹⁰ En entrevista de fecha 11 de octubre de 2001.

¹¹ Arzobispo que llega a Guadalajara el 3 de marzo de 1900, cinco días después tomó posesión del gobierno de la arquidiócesis y la gobernó hasta el último día del siglo XIX en que murió en su sede episcopal. José Ignacio Dávila Garibi, *Sucinta noticia histórica de la Arquidiócesis de Guadalajara*, en la República Mexicana, Guadalajara, Jalisco, Vera, 1953, p. 47.

¹² El arzobispo José de Jesús Ortiz que tomó posesión del gobierno de la arquidiócesis de Guadalajara el 6 de enero de 1902, la cual regentó hasta el 19 de junio de 1912, en que falleció, en su sede. Dávila Garibi, *Op. Cit.*, pp. 47 y 48.

consecuente abandono del conjunto conventual; mas fue gracias a que el inmueble permaneció legalmente en manos de particulares que décadas después las monjas pudieron regresar y aún permanecer como comunidad en el convento hasta la década de los 70's del siglo XX, cuando ellas mismas decidieron ir a otro lugar. Pero no adelantemos vísperas.

Después del movimiento revolucionario de 1910, el tema de los bienes nacionalizados volvió a presentarse, sobre todo tras el asesinato del presidente Madero en 1913 que dio inicio a una etapa, que salvo algunas excepciones, de auténtica persecución a la Iglesia católica, la cual no amainó sino hasta la presidencia del general Ávila Camacho.

Recordemos que la religiosa encargada del archivo y biblioteca del actual convento nos manifestó que en la segunda y tercera décadas del siglo XX la comunidad abandonó su casa por la persecución religiosa. No se tienen fechas precisas de ello pero sabemos que el templo estaba cerrado, por una petición de feligreses católicos de 5 de septiembre de 1915, que vivían entre las calles de Prisciliano Sánchez y Morelos, al gobernador de la Mitra Manuel Alvarado, en el sentido que se abriese el templo de Santa Teresa dado que les habían quitado el templo de la Universidad y les tomaba bastante retirado el de Santa Mónica¹³.

Desde el arribo a Guadalajara de las fuerzas constitucionalistas (julio de 1914), templos y conventos resultaron afectados de una forma u otra. Varios conventos fueron ocupados por las tropas en calidad de cuartel y también tomaron diversas casas habitación¹⁴. En este sentido el convento de Santa Teresa fue una excepción por su situación particular, semioculto en la ciudad y protegido con propietarios aparentemente sin relación con las religiosas¹⁵. Pero de una etapa

¹³ Feligreses Católicos, Petición, Guadalajara, Jalisco, 5 de septiembre de 1915, Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (AHAG), Guadalajara, Jalisco, Secc.: Gobierno, Serie: Parroquias, Carpeta 91.

¹⁴ Daniel R. Loweree Gutiérrez, Op. cit., BE 461À29-462À30.

¹⁵ Recordemos cómo durante la Guerra de Reforma no sufrió daños por el fragor de los enfrentamientos; otros conventos de la ciudad sí los tuvieron. Vid. «Jornada II...Lo que refirió el general don Ignacio Bravo, sobre el sitio de Guadalajara...» en José R. Benítez, Como me lo contaron te lo cuento, Guadalajara, Jal., Banco Industrial de Jalisco, S. A., 1963, pp. 32-33.

en que las confiscaciones y ocupaciones de fincas se hicieron en forma precipitada, se pasó a otra en la que se buscó hacerlo de manera más cuidadosa y ordenada. A esto obedece el telegrama circular fechado el 26 de febrero de 1916, que ordenaba a los gobernadores de los estados entregaran a la Secretaría de Hacienda todos los bienes intervenidos, previo inventario mientras se nombraba un comisionado especial para que se hiciera cargo de dichos bienes¹⁶. El acuerdo de 22 de agosto de 1916, dispuso que los templos al servicio de algún culto, quedaban sujetos a la vigilancia de la Secretaría de Gobernación en cuanto al ejercicio de dicho culto, y a la de la Secretaría de Hacienda en lo que se refería al uso, conservación y mejora de ellos¹⁷.

Derivado de lo anterior, el gobernador del estado de Jalisco, comisionó a un señor, E. de la Fuente, para que clausurara el templo de Santa Teresa. Este señor en su informe nos proporciona una descripción del templo, mencionando la ubicación en el centro de la manzana de varios departamentos y de las condiciones en que quedó el convento al desocuparlo las monjas. Es evidente que no fueron tomadas por sorpresa. Como tampoco lo fueron otras congregaciones de hombres y mujeres, que tomaron previsiones dado que estaban informados de las actitudes antirreligiosas y anticlericales de ciertos grupos constitucionalistas. El comisionado se presentó en el templo a las dos de la tarde del día 5 de mayo de 1916, lo encontró cerrado. Una señora de la vecindad le proporcionó las llaves, penetró a la iglesia, encontrando un salón adyacente al altar mayor, éste con «una comunicación recientemente cerrada con materiales de construcción, pintada como el resto de la pieza, pero de percepción notoria, que dá acceso a una casa particular en que vive la familia García Reyes, la que paga arrendamiento a un señor llamado Juan Ortiz». Estableció que dichas señales aparentes de comunicación indicaban claramente que dicha casa formaba un departamento de la misma iglesia, observando el comisionado que en forma indebida pasó a ser de propiedad particular.

¹⁶ Colección de Leyes, Decretos y Circulares relacionados con la desamortización y nacionalización de bienes y materias conexas desde la Independencia de la república hasta la época actual, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público/Dirección General de Bienes Nacionales/Oficina de Nacionalización, 1937, p. 177.

¹⁷ *Ibid.*, p. 179.

Enseguida descendió por el lugar que llamaban caracol y a la mitad de las escaleras se encontró una puerta cerrada, la abrió a la fuerza encontrando que daba acceso a una infinidad de departamentos distribuidos en la planta superior e inferior «estando esparcidas en el corazón de la manzana a que pertenece el templo objeto de esta comisión».

Anotó, que del examen que hizo de la parte inferior de todos los departamentos que formaban el convento de Santa Teresa, se encontraron en distintas direcciones, comunicaciones obstruidas con adobes fuertemente adheridos pero de construcción reciente o solamente con ladrillos superpuestos sin ninguna adherencia y que daban acceso a casas de residencia particular unas, y en construcción otras, lo que hacía presumir «que esas mismas casas formaban parte del extinto convento, y que indebidamente han pasado a ser de propiedad particular».

Opinaba el comisionado «que el Supremo Gobierno del Estado podría ordenar una investigación sobre el origen de estas propiedades que circundan los departamentos del convento de referencia para que se esclarezca de un modo evidente el motivo de su adquisición o posesión». Hay que tener presente que los constitucionalistas sabían del recurso de interpósita persona que la Iglesia utilizaba para proteger los bienes que no podía tener en propiedad. Y que en las circunstancias como las dichas resultaban muy a propósito la argucia, pues permitían la protección y defensa en caso de incautación. Concluida la comisión que se le confirió y selladas las puertas del templo de Santa Teresa, el señor De la Fuente, rendía el informe acompañando las llaves del inmueble¹⁸. Conviene decir que las clausuras también tenían por objeto el proteger las cosas de su interior de eventuales robos.

Visitas con fines similares se efectuaron por esos días a otros conventos y templos de la ciudad y así nos enteramos de las condiciones en que estaban a consecuencia de los recientes acontecimientos político-militares. Puede verse por contrastación que el convento de Santa Teresa sufrió menos.

Cinco días después otro comisionado de nombre Luis Corona informaba su visita al templo de Santa María de Gracia (al parecer todas las comisiones se hicieron el 5 de mayo y se informó con posterioridad) y asentó: «el templo

¹⁸ E. de la Fuente, Informe, Guadalajara, Jalisco, 5 de mayo de 1916, Archivo Histórico de Jalisco (AHJ), Ramo: Gobernación, 2 ff.

tiene un sinnúmero de comunicaciones con el interior de la manzana en que se halla; y en dicho interior se observa han sido tapadas recientemente y con adobe, muchas puertas y ventanas que daban acceso a departamentos que según pude averiguar venían a constituir un convento de monjas». El señor Corona por la noche del mismo día informaba al Gobernador y Comandante Militar del estado que como se sirvió disponerle, acompañó al señor Lorenzo Altamirano, cura del Santuario, para que extrajera de las Iglesias clausuradas las FORMAS¹⁹ que debían existir en sus respectivos COPONES. Así lo hicieron en el templo de La Soledad, en el de Santa María de Gracia, en Santa Teresa, en Capuchinas, en San Diego. No acudieron a San Agustín porque el sacerdote Altamirano sabía ya que no se había quedado el sagrado DEPÓSITO ni tampoco al de Santa Mónica por no tener el comisionado las llaves del mismo²⁰.

El 16 de junio de 1916, otro comisionado de nombre Aurelio Campos tras proceder a la clausura del templo de Santa Mónica, informó que el pasado 5 de mayo, en compañía del sacristán entró y encontró que tanto la iglesia como la sacristía presentaban aspecto desordenado debido a que hacía mucho tiempo lo habían dejado así los soldados constitucionalistas pues cuando vivieron allí lo destrozaron según dijo el propio sacristán al ser interrogado. El comisionado deducía que el templo había sido saqueado el día anterior y a toda prisa por las personas que vivían en él. Terminó su informe haciendo profesión de fe liberal diciendo: «De esta manera [manera] fue cumplida la comisión que se me dió, bastante desagradable y odiosa para la sociedad fanática de Guadalajara y que acepté solamente por mis arraigados principios liberales y para ayudar al Gobierno en su labor civilizadora»²¹.

El Ayuntamiento de Guadalajara, a partir del mes de agosto de 1916, comenzó los trabajos de Revalúo de la Propiedad Raíz, practicado de acuerdo con la Ley General de 17 de septiembre de 1914 y decreto número 42 del gobierno del estado expedido también en ese año, por lo que se elaboró un Atlas de los

¹⁹ Las palabras en mayúscula así están escritas en el informe.

²⁰ Luis Corona, Informe, Guadalajara, Jalisco, mayo 10 de 1916. AHJ, Ramo: Gobernación, 4 ff.

²¹ Aurelio Campos, Informe, Guadalajara, Jalisco, junio 16 de 1916, AHJ, Ramo: Gobernación, 2 ff.

planos de las manzanas que comprendían los cuarteles de la ciudad, de donde obtuvimos otros datos de interés.

El libro de Catastro correspondiente al Cuartel Sexto, en su Manzana 13, donde se ubica el conjunto arquitectónico del que nos ocupamos, nos informa que en 1916 dicha manzana pertenecía en su totalidad a Teresa Pérez Aceves, es decir, otra vez a un propietario particular; a pesar de que está marcada una cruz para indicar el templo, así como las palabras «atrio» y «patio del convento», es decir se sabía de su destino religioso²². (Imagen 4)

Del análisis minucioso del resto de los planos de este cuartel, resulta que la mayoría de los templos aparecen, en el rubro de propietario con la palabra «Federación», no así el de Santa Teresa, como tampoco los templos La Expiación, Los Ángeles y Expiatorio, señalando como propietarios a Ramón Garibay, Mariana Torres Castañeda y Pedro Romero. Puede que algunos de estos templos, que no estaban abiertos al culto, hayan sido adquiridos por particulares o figurando como dueños de acuerdo con las autoridades eclesiásticas para evitar su pérdida definitiva y a futuro facilitar su reapertura al culto.

Durante el gobierno constitucionalista varios templos de la ciudad, en realidad, fueron clausurados, con el consiguiente trastorno para la prestación de los servicios religiosos. El presbítero Jesús Esparza, se vio precisado a pedir en septiembre 6 de 1916, un segundo capellán para el templo de Nuestra Señora del Carmen, con la anotación de que se encontraban cerrados los templos de la Universidad, que había llegado a tener hasta tres capellanes, y el de Santa Teresa; aparte de que el del Pilar era poco concurrido, según sabía²³.

El arzobispo de Guadalajara, Francisco Orozco y Jiménez dio cuenta también de ello en 1918. Relató que hacía como un año se habían cerrado siete templos de los más grandes, entre ellos el de Santa Teresa ...los templos actualmente cerrados eran, escribió, diecinueve y varias capillas semi públicas... quedando en servicio para ciento treinta mil habitantes, pocas iglesias pequeñas... En el mes de diciembre último se cerraron por un mes, con pretexto del tifo y todos

²² Libro de Catastro, Guadalajara, Jalisco, Laboratorio de Cartografía, Biblioteca del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara, Sección Histórica.

²³ Jesús Esparza, Petición, Guadalajara, Jalisco, septiembre 6 de 1916, AHAG, Secc.: Gobierno, Serie: Parroquias, Carpeta 91.

los demás templos que estaban en servicio...destinados a otros usos muy ajenos de su institución²⁴.

Así fue como en la época del gobierno de Venustiano Carranza la congregación de Carmelitas Descalzas del monasterio de Santa Teresa de Jesús se mudó a los Estados Unidos de América, específicamente a la ciudad de San Francisco, California. Allí fue auxiliada por los jesuitas, permaneciendo en la fundación Cristo Rey. No regresaron a Guadalajara sino hasta 1940, aunque no todas. Nos relató la madre Teresa de Jesús: «Cuando se decidió el regreso, una parte de las que se habían ido se vinieron a Guadalajara y otras se quedaron allá en Norteamérica, el provincial de allá no quería que se vinieran y el de acá quería su regreso». También nos dijo que «el capellán de la congregación en esas fechas, el padre [José María] Figueroa logró la hazaña de que se comprase el inmueble que había ocupado el convento desde su fundación y así la comunidad de carmelitas volvió a su antiguo monasterio»²⁵. En otras palabras, siguió la forma antigua de conservar el convento mediante la intervención de particulares.

Del análisis de los certificados de propiedad de los inmuebles que rodearon al convento, se desprende que existió un patrón idéntico de compradores particulares, desde sus primeros antecedentes en la década de los 70's del siglo XIX, hasta los de la década de los 30's del siglo XX. (Imagen 5)

De allí nuestra hipótesis, de que personas católicas de acuerdo con las autoridades eclesiásticas fueron las que orquestaron el «disimulo» del monasterio; prestando sus nombres o propiedades para el ocultamiento de la casa monacal. Incluso por los datos que nos dan los dos libros de catastro, el de 1889 y el de 1916, J. Trinidad Vereá y Ma. Teresa Pérez Aceves aparecen como propietarios del área del convento y del resto de las construcciones que lo circundaban. Por lo anterior nos aventuramos a pensar que el resto de los propietarios de antes y después también figuraron como propietarios del monasterio; es obvio, por ejemplo, que la viuda de J. Trinidad Vereá, Carlota Vallarta haya heredado la manzana completa que luego enajenó a Ma. Teresa Pérez Aceves.

²⁴ Francisco Orozco y Jiménez, Memorandum del arzobispo de Guadalajara ¡Acerquémonos a Dios!, San Juan de los Lagos, Jal., junio 16 de 1918, p. 19.

²⁵ En conversación sostenida (con permiso de la Priora), en la mañana del 11 de Octubre del año 2001, en el actual Convento de Carmelitas Descalzas de Santa Teresa de Jesús.

El certificado de propiedad del área conventual no maneja el historial correspondiente al siglo XIX. Para el siguiente siglo no existen antecedentes de 1900 a 1936. Nosotros, por los datos de los libros catastrales localizados y cruzando la información de los predios que lo rodearon y sus propietarios inferimos, que en 1889 pertenecía a J. Trinidad Vereá, quien probablemente lo adquirió desde 1879, y en 1916 a Ma. Teresa Pérez Aceves, que probablemente compró desde 1906. Luego, por el documento de propiedad se sabe que Alfredo Navarro Branca lo obtuvo del gobierno del estado del Jalisco mediante escritura privada, en agosto de 1937. Navarro nació en Guadalajara (1891-1972), donde cursó la preparatoria en el Liceo de Varones y luego se graduó en la Escuela Libre de Ingenieros como ingeniero civil y arquitecto. Fue en el estado de Jalisco jefe de Obras Públicas durante los gobiernos del general Manuel M. Diéguez (1914-1917) y de Everardo Topete (1934-1935)²⁶.

Cuándo se expropió el espacio conventual por parte del gobierno, no lo sabemos con exactitud. Quizá el informe que el señor De la Fuente hizo en mayo de 1916 provocó que las autoridades civiles se interesaran y lo nacionalizaran; o quizá Ma. Teresa Pérez Aceves lo conservó hasta la década de los 30's cuando enajenó el dominio de las fincas circundantes. Otra probabilidad es que a resultas de la ley de nacionalización en 1935, el monasterio haya sido tomado por las autoridades civiles y en muy poco tiempo vendido. Lo cierto es que el gobierno del estado de Jalisco lo vendió a Navarro Branca, como lo dijimos, en 1937, y gracias a ello, las Carmelitas a su regreso de Estados Unidos pudieron tomar posesión del inmueble, lo que hicieron con gran solemnidad, el día 22 de abril de 1942. El ingeniero arquitecto Alfredo Navarro Branca y su esposa Sara España fueron personas muy devotas²⁷, lo que podría explicar una vez más la aplicación de una bendita argucia para encubrir y conservar el conjunto conventual de Santa Teresa de Jesús.

²⁶ Olga Clarisa Becerra Mercado y Salvador Díaz García, Alfredo Navarro Branca, Guadalajara, Jalisco, Gobierno del Estado de Jalisco, Secretaría de Cultura/Centro Universitario de Arte, Arquitectura y Diseño/Universidad de Guadalajara, 2008, pp. 11, 57 y 59.

²⁷ Becerra Mercado y Díaz García refieren en la p. 63 y en la referencia 118 de su obra, que en entrevista telefónica con un amigo de la familia, Rafael Cárdenas Ceballos, les manifestó que: «el ingeniero Navarro Branca donó el oro que recubre el altar del Santuario [de Nuestra Señora de Guadalupe]...participó en la construcción del templo del Rosario (Padre Galván) y del Expiatorio...» en Guadalajara, Jal.

La congregación de Carmelitas Descalzas permanecería en su añejo convento hasta 1976, año en que decidieron mudarse a un nuevo espacio en el Fraccionamiento Monraz del municipio de Zapopan, Jalisco, buscando una paz y tranquilidad que requería este instituto religioso de vida contemplativa, luego de azarosos años de trastornos para su comunidad, que en su larga existencia experimentó con motivo de los acontecimientos político-militares de nuestra historia. Uno de los cuales la congregación vivió durante el periodo preconstitucional, que al cabo no le fue tan dañino gracias a las estrategias para conservar su casa, ocultándola.

Fuentes de información

Archivos

Archivo del Arzobispado de Guadalajara.

Archivo Histórico de Jalisco.

Bibliográficas y Hemerográficas

Aviña Levy, E. (1992). «La Imprenta de Rodríguez», en *Estudios Jaliscienses*, 10, Zapopan, Jalisco, México, El Colegio de Jalisco, noviembre, pp. 22-38.

Becerra Mercado, O. C. y Salvador Díaz García (2008). *Alfredo Navarro Branca-Guadalajara*, Jalisco: Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Jalisco/ CUAAD//UdeG.

Benítez, J. R. (1963). *Como me lo contaron te lo cuento*. Guadalajara, Jalisco: Banco Industrial de Jalisco, S. A.

Colección de Leyes, Decretos y Circulares relacionados con la Desamortización y Nacionalización de Bienes, y Materias Conexas desde la Independencia de la República hasta la época actual (1937). México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público/Dirección General de Bienes Nacionales/Oficina de Nacionalización.

Colección de los decretos, circulares y ordenes de los Poderes Legislativo y Ejecutivo del Estado de Jalisco (1982). Tomo 6. Guadalajara: Congreso del Estado de Jalisco.

- Dávila Garibi, J. I. (1953). *Sucinta noticia histórica de la Arquidiócesis de Guadalajara, en la República Mexicana*. Guadalajara, Jalisco: Vera.
- El Estado de Jalisco*, Guadalajara, Jalisco, tomo 120, LXVIII, No. 29.
- Levantamiento Catastral (1889). Archivo Histórico de Jalisco, Libro de Catastro, Cuartel VI, Manzana 13.
- Levantamiento Catastral, Laboratorio de Cartografía/B-CUCSH/UdeG (1916). Libro de Catastro, Cuartel VI, Manzana 13.
- López Moreno, E. (2001). *La Cuadrícula en el Desarrollo de la ciudad hispano-americana, Guadalajara, México*. Guadalajara, Jalisco: UdeG/ITESO.
- Loweree Gutiérrez, D. R. (2014). «La capital de Jalisco en manos de los Constitucionalistas (1ª parte)», *Boletín Eclesiástico*, (Guadalajara, Jalisco), Año VIII, Volumen 7, Julio , pp. BE 459-476.
- Orozco y Jiménez, F. (1918). *Memorandum del arzobispo de Guadalajara ¡Acerquémonos a Dios!*, San Juan de los Lagos, Jal., 16 de junio.
- Plano de Guadalajara, 1800 (AHJ: pl. 2.1, 584).
- Santiago Cruz, F. (1958). *La Piqueta de la Reforma*. México, D. F.: Editorial Jus, S. A., Col. Figuras y Episodios de la Historia de México, No. 55.
- Santoscoy, A. (1986). *Obras Completas*. Guadalajara: Jalisco, UNED, Tomo II, 1986.

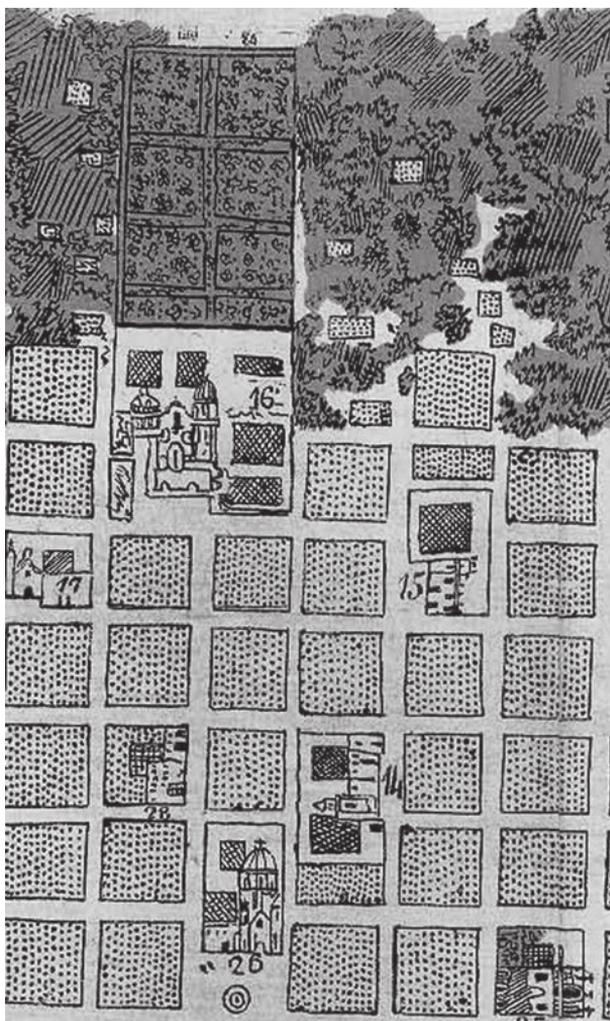


Imagen. 1

Detalle del plano de Guadalajara, 1800 (AHJ:pl.2.1,584).

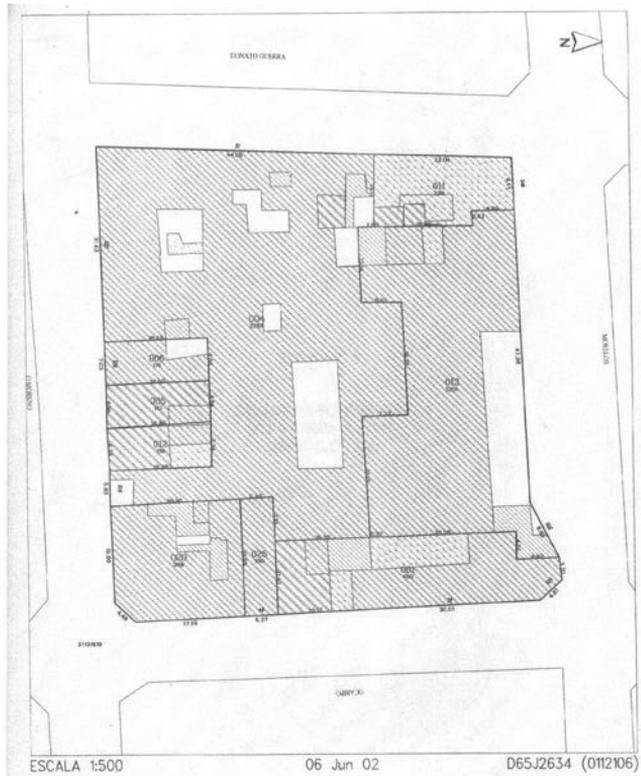
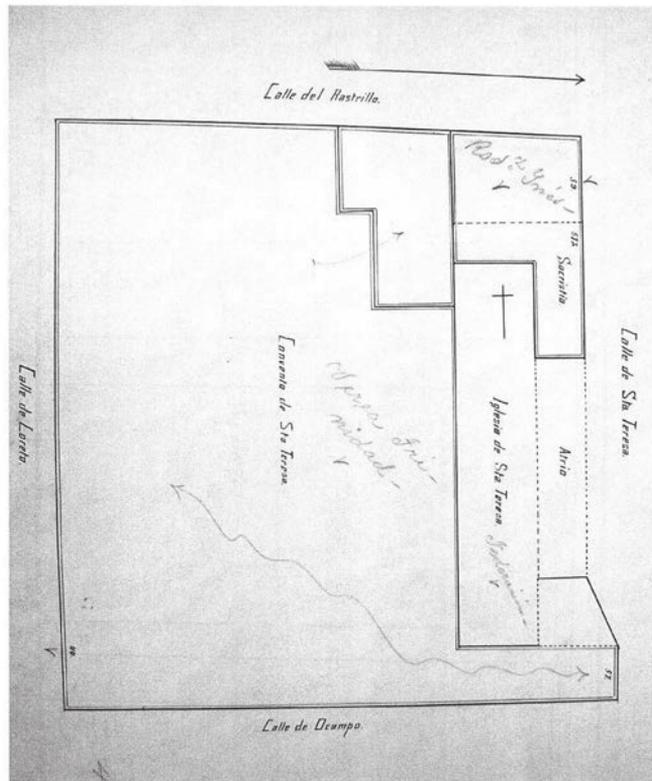


Lámina Manzanera, (Dirección de Catastro Mal. Guadalajara)

Imagen 2

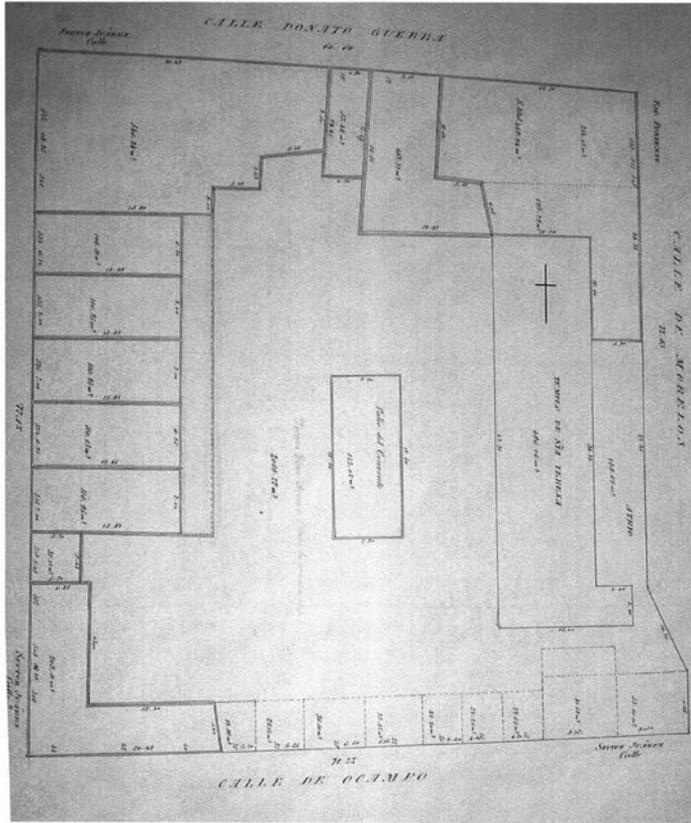
Lámina Manzanera, (Dirección de Catastro Municipal Guadalajara).



Levantamiento Catastral
AHJ/ Libro de Catastro, 1889. Cuartel VI, Manzana 13.

Imagen 3

Certificado Catastral, Exp. 2228, Tesorería Municipal, Dirección de Catastro,
Depto. Administrativo, Mayo 31 de 2002.



Levantamiento Catastral
Laboratorio de Cartografía/ B- CUCSH/ U de G
Libro de Catastro, 1916, Cuartel VI, Manzana 13.

Imagen 4

Levantamiento Catastral, AHJ/Libro de Catastro, 1889, Cuartel VI,

LÁMINA MANZANERA D65J2634						
PREDIOS	Primer Propietario y fecha de adquisición	Segundo Propietario y fecha de adquisición	Tercer Propietario y fecha de adquisición	Cuarto Propietario y fecha de adquisición	Quinto Propietario y fecha de adquisición	Sexto Propietario y fecha de adquisición
001	Dionisio Rodríguez ?	Inés Rodríguez agosto 1877	Trinidad Verea 1879	Carlota Vallarta Viuda de Verea agosto 1906	Ma. Teresa Pérez Aceves diciembre 1906	Guadalupe Alba y Carmen Sánchez julio 1933
005	Dionisio Rodríguez ?	Inés Rodríguez agosto 1877	Trinidad Verea 1879	Carlota Vallarta Viuda de Verea agosto 1906	Ma. Teresa Pérez Aceves diciembre 1906	Guadalupe Alba y Carmen Sánchez julio 1933
006	Dionisio Rodríguez ?	Inés Rodríguez agosto 1877	Trinidad Verea 1879	Carlota Vallarta Viuda de Verea agosto 1906	Ma. Teresa Pérez Aceves diciembre 1906	Guadalupe Alba y Carmen Sánchez julio 1933
011	Dionisio Rodríguez ?	Inés Rodríguez agosto 1877	Trinidad Verea 1879	Carlota Vallarta Viuda de Verea agosto 1906	Ma. Teresa Pérez Aceves diciembre 1906	Guadalupe Alba y Carmen Sánchez julio 1933
012	Dionisio Rodríguez ?	Inés Rodríguez agosto 1877	Trinidad Verea 1879	Carlota Vallarta Viuda de Verea agosto 1906	Ma. Teresa Pérez Aceves diciembre 1906	Guadalupe Alba y Carmen Sánchez julio 1933
020	Dionisio Rodríguez ?	Inés Rodríguez agosto 1877	Trinidad Verea 1879	Carlota Vallarta Viuda de Verea agosto 1906	Ma. Teresa Pérez Aceves diciembre 1906	Guadalupe Alba y Carmen Sánchez julio 1933

Imagen 5

Recuadro elaborado por Lorena Meléndez Vizcarra en *Convento e Iglesia de Santa Teresa de Jesús en Guadalajara: desarrollo histórico desde su fundación (1695) hasta el siglo XX (1976)*, Guadalajara, Jal., Tesis de Maestría en Historia de la Arquitectura Mexicana CUAAD/UdeG, 2005, p. 117.

CAPÍTULO 4. RESTAURACIÓN CATÓLICA Y DEVOCIÓN POPULAR.
LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA PRÁCTICA RELIGIOSA
DURANTE EL PORFIRIATO.
EL CASO DEL SEÑOR DE LOS RAYOS DE TEMASTIÁN, JALISCO¹

Eduardo Camacho Mercado

Introducción

Lo que presentamos a continuación, es un estudio de caso sobre las relaciones entre religiosidades locales y ortodoxia católica. Históricamente, se enmarca en el proceso de restauración católica que se vivió en México durante el Porfiriato. Esta restauración o *renacimiento católico*, —que se caracterizó por la recuperación de espacios e influencia social de la Iglesia—, fue posible gracias al alejamiento de los católicos de la política, al pacto de conciliación con el gobierno liberal de Porfirio Díaz y a una reforma interna conocida en la historiografía como «reforma eclesial».²

¹ El presente trabajo está compuesto en su mayor parte, de varios párrafos contenidos en el libro del propio autor: *Frente al hambre y al obús. Iglesia y feligresía en Totatiche y el cañón de Bolaños, 1876-1926*. Guadalajara: Departamento de Estudios Históricos de la Arquidiócesis de Guadalajara / CULagos ediciones, 2014.

² Véase: Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos (1867-1914)*, México: Imdosoc, 2004; Francisco Barbosa Guzmán, «Entre el derecho y el hecho: algunas formas de eludir las Leyes de Reforma en la diócesis de Guadalajara», en Jaime Olveda (coord.), *Desamortización y laicismo: la encrucijada de la Reforma*, Guadalajara: El Colegio de Jalisco, 2010, pp. 139-176; Manuel Ceballos Ramírez, *El Catolicismo Social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la «cuestión social» y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México: El Colegio de México, 1991; Manuel Ceballos Ramírez, *Historia de Rerum Novarum en México (1867-1903) 2. Antecedentes y contexto sociopolítico*, México: Imdosoc, 2004; Renée de la Torre, Marta

Esta reforma eclesial incluía, entre otros asuntos, institucionalizar la religión, es decir, recuperar el control sobre las religiosidades locales, para erigirse la Iglesia como la administradora única de lo sagrado.³ La Iglesia promovió nuevas (o renovadas) devociones, como la del Sagrado Corazón de Jesús, con el propósito de lograr la práctica homogénea de un catolicismo clerical y sacramentalizado;⁴ y al mismo tiempo, buscó controlar el culto de devociones fuertemente arraigadas en el pueblo, ambas, nuevas y tradicionales, por medio de asociaciones piadosas de laicos fuertemente normalizadas y vigiladas por los obispos.

El culto al Señor de los Rayos de Temastlán (norte de Jalisco), es un ejemplo de cómo la Iglesia logró conservar y acrecentar la devoción popular, al tiempo que se hacía de su control. En este trabajo, estudiamos el conflicto que se dio en 1909 entre el párroco de Totatiche y un grupo de indígenas de Temastlán por el control del culto, las limosnas y la organización de la fiesta religiosa.

El Señor de los Rayos de Temastlán

Uno de los propósitos de la reforma eclesial era lograr la uniformidad de la liturgia y el calendario en toda la Iglesia. Se concedía cierta diversidad local, sobre todo en el «color» o estilo de expresión, propia de cada cultura. Pero al

Eugenia García Ugarte y Juan Manuel Ramírez Sáiz (comps.), *Los rostros del conservadurismo mexicano*, México: Ciesas, 2005; Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y sociedad en México: siglo XIX*, México: UNAM / Miguel Ángel Porrúa, 1995; Laura O'Dogherty Madrazo, «La Iglesia católica frente al liberalismo», en Erika Pani (coord.), *Conservadurismo y derechos en la historia de México 1*, México: FCE / Conaculta, 2009, pp. 363-393; Jaime Olveda (coord.), *Los obispos de México frente a la reforma liberal*, Guadalajara: El Colegio de Jalisco / UAM / Universidad Autónoma «Benito Juárez» de Oaxaca, 2007; Manuel Ramos Medina (comp.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México: Conumex / El Colegio de México / Instituto Mora / UAM Iztapalapa, 1998.

³ Guillermo de la Peña, «El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México», *Relaciones*, vol. XXV, núm. 100, otoño 2004, p. 59.

⁴ Matthew Butler, «¿Del fiel sacerdocio al sacerdocio de los fieles?: religión local y guerra cristera en Jalpa de Cánovas, Guanajuato», en Julia Preciado Zamora y Servando Ortoll (coords.), *Los Guachos y los Mochos: once ensayos cristeros*, Morelia: Jitánfora / San Diego State University / Universidad Autónoma de Baja California, 2010, p. 146.

mismo tiempo, la Iglesia se adjudicaba el poder para derogar cualquier costumbre —aunque sea inmemorial— contraria a lo que establecían los decretos y resoluciones de la Sagrada Congregación de Ritos.⁵ La Iglesia combatía toda expresión profana y desviante, pero era consciente de la importancia de la tradición para los pueblos, por lo que advertía a los sacerdotes que «siempre que de la prohibición de alguna costumbre inveterada, vigente en alguna Iglesia, se temiere algún grave inconveniente, o la extrañeza o escándalo del pueblo, obren los Obispos con prudencia».⁶ De esta manera declaró obrar en 1909 el cura de Totatiche, Cristóbal Magallanes, en el conflicto que tuvo con el grupo de indígenas que controlaba la mayordomía del Señor de los Rayos. Ante la acusación de que pretendía quemar las ropas de la imagen milagrosa, contestó que sólo sustituyó las que vestían las imágenes peregrinas y guardó las viejas ropas, «sin que me haya llegado el pensamiento de quemarlos, conociendo como conozco perfectamente a los indios de todos los pueblos, como muy apegados a esas cosas; y que, por lo mismo, debo proceder con prudencia».⁷

El culto a los santos tradicionales o de devoción local, que no formaban parte de los cultos privilegiados, pasaron a un segundo orden en los intereses de la Iglesia, o bien, se buscó que el culto pasara al control del párroco, si el arraigo era muy fuerte entre los fieles.⁸

⁵ Actas y Decretos del Concilio Plenario de la América Latina celebrado en Roma el año del señor de MDCCCXCIX, Roma, 1906, pp. 251-252.

⁶ Id.

⁷ AHAG. Sección Gobierno. Serie Parroquias. Totatiche. Caja 3. Exp. 2. Presbítero Cristóbal Magallanes, cura de Totatiche. «Carta al gobernador de la Sagrada Mitra». Totatiche, 25 de febrero de 1909. Por su parte, Carlos Bermejo, cura de Chimaltitán, parroquia vecina a la de Totatiche, estaba consciente también de lo delicado que era cambiar las costumbres. Cuando reportó las quejas contra el cura de San Martín de Bolaños (otra parroquia vecina), por haber trasladado el culto al inconcluso templo parroquial, expresó: «Algunos creen que con esto les quiere quitar la devoción al Sr. de Sta. Rosa, y ya verá si ud. se pondría bien con sus fieles quitando la devoción al Sr. de los Rayos.» AHAG. Sección Gobierno. Serie Parroquias. Chimaltitán. Caja 3. Exp. 12. Presbítero Carlos Bermejo, cura de Chimaltitán. «Carta al Presbítero Cristóbal Magallanes, vicario foráneo». Chimaltitán, 15 de junio de 1921.

⁸ El Señor de los Rayos no es el único caso de apoyo institucional a un culto local en la región. En el rancho de Santa María de Gracia (con 400 habitantes y a unos cuatro

El caso del Señor de los Rayos, es un ejemplo de cómo la Iglesia buscó acrecentar el culto de una devoción popular y, a la vez, controlar su organización, vigilar las fiestas y administrar las limosnas. Es relevante por dos razones: primero, por la importancia del culto en la región: el señor de los Rayos era la imagen local más venerada; y segundo, porque ocurrió un enfrentamiento entre el párroco y un sector de la población indígena que controlaba la organización de la fiesta y las limosnas por medio del sistema de cargos, o mayordomía.

Entre los pueblos indígenas, la mayordomía era la institución tradicional por medio de la cual se organizaban las fiestas en honor del santo patrono o de alguna otra imagen religiosa. Después de que las Leyes de Reforma desarticularan las cofradías, con la consiguiente pérdida de propiedades para financiar el culto, las mayordomías tomaron la importante función de organizar fiestas al santo patrono.⁹ El sistema de mayordomías conservaba cierto grado de autonomía en su funcionamiento y toma de decisiones, por lo que representaba también una fuente de conflictos entre los sacerdotes y los fieles. Para el caso de Totatiche, tenemos la fortuna de contar con un valioso expediente que conserva las inconformidades y acusaciones de un grupo de indígenas de Temastlán contra

kilómetros de Totatiche), comenzó a surgir de manera espontánea la devoción a «una pequeña imagen del Santo Niño, de papel, encerrada en un estuche de hoja de lata y vidriera» (AHAG. Sección Gobierno. Serie Parroquias. Totatiche. Caja 3. Exp. 3. Presbítero Cristóbal Magallanes, cura de Totatiche. «Carta al gobernador de la mitra, Manuel Alvarado». Totatiche, 10 de noviembre de 1917). La imagen estaba en la casa de un vecino, y las familias del mismo rancho y de los alrededores la visitaban con frecuencia. El dueño de la imagen construyó una pequeña capilla al Santo Niño para que los fieles devotos lo pudieran visitar con más comodidad. Según Cristóbal Magallanes, el traslado de la imagen a la capilla acrecentó la piedad en los fieles. Por esta razón, y a petición de los vecinos, Magallanes solicitó en 1917, que se erigiera como capilla pública «con el fin de dar gloria a Dios Nuestro Señor en aquel lugar, y estimular la piedad de los fieles del mismo rancho». Claramente se observa en este caso, que se trata de una devoción espontánea, no promovida originalmente por la Iglesia, pero para la cual los fieles buscaron sanción institucional a través de la solicitud de licencia para culto público en la capilla. Pero contrario al Señor de los Rayos, se trataba de una devoción emergente, todavía sin historia.

⁹ Véase: Edward Wright-Ríos, *Revolutions in Mexican Catholicism: reform and revelation in Oaxaca 1887-1934*, Durham and London, Duke University Press, 2009, pp. 101-102.

el cura Magallanes, así como la defensa de éste y la resolución que tomó la Sagrada Mitra de Guadalajara.

En febrero de 1909, el padre Magallanes se vio obligado a responder ante la Mitra de Guadalajara, a la acusación que un grupo de 25 fieles indígenas esgrimieron en su contra, por una serie de arbitrariedades y agravios supuestamente cometidos contra el Señor de los Rayos y sus devotos. Lo acusaban de destituir al mayordomo y despojarlo de las limosnas; de darle poder a vecinos que no eran del pueblo; de no respetar sus costumbres y derechos como pueblo indígena; de cambiar la fecha de la fiesta; de malbaratar los retablos de las maravillas del Señor de los Rayos, y de querer quemar los cendales y ropas de la imagen milagrosa.¹⁰

Magallanes respondió en una larga carta a cada una de las acusaciones. Efectivamente —aceptó el párroco— destituyó al mayordomo, le recogió las limosnas y, acto seguido, inició el libro de cuentas de la capilla para, en lo sucesivo, controlar los ingresos y gastos. El conflicto se desató cuando el mayordomo le impidió a un albañil mandado por el cura, que trabajara, con el argumento de que «el señor cura manda[ba] en su iglesia y nosotros en la nuestra». Como ya había recibido quejas «de la mayor parte del pueblo» contra este mayordomo y su grupo, Magallanes decidió relevarlo del cargo. Los mayordomos y el resto de personas con cargo, recababan donativos en las parroquias vecinas recorriéndolas con imágenes peregrinas del Señor de los Rayos. Organizaban rodeos y bailes, gastaban en castillos, músicos, comida y bebida, costumbres que ya habían provocado el disgusto de los párrocos vecinos. Tal es el caso de la queja que elevó en 1905 el cura de Monte Escobedo, parroquia del obispado de Zacatecas colindante con la de Totatiche.¹¹ Un punto importante de conflicto

¹⁰ AHAG. Sección Gobierno. Serie Parroquias. Totatiche. Caja 3. Exp. 2. Presbítero Cristóbal Magallanes, cura de Totatiche. «Carta al gobernador de la Sagrada Mitra». Totatiche, 25 de febrero de 1909.

¹¹ «Anualmente [escribió el párroco al arzobispo de Guadalajara] el día de la Ascensión del Señor, preparan una ruidosa fiesta titular, a la que concurre gente de los lugares circunvecinos, y en gran número, cuya fiesta en honor del Señor de los Rayos se reduce a que el párroco de Totatiche o su vicario celebre unas misas, y la multitud está entregada 6 días a la más escandalosa bacanal, con gravísimo detrimento de las almas, como lo nota el Concilio Latino en su No 463. A pesar de coleccionar los indios todo el año buenas limosnas, y de lo que dejan los romeros que nunca faltan en la capilla, esta es un feo

era el uso del espacio sagrado para realizar actos que la Iglesia consideraba supersticiosos y escandalosos, como comenzar el carnaval en la puerta de la capilla y entrar a ésta para arrojarle colaciones al Señor de los Rayos, cantar cantos profanos y representar chanzas y pastorelas.¹²

El cura Magallanes reconoció también haber tomado milagros de plata que convirtió en un cáliz y un copón para la misma capilla, previa licencia de la Sagrada Mitra. Estos milagros estaban guardados en un armario, por lo que no servían como testimonio de piedad de los fieles. Respecto a la acusación por la venta y regalo de los retablos, lo negó: «he sido quien he impedido que continuaran regalándolos los mayordomos a personas que les ofrecían una buena

templo de vigas que nada tiene digno y decente, sino que esas limosnas las invierten en pólvora, para fomentar la repugnante reunión de que vengo hablando. Verdaderamente Illmo. S. es escandaloso lo que pasa en la tal fiesta, y como mis feligreses ocurren también, yo deseara que VS Ilma interviniera con el párroco de Totatiche a fin de suprimir esa abominación» (AHAG. Sección Gobierno. Serie Parroquias. Totatiche. Caja 2. Exp. 4. Pbro. Lauro Márquez, cura de Monte Escobedo. «Carta al arzobispo de Guadalajara». Monte Escobedo, 16 de julio de 1905). El arzobispo pidió al cura Ramos Pedroza que informara si eran ciertas las palabras del párroco de Monte Escobedo. El cura Ramos negó que existieran excesos en la fiesta: «Por lo que respecta a los borrachines y escándalos que se ven en tiempo de función los hay en efecto, pero estos además de estar separados, no podría yo evitarlo porque sólo toca a las autoridades civiles; y en nada afectan la devoción del señor de los rayos, ni su función en el orden puramente religioso». (AHAG. Sección Gobierno. Serie Parroquias. Totatiche. Caja 2. Exp. 4. Pbro. Regino Ramos Pedroza, cura de Totatiche. «Carta al arzobispo de Guadalajara». Totatiche, 16 de agosto de 1905). Otras de las costumbres que tratan de restablecer, son comenzar el carnaval en la puerta del templo, con sus cantos profanos, y luego entrar a la Capilla a tirarle al señor de los Rayos los primeros puños de colaciones, para, en seguida, seguir con el desorden, en la casa que se llama cural; hacer sus chanzas y pastorelas y meter la música profana al templo, y todo de cuenta del Señor de los Rayos» (AHAG. Sección Gobierno. Serie Parroquias. Totatiche. Caja 3. Exp. 2. Presbítero Cristóbal Magallanes, cura de Totatiche. «Carta al gobernador de la Sagrada Mitra». Totatiche, 25 de febrero de 1909).

¹² Esta es la descripción completa de lo que Magallanes entendía por viejas costumbres: «no llevar cuentas ni rendirlas al Cura; hacer con las limosnas del Señor de los Rayos, un rodeo (colear toros) el viernes, siguiente al día de la Ascención, y por la noche un baile en la casa anexa a la Capilla y enfrente de la Sacristía, con todas las embriagueces y escándalos consiguientes; en el día de la Ascención del Señor, gastar las limosnas que

limosna». Quiso Magallanes eliminar esta costumbre de pedir y regalar los retablos prohibiéndolo públicamente. Reconoció haber quitado de la vista del público dos retablos «porque causaban risa más que devoción»,¹³ y regaló otro ante la insistencia de una pobre mujer que lo quería porque «tenía pintado al señor de los Rayitos». Respecto al traslado de la fiesta, del día de la Ascensión a su octava, explicó que lo había decidido por las orgías y escándalos que se veían. El traslado se hizo previa licencia eclesiástica y notificación a los fieles, incluyendo avisos impresos. Con este cambio se logró, a decir de Magallanes, «que la parte religiosa haya alcanzado un esplendor desconocido».¹⁴

juntaba durante la temporada de las secas por dos imágenes peregrinas que hacían la visita por toda la jurisdicción de esta parroquia, de las de Colotlán, Huejúcar, Chimaltán y Monte Escobedo; en castillos, y músicos y en un comilón, para ellos y para diez ó doce chanzas que ocurrían de los pueblos circunvecinos. Para esta fiesta, mataban una vaca, un puerco gordo, carneros y los guajolotes y gallinas que se reunían. Cuando no alcanzaba la comida para todas las danzas se le daban a cada una \$1.50 y medio hectólitro de maíz. Se ponían cada año para esa función de 40 a 50 cantinas, no obstante que ese pueblo no tiene 30 casas. Como no había ni hay casas de posada, ni otras diversiones, todo se reducía a borracheras y pleitos; y la fiesta resultaba tan escandalosa, como no la había igual en todos estos contornos [...]. Otras de las costumbres que tratan de restablecer, son comenzar el carnaval en la puerta del templo, con sus cantos profanos, y luego entrar a la Capilla a tirarle al señor de los Rayos los primeros puños de colaciones, para, en seguida, seguir con el desorden, en la casa que se llama cural; hacer sus chanzas y pastorelas y meter la música profana al templo, y todo de cuenta del Señor de los Rayos» (AHAG. Sección Gobierno. Serie Parroquias. Totatiche. Caja 3. Exp. 2. Presbítero Cristóbal Magallanes, cura de Totatiche. «Carta al gobernador de la Sagrada Mitra». Totatiche, 25 de febrero de 1909).

¹³ En ese asunto, Magallanes seguía las indicaciones del Concilio Plenario de la América Latina. Título IV. Del Culto Divino. Capítulo V. De las Imágenes y Sagradas Reliquias. Decreto 402: «Los retablos votivos, tallas, imágenes o cosas semejantes, que conforme a antiquísimas leyes y costumbres, suelen colgarse en las Iglesias en memoria de haber recobrado la salud o salvádose de algún peligro, nada deben representar que sea falso, indecoroso o supersticioso; de otra suerte quítense de en medio. Quítense igualmente los ex votos que representan alguna parte del cuerpo poco decente». Actas., p. 236-241.

¹⁴ AHAG. Sección Gobierno. Serie Parroquias. Totatiche. Caja 3. Exp. 2. Presbítero Cristóbal Magallanes, cura de Totatiche. «Carta al gobernador de la Sagrada Mitra». Totatiche, 25 de febrero de 1909.

La Sagrada Mitra resolvió a favor del párroco y conminó a los inconformes a que se sujetaran al reglamento que para el efecto había elaborado el cura Magallanes y que ya había aprobado la superioridad eclesiástica. Los quejosos no aceptaron la resolución. Antes bien, dudaron de la autenticidad de la firma y del oficio mismo: «porque la firma de su Señoría no fue ni ninguna seña que fuera mandada la contestación de usted porque no podemos saber a el que fue de aquí lo ocultó y nos entrega otra que no era». Recordaron que ni el presbítero Ramos Pedroza, que era cura propio (Magallanes era interino y siempre lo fue hasta su muerte), se había atrevido a quitarles el mando. Todos los pueblos indígenas que dependían de la parroquia de Totatiche, «están queriendo venir a poner su queja como es Santa Rita Acapulco y Azqueltan». Y en un estilo y recurso que recuerda tiempos coloniales, amenazaron: «si usted no nos arregla nuestra queja y nuestros costumbres que pedimos, entonces pasaremos adonde nos oigan porque si posible es caminar hasta México caminaremos».¹⁵

Este expediente revela varios puntos interesantes que se pueden analizar: El primero tiene que ver con los grupos sociales en los que se apoyó la Iglesia para implementar la reforma eclesial, en particular la remoralización y la promoción del asociacionismo (es decir, la creación de asociaciones piadosas). Como señalan Edward Wriht-Ríos y Gabriela Traffano para el caso de Oaxaca, el obispo Gillow implementó su proyecto primero en la ciudad y después en las parroquias rurales, y partió de las clases más altas e «hispanizadas» de cada población.¹⁶ Recordemos el papel paternalista que asignaba la Iglesia a las «clases directoras» para reformar costumbres en la sociedad y solucionar la cuestión social.¹⁷ En Temastlán, Magallanes buscó, por un lado, que los indígenas de mejor posición económica ocuparan los cargos de la mayordomía y, por el otro, que los vecinos rancheros que en las últimas décadas se habían establecido en el pueblo, participaran en el manejo de las limosnas como tesoreros.¹⁸

¹⁵ AHAG. Sección Gobierno. Serie Parroquias. Totatiche. Caja 3. Exp. 2. «Quejas de algunos vecinos contra el Sr. Cura de Totatiche, D. Cristóbal Magallanes». Temastlán, 16 de marzo de 1909.

¹⁶ Edward Wright-Ríos, y Daniela Traffano, citada en Wright-Ríos, *Revolutions...*, pp. 103-109.

¹⁷ Ceballos, *El catolicismo social...*, p. 25.

¹⁸ «Se ha procurado tener de mayordomos a los indígenas más honrados y acomodados, a fin de que no dispongan del dinero del Señor para su propio provecho.[...] Desde hace

Claramente se ve aquí la diferencia de criterios para participar en la organización del culto público tradicional: para el párroco, aunque identificaba las diferencias étnico-culturales que había entre los indígenas y los rancheros, el criterio de pertenencia al pueblo era el de vecindad. Para los indígenas, el criterio era étnico. Así, en su queja, los indígenas rechazaban la participación de «vecinos que no son del pueblo porque ellos quieren estar de vivientes en el mismo pueblo haciendo y deshaciendo». Por el contrario, para Magallanes, algunos de los indígenas quejosos no eran de Temastíán, pues vivían «dispersos por las barrancas, por haber vendido sus propiedades en el pueblo, a varios rancheros acomodados que son los que prestan mejores servicios a la Capilla».¹⁹

El cargo de tesorero lo ocupaba desde hacía diez años un ranchero propietario y el señor cura defendía su permanencia. Incluso algunos «de los mejores indios» le habían hecho saber su opinión sobre la conveniencia de incorporar a los vecinos rancheros a los cargos de mayordomía, «porque conocen su honradez». Sin embargo, —agregó el párroco— «nada he cambiado: el mayordomo se nombra entre los indios y el tesorero, de entre los rancheros». Esta última expresión nos indica quizá la conciencia de Magallanes de respetar la organización tradicional indígena y dejarla libre de participación de los rancheros. Pero al mismo tiempo, nos habla de la necesidad de incorporar a los vecinos a la práctica de la religiosidad local y a la vez, servir de vigilancia y contrapeso a los indígenas. Fue por eso por lo que Magallanes elaboró un reglamento que le permitiera alejar a los «descontentos» del control de la mayordomía, y diera cabida a los rancheros como tesoreros:

teniendo en cuenta que los mejores indios, por su honradez, comodidades y representación, solo han desempeñado la mayordomía a instancias del párroco, porque ellos prefieren retirarse a cuidar de sus intereses que mezclarse

aproximadamente diez años, ha tenido la Capilla de Temastíán un tesorero no indio, sino de los rancheros principales que han adquirido propiedades en el mismo pueblo» (AHAG. Sección Gobierno. Serie Parroquias. Totatiche. Caja 3. Exp. 2. Presbítero Cristóbal Magallanes, párroco de Totatiche. «Carta al gobernador de la Sagrada Mitra». Totatiche, 25 de febrero de 1909).

¹⁹ Id.

en las maniobras de los descontentos; y finalmente para asegurar en cuanto se pueda, los intereses del Señor de los Rayos y la voluntad de los fieles donantes, defraudada por tanto tiempo; me permito indicar [...] los medios que me parecen a propósito para el objeto [...]: 1º. Que el párroco nombre a su arbitrio el Mayordomo de entre los mismos indios; y al tesorero de entre los rancheros; y 2º. Que el mayordomo deba dar cuenta mensualmente al párroco o al tesorero, a fin de evitar los derroches que en tiempos pasados hubo, y que en parte no he podido evitar.²⁰

Con este reglamento, la práctica religiosa se institucionalizaba al quedar sujeta al poder del párroco.²¹ Además del control sobre la tradición que le daba el reglamento, el párroco, como ya vimos, trasladó el día de la fiesta principal «a la octava». El culto público al Señor de los Rayos consistía entonces en la celebración de la Ascensión recorrida a la octava, misa mensual los viernes primero, y dos misas solemnes al principio y fin de la temporada de aguas «llamadas respectivamente del buen temporal y de acción de gracias». Estas misas solemnes habían sido incorporadas al culto al Señor de los Rayos por iniciativa del cura Magallanes desde 1906, primer año de su gobierno. De esta manera, asociaba a esta imagen milagrosa con el ciclo agrícola y le «adjudicaba» el papel de protectora de los campesinos. No queremos decir con esto que

²⁰ Id.

²¹ La carta de respuesta que envió la Sagrada Mitra a los quejosos, terminó con una invitación a que se obedeciera lo dispuesto por el párroco: «el Sr. Cura como inmediato responsable, debe atender como lo exijan las necesidades de las iglesias que de él dependen, proveyendo de la manera más conveniente para el bien espiritual de los fieles y de las mismas iglesias; por tal motivo esta S. Mitra no puede disponer en sentido contrario a lo acordado por aquel, y para evitar dificultades en lo sucesivo, esta misma S. Mitra ha ordenado que se expida un Reglamento [...] para que se ponga en vigor y se observe por los encargados de la Capilla. Con esta medida, ustedes y los demás fieles quedarán más satisfechos y se podrá mejorar el culto que se tributa al Sr. de los Rayos. Espera por tanto esta Superioridad que ya no tengan ustedes, ni ninguna otra persona, motivo de queja y que se unirán todos bajo la prudente dirección de su párroco, para la prosperidad material y religiosa de ese pueblo» (AHAG. Sección Gobierno. Serie Parroquias. Totatiche. Caja 3. Exp. 2. «Contestación de la Sagrada Mitra a los Sres. Jesús Rosales y Santos Reza, indígenas quejosos de Temastlán». Guadalajara, 2 de marzo de 1909).

anteriormente los campesinos no recurrieran al Señor de los Rayos para pedirle favores relacionados con su actividad productiva, pero la asignación en el calendario de dos misas para dicho objetivo, significaba «oficializar» el patronazgo, lo que es lo mismo que institucionalizarlo. Según Magallanes, esta costumbre había conseguido que la frecuencia de los sacramentos aumentara.²²

Conclusiones

Durante el Porfiriato, en términos generales, floreció el culto público, favorecido por la reforma interna de la Iglesia, la estabilidad política y la tolerancia del gobierno. Este renacimiento católico pasó por la necesaria institucionalización de la práctica religiosa. Una de las principales estrategias para lograrlo fue organizar la devoción en asociaciones piadosas de laicos, normadas, autorizadas y vigiladas por los prelados y los párrocos. Estas nuevas formas de organizar el culto, sustituyeron a las cofradías tradicionales, desarticuladas y debilitadas por las guerras y las Leyes de Reforma. A finales del Porfiriato, la práctica religiosa se integró de manera más estrecha con el proyecto de catolicismo social. Durante la crisis de la Iglesia del periodo que va de 1914 a 1919, en la región norte de Jalisco, las asociaciones se desorganizaron y el esplendor del culto decayó, aunque, a decir del párroco Magallanes, el contexto de guerra, enfermedad y hambre, acrecentó la fe de los católicos y se acercaron más a la Iglesia. A partir de 1919 y hasta 1926, las asociaciones piadosas y las prácticas devocionales recuperaron su esplendor, estimuladas por el ambiente persecutorio.

En Totatiche, la organización de los laicos en asociaciones piadosas fue exitosa. Mucho tuvo que ver la existencia, desde 1915, de un seminario auxiliar en esta parroquia: el cura Cristóbal Magallanes tuvo a su disposición un número inusual de sacerdotes a los que supo delegar responsabilidades. También los seminaristas participaron activamente en la organización. Esto generó una mayor atención y dirección de las asociaciones de laicos y del culto. Fue hasta 1921, cuando a Temastlán se le asignó un capellán de manera permanente que se

²² AHAG. Sección Gobierno. Serie Parroquias. Totatiche. Caja 3. Exp. 2. Presbítero Cristóbal Magallanes, párroco de Totatiche. «Carta al gobernador de la Sagrada Mitra». Totatiche, 25 de febrero de 1909.

encargó de construir una nueva capilla y administrar la fiesta. En 1925, se erigió canónicamente la Pía Unión del Señor de los Rayos en 1925, lo que significó el triunfo de la institucionalización de la religiosidad local.²³

En el periodo que va del inicio del porfiriato, al inicio de la guerra cristera, esto es, de 1876 a 1926, la Iglesia insistió en difundir entre los fieles el culto a las nuevas (o renovadas) devociones, en detrimento del culto a algunos santos tradicionales. Sin embargo, cuando existió un culto local muy arraigado y difundido entre la población de la parroquia y la región, la Iglesia buscó controlarlo. Tal fue el caso de la imagen milagrosa de El Señor de los Rayos y el conflicto que tuvo el párroco Magallanes con el grupo de indígenas que controlaba la mayordomía.

En el conflicto por organizar la fiesta al Señor de los Rayos y manejar las limosnas existían intereses monetarios —es probable que el párroco tuviera razón al acusar al mayordomo por malos manejos de las limosnas y excesos en la fiesta— pero este conflicto puede estudiarse como el enfrentamiento entre un proyecto hegemónico y una cultura local: en este caso, entre el proyecto de la Iglesia por institucionalizar la religión, y la lucha de un grupo de fieles, por conservar la autonomía de las prácticas locales. La expresión: «el señor cura manda en su iglesia y nosotros en la nuestra», es contundente al respecto. Pero el resultado de este enfrentamiento también es contundente: la Iglesia impuso su modelo de organización para el culto: reglamentó la fiesta y el manejo de los recursos y para ello se apoyó en la población ranchera que residía en Temastlán. Para la Iglesia, el criterio para definir quién tenía derecho a participar en la organización de la fiesta era el de vecindad; para los indígenas el criterio era étnico. La Iglesia prefería a los miembros de las «clases directoras»; en este caso, los indígenas de mejor posición económica y «varios rancheros acomodados». Esta preferencia sin duda tiene que ver con las formas de participación y de relación de indígenas y grupos rancheros con la Iglesia, con una cercanía más marcada de los rancheros a la ortodoxia católica; o a la ausencia entre ellos, de tradiciones organizativas autónomas, como las mayordomías indígenas. La sociedad ranchera de reciente residencia, tenía entonces menos problemas para aceptar que la Iglesia administrara el culto y en general la práctica de la religión.

²³ AHAG. Sección Gobierno. Serie Parroquias. Totatiche. Caja 3. Exp. 16. Decreto de erección de la Pía Unión del Smo. Crucifijo en Temastlán. 29 de agosto de 1925.

Por otra parte, no se puede reducir la devoción popular a lo practicado al amparo de las asociaciones piadosas ni a otras formas de organización tradicionales como las mayordomías. A la par de éstas, sucedían de manera cotidiana innumerables expresiones de devoción popular organizadas por fuera de la Iglesia o de feudo privado, como las peregrinaciones, organizadas y grupales, o como experiencia espiritual vivida en soledad. O los retablos, que nos ofrecen una ventana valiosa al mundo de la sensibilidad religiosa, de los deseos, miedos y preocupaciones cotidianas y la manera particular de expresar cariño y agradecimiento a Jesús, a María o a los santos, por el favor recibido.

La Iglesia incorporó de manera exitosa nuevas devociones al gusto popular y generó un espíritu de asociación moderno. La erección canónica de la Pía Unión del Señor de los Rayos en 1925, significó el triunfo de la institucionalización de la religiosidad local, pero estas nuevas devociones y formas de asociación, convivieron con las viejas devociones y las prácticas religiosas tradicionales.

Fuentes de información

- Actas y Decretos del Concilio Plenario de la América Latina celebrado en Roma el año del señor de MDCCCXCIX* (1906), Roma.
- Adame Goddard, J. (2004). *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos (1867-1914)*. México: Imdosoc.
- Barbosa Guzmán, F. (2010). «Entre el derecho y el hecho: algunas formas de eludir las Leyes de Reforma en la diócesis de Guadalajara», en Jaime Olveda (coord.), *Desamortización y laicismo: la encrucijada de la Reforma*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco, pp. 139-176.
- Butler, M. (2010). «¿Del fiel sacerdocio al sacerdocio de los fieles?: religión local y guerra cristera en Jalpa de Cánovas, Guanajuato», en Julia Preciado Zamora y Servando Ortoll (coords.), *Los Guachos y los Mochos: once ensayos cristeros*. Morelia: Jitánfora / San Diego State University / Universidad Autónoma de Baja California, pp. 141-169.

- Ceballos Ramírez, M. (1991). *El Catolicismo Social: un tercero en discordia*. Rerum Novarum, la «cuestión social» y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911). México: El Colegio de México.
- _____. (2004). *Historia de Rerum Novarum en México (1867-1903) 2. Antecedentes y contexto sociopolítico*. México: Imdosoc.
- De la Peña, G. (2004). «El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México». *Relaciones*, vol. xxv, núm. 100, pp. 22-71.
- De la Torre, R.; García Ugarte, M. E. y Ramírez Sáiz, J. M. (comps.) (2005). *Los rostros del conservadurismo mexicano*. México: Ciesas.
- Matute, Á.; Trejo, E. y Connaughton, B. (coords.) (1995). *Estado, Iglesia y sociedad en México: siglo XIX*. México: UNAM / Miguel Ángel Porrúa.
- O'dogherty Madrazo, L. (2009). «La Iglesia católica frente al liberalismo», en Erika Pani (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México 1*. México: FCE / Conaculta, pp. 363-393.
- Olveda, J. (coord.) (2007). *Los obispos de México frente a la reforma liberal*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco / UAM / Universidad Autónoma «Benito Juárez» de Oaxaca.
- Ramos Medina, M. (comp.) (1998). *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*. México: Condumex / El Colegio de México / Instituto Mora / UAM Iztapalapa.
- Wright-Rios, E. (2009). *Revolutions in mexican Catholicism: reform and revelation in Oaxaca 1887-1934*, Durham and London, Duke University Press.

Documentos

- AHAG. Sección Gobierno. Serie Parroquias. Totatiche. Caja 2. Exp. 4. Pbro. Lauro Márquez, cura de Monte Escobedo. «Carta al arzobispo de Guadalajara». Monte Escobedo, 16 de julio de 1905.
- AHAG. Sección Gobierno. Serie Parroquias. Totatiche. Caja 2. Exp. 4. Pbro. Regino Ramos Pedroza, cura de Totatiche. «Carta al arzobispo de Guadalajara». Totatiche, 16 de agosto de 1905.

- AHAG. Sección Gobierno. Serie Parroquias. Totatiche. Caja 3. Exp. 2. Presbítero Cristóbal Magallanes, cura de Totatiche. «Carta al gobernador de la Sagrada Mitra». Totatiche, 25 de febrero de 1909.
- AHAG. Sección Gobierno. Serie Parroquias. Totatiche. Caja 3. Exp. 2. «Contestación de la Sagrada Mitra a los Sres. Jesús Rosales y Santos Reza, indígenas quejosos de Temastlán». Guadalajara, 2 de marzo de 1909.
- AHAG. Sección Gobierno. Serie Parroquias. Totatiche. Caja 3. Exp. 2. «Quejas de algunos vecinos contra el Sr. Cura de Totatiche, D. Cristóbal Magallanes». Temastlán, 3 de marzo de 1909.
- AHAG. Sección Gobierno. Serie Parroquias. Totatiche. Caja 3. Exp. 2. «Quejas de algunos vecinos contra el Sr. Cura de Totatiche, D. Cristóbal Magallanes». Temastlán, 16 de marzo de 1909.
- AHAG. Sección Gobierno. Serie Parroquias. Totatiche. Caja 3. Exp. 3. Presbítero Cristóbal Magallanes, cura de Totatiche. «Carta al gobernador de la mitra, Manuel Alvarado». Totatiche, 10 de noviembre de 1917.
- AHAG. Sección Gobierno. Serie Parroquias. Chimaltitán. Caja 3. Exp. 12. Presbítero Carlos Bermejo, cura de Chimaltitán. «Carta al Presbítero Cristóbal Magallanes, vicario foráneo». Chimaltitán, 15 de junio de 1921.
- AHAG. Sección Gobierno. Serie Parroquias. Totatiche. Caja 3. Exp. 16. Decreto de erección de la Pía Unión del Smo. Crucifijo en Temastlán. 29 de agosto de 1925.

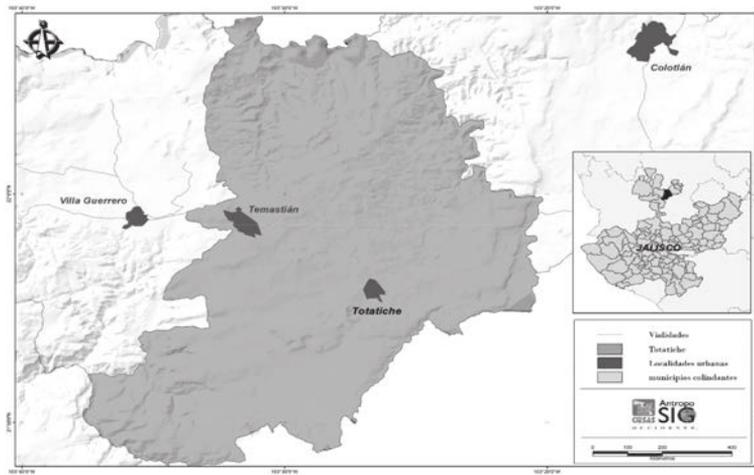


Imagen 1. Ubicación geográfica de Temastlán.
Elaboración: Jorge Alberto Cruz. AntropoSIG. CIESAS.



Imagen 2. Interior del Santuario al Señor de los Rayos en la actualidad.
Temastlán, Jalisco. Fotografía: Eduardo Camacho Mercado.

CAPÍTULO 5. PARALELISMOS Y CONTINUIDADES HISTÓRICAS
ENTRE LAS LEYES DE REFORMA Y LA CONSTITUCIÓN DE 1917
Y LA LEY CALLES

Fabián Acosta Rico

Una república o un imperio entienden el poder soberano de forma disímbola; para el primero de estos modelos políticos, dicho poder reside en el pueblo, constituido éste por individuos iguales antes la ley; para la segunda, la soberanía resulta es la prerrogativa de una dinastía, de cuyo linaje surgen los legítimos gobernantes.

Ambas formas subrayan su origen temporal y humano; y saben apearse a la semántica de un discurso que, a lo sumo, apela, en su necesidad de legitimación, a la aspiración de justicia, conservación, bienestar, prosperidad...; ninguna de las dos abraza mayores ínfulas teleológicas pretendiendo trascender los lindes de las necesidades humanas más naturales o mundanas.

En cambio, la Iglesia se reconoce, desde sus comienzos, como una comunidad fundada por un poder que descendió del cielo; y logró instituirse eclesiásticamente pactando compromisos con los poderes temporales. Fiel a su origen, desde la atalaya de su fin redentor universal tolera, sin verdadera convicción, las demarcaciones de una geografía política de la que emergen rotuladas naciones y pueblos; más allá de las babélicas identidades, la Iglesia sólo reconoce dos rebaños: los redimidos y los infieles a la verdadera fe.¹

Para los más apegados a la escatología católica, y verdaderos cruzados, el plan de Dios quedará consumada en la construcción del reino; con el triunfo

¹ Sobre este punto basta con revisar la obra del padre de la Iglesia, San Agustín de Hipona, en particular su *Ciudad de Dios* (2010).

de la Cristocracia; la culminación de plan providencial marcará la desaparición de todos los estados; ni la Iglesia perdurará; entiéndase que su vicaría ya no tendrá ninguna razón al darse, de facto o espiritualmente, la segunda venida de Cristo y con ella el fin de los tiempos; cuyo corolario será la reconciliación final entre el poder temporal y la autoridad espiritual. Por tanto, el Estado que se legitima y opera en función a los dictados de Dios, el denominado confesional, puede definirse de dos maneras totalmente disímiles: como un peldaño que anticipa la dialéctica reconciliación entre las dos espadas (religión y política) o, en su defecto, como una espuria construcción, o quimera política, que subvierte la dignidad de lo sagrado al poner la religión al servicio de los fines profanos o temporales.

En México, un complejo proceso histórico, que comenzó en la Conquista, hizo posible la gestación de un nacionalismo de tintes católicos. Las pretensiones de Carlos V de crear un imperio universal eran, hasta cierto punto, conciliables con las aspiraciones de la Iglesia de extender la fe cristiana por todo el mundo. Iglesia e Imperio podían demandar una territorialidad común, de manera imperfecta, sí; pero conveniente; respetándose mutuamente Iglesia e Imperio pudieron empalmar geopolíticamente.

La modestia política, económica y militar de la naciente nación mexicana, hacían inviables o demasiado pretenciosas las intenciones de Agustín de Iturbide de reclamar para su trono las viejas prerrogativas otorgadas por el Regio Patronato a los herederos de Carlos V. Los fines de la Iglesia desbordaban, y por mucho, las aspiraciones de libertad y soberanía de la nación mexicana. No hablamos ya de instituciones isométricas (temporal y mundanamente hablando) sino instancias desproporcionadamente disímiles: el Estado nacional mexicano, por un lado, y la Iglesia Católica por el otro.

Los liberales de primera y segunda generación comprendieron lo absurdo que resultaba intentar construir una identidad y un Estado nacional sobre bases clericales; en el entendido de que la Iglesia perseguía y obedecía a fines que rebasaban las posibilidades y competencias del Estado nación. Para que el Estado pudiera ser verdaderamente soberano y libre obligaba su laicidad y el poner en marcha un tortuoso proceso de secularización no exento de radicalismos ultramontanos o papistas, de aparte de los defensores de la Iglesia; y de excesos jacobinos de parte de sus detractores. La incapacidad de los líderes y facciones

políticas mexicanas decimonónicas para hacer un quirúrgico deslinde entre clericalismo (o lealtad política y moral a la Iglesia) y religiosidad (o apego a las creencias, en este caso las derivadas de la fe católica) desencadenaron guerras civiles, golpes de Estado y conflictos internacionales.

El problema no resultaba fácil de resolver. Al salir de la ecuación la figura del Imperio, en México, la Iglesia lucha por su autonomía, respecto al poder temporal; y el Estado, por su parte, reclamaba su derecho a gobernar, sin la sombra o tutela de la autoridad espiritual. Ambas demandas resultaban justas y coherentes. El radicalismo puso la nota discordante. El apego del pueblo mexicano a la fe católica y su respeto por la Iglesia obedecían a una relación de proximidad moral y económica urdida a lo largo de 300 años; bajo la influencia de la fe católica se construyeron grandes catedrales, templos, conventos y monasterios que le dieron un rostro y una identidad urbana a las ciudades coloniales; las obras piadosas y de caridad motivaron durante y después de la Colonia el agradecimiento del pueblo eternizado en esculturas y bustos que adornan las plazas de un sinfín de ciudades y poblados; cada uno de estos bronceos o canteras honran la memoria de algún bienhechor que envida portó la sotana o el hábito.

Desde la fundación del Colegio de Tlatelolco y del levantamiento de la Real y Pontificia Universidad de México, el clero secular y regular formó e instruyeron al común de los mexicanos; además le procuraron cuidados médicos, vieron por sus huérfanos, ancianos y viudas a través de todo tipo de instituciones eclesiásticas. De igual manera, a través de las notarías parroquiales, la Iglesia realizaba los registros demográficos básicos: nacimientos, matrimonios y defunciones. Más allá de sus fines espirituales más trascendentes (la instauración del Reino de Dios en la tierra) la Iglesia supo atender las necesidades del pueblo mexicano con la venía del rey; al menos así fue hasta la Reforma Borbónica; cuando, desde el trono español, se dio el primer intento, secularizador, de separar a la madre Iglesia de su hijo, el otrora pueblo novohispano.

Durante el XIX, el Partido Conservador, presidido ideológicamente por Lucas Alamán, salió en defensa de esa Iglesia que cuidó, instruyó y dio identidad al mexicano. Entendían los conservadores que para mantener el orden y la paz cimentados en la fe católica, el modelo político *ad hoc* era la monarquía; entiéndase, acaso Jesús no tenía el título de rey de reyes; para mantener a

México dentro del reino de Dios (y de la Civilización Cristiana) necesitábamos, según los conservadores, un monarca y de preferencia uno, como lo solicitaban los *Tratados de Córdoba*: procedente de la familia real española.

En el otro lado de la barda político, salvo los más radicales como el propio José María Luis Mora, Lorenzo de Zabala y posteriormente Ignacio Ramírez y Sebastián Lerdo de Tejada; la mayoría de los liberales respetaban o incluso profesaban la fe católica; nada contra ella; estos liberales decían que su verdadera lucha era contra el alto clero católico; apátrida, dado que su lealtad se la tenían endosada a un príncipe extranjero (el Papa); a su entender, los mitrados estaban empecinados en mantener sus privilegios y en tutelar a la clase gobernante en provecho de una institución supra-nacional. Creían que sin la secularización o separación de Iglesia-Estado, los gobernantes mexicanos jamás ejercerían plenamente el poder, ni cumplirían con su obligación de construir una nación mexicana unida, próspera, libre e independiente.

Leyes como la del 22 de agosto de 1848, promovida por Valentín Gómez Farías, durante la Guerra contra los Estados Unidos, iban encaminadas a este esfuerzo; que recontinuaron, al triunfo de la Revolución de Ayutla: Benito Juárez, Miguel Lerdo de Tejada, José María Iglesias y José María Lafragua; quienes firmaron con sus nombres leyes que abolieron los fueros eclesiásticos; que obligaron la venta de los bienes de la Iglesia no comprometidos en el culto o en el apostolado; que regularon los precios de las obvenciones y eximieron de su pago a los pobres y que finalmente garantizaron la libertad de expresión.

La *Constitución de 1857*, junto con las *Leyes de Reforma* representaron dos pasos seguros hacia la edificación del estado laico y la secularización de la sociedad; que ni siquiera el Segundo Imperio pudo interrumpir; dado que el propio emperador, Fernando Maximiliano de Habsburgo comprendió la importancia y el papel que jugaban las leyes reformistas en las modernización de la nación mexicana incluso, inspirado en el concordato firmado entre Napoleón y Pío IX, intentó el Habsburgo tomar el control de la Iglesia, dentro de los confines de su Imperio, poniendo en la nómina imperial a todos los presbíteros, al más puro estilo galicánico. Porfirio Díaz interrumpió este proceso reformista orientado a la secularización, en aras de buscar la reconciliación y la concordia con la Iglesia; se abstuvo de aplicar las *Leyes de Reforma*; así como el tahúr que deja sobre la mesa de juego la pistola para disuadir a los demás

apostadores de no hacerle trampa; así el Dictador mantuvo dichas leyes como un recurso para mantener amagada a la Iglesia.

El Estado laico y la secularización de la sociedad terminarían de fraguarse hasta la instauración de la asamblea constituyente de 1917. Mas el camino a dicha consumación resultó sinuoso y con retrocesos. El propio Francisco I. Madero aceptó con agrado el respaldo a su candidatura de parte del Partido Católico Nacional (PCN); la membresía católica del PCN estaba enterada de las intenciones del futuro presidente de abrogar las *Leyes de Reforma*; razón suficiente para apoyarlo; además, durante la truncada administración maderista, el partido ganó gubernaturas y un considerable número de curules en el Congreso de la Unión.

El supuesto apoyo del PCN al golpe de Estado de Victoriano Huerta queda desmentido al revisar la declaración emitida por los obispos mexicanos, durante el congreso de obreros católicos que tuvo lugar en Zamora Michoacán. En la también conocida como la Dieta de Zamora, los mitrados levantaron el índice inquisidor contra los miembros del partido que aplaudieron la usurpación (García Aguilar , 2004):

...El 21 de enero de 1913, durante la Dieta de Obreros Católicos que se celebraba en Zamora, al saber que algunos católicos simpatizaban con los que conspiraban contra Madero, los arzobispos de México, Oaxaca, Michoacán y Guadalajara y los obispos de León, Zamora y Saltillo, emitieron una carta desaprobando a los partidarios del derrocamiento de Madero. (González Schmal , 2007, p. 503)

La declaración no trascendió el círculo de los católicos militantes. A pesar de su declarado ateísmo, Huerta siguió el ejemplo de Díaz y dio, sin mayores trabas todas las facilidades para que las masas de creyentes coronaran públicamente a Cristo y pusieran a la nación bajo su amparo.

Los jacobinos del XIX acusaron a la Iglesia de traicionar al país por negarse a obedecer la disposición del presidente Antonio López de Santana de prestarle su apoyo financiero al gobierno mexicano en su lucha contra el invasor. El alto clero mexicano temía que el caudillo malgastara sus bienes y riquezas y que pocos de esos recursos realmente sirvieran a la causa de la patria. Los revolucionarios extendieron su odio a Huerta a los católicos militantes y a sus obispos. De nueva cuenta la reacción mexicana fue acusada de apátrida y traidora.

El usurpador cayó y huyó rumbo al destierro. Los miembros del partido católico y los mitrados mexicanos permanecieron en el país; y le sirvieron de diana al revanchismo y al celo punitivo de los revolucionarios. Una ola roja, de auténtico y destilado anticlericalismo se cernió sobre la Iglesia mexicana, dándole cauce y resolución a las condenas jacobinas que el Partido Liberal, de los Flores Magón, expresaron en su manifiesto a la nación. Álvaro Obregón en cuyos ejércitos se enlistaron batallones de proletarios, miembros de la Casa del Obrero Mundial consintió, quizás con cierta complacencia, que sus generales, oficiales y soldados ultrajaran religiosas, profanaran y saquearan templos o asesinaran sacerdotes.²

Detrás de la persecución religiosa estaban las acusaciones. No pocos constitucionalistas, sobre todos los de extracción socialista y anarquista, por sus convicciones políticas, tras el ascenso del jefe de la revolución, Venustiano Carranza, abrieron un nuevo frente; la revolución, si quería realmente triunfar, debía abatir a su último enemigo, la Iglesia y los reaccionarios. Pensaron en las *Leyes de Reforma* y en la herencia reformista Juárez como el mejor antídoto contra el endémico clericalismo de los mexicanos.

El nacionalismo revolucionario se asumía juarista en el asunto de las relaciones Iglesia-Estado. Este nuevo nacionalismo de cananas y sombrero ancho tenía por alas la fobia a los Estados Unidos, (el antianquismo) y el odio jacobino a la Iglesia y a la fe católica, (el anticlericalismo). Los mitrados, los presbíteros y sus defensores subieron a la tribuna de la revolución para ser juzgados por sus supuestos crímenes; entre ellos la muerte de Madero; no sólo fueron acusados de ser enemigos de la Revolución, sino también de oponerse y de representar un lastre y obstáculo en la edificación del moderno Estado México.

Las facciones más jacobinas de la Revolución triunfante demandaban la conformación de un constituyente que, consciente de la necesidad de ir más

² El 1 de julio de 1906, desde la ciudad de San Luis Missouri, los dirigentes de la oposición lanzan el Programa y Manifiesto del Partido Liberal Mexicano, en el que además de los puntos en materia de reivindicaciones sociales, se proponía: La multiplicación de escuelas primarias, y la clausura de las que pertenezcan al clero. La obligación para los templos de llevar contabilidad y pagar contribuciones, considerándolos como negocios mercantiles. La nacionalización de los bienes raíces que el clero tiene en poder de testaferreros. La agravación de las penas que las Leyes de Reforma señalan para los infractores de las mismas. La supresión de las escuelas regenteadas por el clero. (González Schmal, 2007, p. 500)

allá de la secularización y el laicismo, legislara leyes que le permitieran al Estado imponer orden y decencia al interior de la Iglesia. Los debates que se orquestaron en torno a los artículos 24 y 130 dejan clara esta intención de tomar cierto control sobre el clero mexicano; intención que traslucía el sueño de muchos de crear una Iglesia católica mexicana que respondiera a los intereses del Estado y no a los de la Santa Sede.

El Imperio español de los Habsburgo, tuvo las medidas justas para darle cabida y soporte a la Iglesia; el nuevo Estado mexicano, emanado de la revolución se asumía disímulo y se sabía asimétrico respecto a la Iglesia católica romana; de allí que contemplara como viable crear una Iglesia mexicana que, sin desapegarse del dogma católico, estuviera totalmente comprometida con las aspiraciones y necesidades del pueblo mexicano y fuera, sobre todo, diligente con el régimen. A pesar de que el ala prohijada por Obregón apostaba por el cisma religioso, el resto de las facciones revolucionarias que tuvieron representación en el constituyente de 1917 optaron por la prudencia y la mesura en la intención, un tanto corporativista, de integrar a la Iglesia al Estado como si se tratase de cualquier otra institución, dígame un sindicato, universidad, empresa... Para facilitar la tarea de incorporarla; primera había que adelgazarle, debilitarla, mermarla en sus privilegios, riquezas e influencia y después desvincularla de Roma e intervenirla o inmiscuirse en sus asuntos internos. Y así fue. Las tres facciones parlamentarias: obregonistas o jacobinos, los carrancistas o moderados y la conformada por abogados partidarios de la conciliación entablaron muchas de sus discusiones más acaloradas y pasionales durante las sesiones en las que fueron votados los artículos 24 y 129 (que luego cambió a 130)³:

Se pueden detectar con claridad tres corrientes en esa Asamblea. La primera integrada por ex diputados cercanos a Madero, a quienes se le denominó «grupo renovador» en la XXVI Legislatura, y que también se edificaban con

³ Como lo explica González Schmal: «Verificadas las elecciones, el Congreso Constituyente quedó instalado en la ciudad de Querétaro, y el 21 de noviembre de 1916 inició las juntas preparatorias. En ellas se hizo pública la maniobra del general Obregón, cuyo instrumento fue el entonces secretario de Gobernación, licenciado Jesús Acuña, para impedir el ingreso de los diputados que habían pertenecido al llamado Grupo Renovador; integrantes de la diputación maderista en la XXVI Legislatura Federal, a los que se acusaba de haber

Carranza; entre los cuales destacaron José Natividad Macías, José Manuel Rojas, Felix F. Palavicini y Alfonso Cravioto. La segunda corriente, a la cual se calificó de «radical» o «jacobina», se encontraba cercana al general Álvaro Obregón, secretario de la Defensa y algunos también a Jesús Acuña, secretario de Gobernación... Entre los que se distinguieron, se pueden mencionar a: Francisco J. Múgica, Heriberto Jara, Cándido Aguilar, Esteban Baca Calderón, Héctor Victoria, Pedro Chapa, Carlos L. Gracidas y Victorio E. Góngora. En la tercera corriente se encuentran algunos distinguidos abogados, quienes fueron el puente de equilibrador entre las dos corrientes antes mencionadas: dentro de ella destacaron: Hilario Medina, Paulino Machorro Narváez, Enrique Colunga y José M. Truchuelo. (Carpizo, 2006, p. 820)

Como lo explica Covarrubias Dueñas, toda constitución debe plasmar y sintetizar los principios y valores del pueblo; en este ejercicio todas las fuerzas políticas, con verdadera representatividad, deben intervenir en su hechura; en la oportunidad de aportar y deliberar (2016, p. 28).⁴ En el constituyente de 1917 muchos grupos y fuerzas de la sociedad mexicana carecieron de representación; y más que consenso imperó entre los asambleístas el debate y la confrontación; la tribuna los oradores argumentaron en pro de sus ideales y desacreditaron las propuestas de los opositores. Tema de las relaciones Iglesia-Estado sin duda fue uno de los más controvertidos.

colaborado con el usurpador Victoriano Huerta.... Es claro que en el fondo no se trataba más que de una maniobra tendente a evitar que se presentara un proyecto constitucional en el que no aparecía tan acusada la tendencia radicalmente antirreligiosa que, como se demostró en el curso de los debates y en los textos relativos de la Constitución, pretendían los diputados integrantes del grupo obregonista que se denominó de izquierda radical y jacobina. Sin embargo, finalmente fueron aprobadas las credenciales de los diputados ex renovadores.» (2007, p. 508)

⁴ Sobre este punto el propio Covarrubias abundan señalando que: «Una constitución política se considera que existe cuando se tiene una parte dogmática, de garantías individuales o derechos fundamentales constitucionales y otra orgánica; así, la Constitución deber ser la resultante de los acuerdos políticos, sustentados entre las fuerzas políticas representativas del país, conforma a un modelo clásico...» (2016, p. 48)

Teatro Iturbide, de la ciudad de Querétaro, 27 de enero de 1917; la asamblea constituyente se reunía para discutir el artículo 24. El asambleísta, Enrique Recio turna una petición a la que se le dio lectura. Esgrimiendo su nada disimulado anticlericalismo, se dirige a sus compañeros señalándoles su responsabilidad de liberar al pueblo mexicano de las garras del «fraile taimado» que sabe adueñarse y corrompe las conciencias y les propone dos añadidos al artículo 24. El artículo garantiza la profesión de cualquier creencia religiosa; con la condición de que el ejercicio de tal derecho no contravenga la ley; y que los actos de culto tenga lugar dentro de un templo o domicilio particular. La iniciativa de Recio contemplaba que fuera requisito para ejercer el ministerio sacerdotal ser mexicano; y estar casado en caso de ser menor de 50 años. Sugiere también que sea prohibida la confesión auricular. (Diario de los debates del constituyente 1916-1917, Tomo II, 1960, pág. 1028) Contra la confesión argumenta que es un acto que embarga las conciencias y expone la vida privada de la persona a la fiscalización moral del clérigo; quien asume una autoridad que menoscaba la del jefe de familia.

Al celibato sacerdotal lo descalifica por antinatural y cuestiona su observancia de parte de los clérigos; a quienes acusa de violar dicha norma ocasionando la ruina de muchos hogares. (Diario de los debates del constituyente 1916-1917, Tomo II, 1960, p. 1029) Ambas propuestas abonaban a la secularización y a un tentativo cisma como veremos más adelante. En la mira de los asambleístas radicales estaba la creación de una Iglesia de mexicanos para mexicanos; pretendían también privar al clero nacional de su influencia social y obligarlo, mediante el matrimonio civil a desacatar y revelarse contra las directrices del alto clero romano.

Abogando por las propuestas de Recio, Alonso Romero sacó a relucir sus conocimientos en materia de historia de la Iglesia, comentando que la confesión auricular, todavía hasta el siglo V era pública; y que devino a privada y secreta después de que una mujer, en búsqueda de absolución, expusiera públicamente sus ilícitas intimidades con un alto prelado. Por bien de la discreción y provecho de la manipulación, fue instituida la confesión auricular y desde entonces, ha servido para que «aquellos hombre funestos» puedan «inmoralmente» maniatar las conciencias de los creyentes y poner bajo sus conocimientos los asuntos sociales y políticos de los hogares. (Diario de los debates del constituyente 1916-1917, Tomo II, 1960, pág. 1031) Apelando a su memoria, citaba que el

Papa Inocencio III se había referido al matrimonio como una de las instituciones más morales y naturales; y en consonancia jamás la prohibió; pero a raíz de los escándalos y favoritismos que los hijos de los presbíteros y episkopos reclamaban al interior del Vaticano se decidió instaurar el celibato sacerdotal. El papa León XIII estuvo a punto de abolirlo; pero le faltó tiempo y vida. Una Iglesia mexicana normada por la constitución, subordinada al Estado y por tanto separada de Roma, no necesitaría del celibato sacerdotal atendiendo a estas razones histórico-políticas que, en su momento, justificaron su instauración. ¿Qué poder o autoridad podrían disputarse los hijos de los sacerdotes si la Iglesia estuviese directamente administrada por la clase política?

Replicando a Recio y a Romero, Fernando de Lizardi comenzaba su disertación declarando no ser creyente y encontrado inmoral la confesión auricular; no obstante, afirmó que no era competencia del constituyente legislar acerca de ella; pues de seguir esta ruta, obligaba discutir otros actos inmorales como el onanismo.

Además, contradiciéndose en parte, señalaba que la confesión no era mala en sí misma; sino el abuso que se hacía de ella. Y abogando incluso a favor de dicha práctica, refirió que instintivamente las personas ante un dilema o dificultad buscan el consejo de un amigo o, en su defecto, de un sacerdote. Por tanto, no era competencia del constituyente legislar en esta materia: «un acto de confianza individual espontánea; quien debe prohibir esto es el propio interesado, el mismo jefe de familia. Yo, por mi parte, les aseguro a ustedes que no necesito de ninguna *Constitución* para mandar en mi casa. En mi casa mando yo (Diario de los debates del constituyente 1916-1917, Tomo II, 1960, p. 1034). Como la mayoría de los carrancistas, de extracción maderista, Lizardi se inclinaba más hacia un liberalismo moderno (no el decimonónico) respetuoso y celoso de la libertad y los derechos del individuo; el espíritu o esencia de este liberalismo entendía y respetaba las diferencias entre secularización y anticlericalismo.

En sus deliberaciones acerca del matrimonio sacerdotal exponía que una de las grandes conquistas de la Revolución había sido la Ley del divorcio: obligar a los sacerdotes contraer nupcias como requisito para ejercer su ministerio sería sin duda contraproducente pues, con cierto dejo de ironía, Lizardi les advertía a sus compañeros no faltarían: «alguna hija de María o alguna hija de cualquier otra cosa» dispuesta hacer una verdadera obra de caridad uniéndose en

matrimonio con el cura; y éste, al ya no requerirla o al anular legalmente dicha unión no tardaría en reemplazarla por otra más guapa.

Para cerrar, Lizardi acusaba a la facción contraria de incongruencias y absurdos y la confrontaba, en cierta manera, a hacer explícitas sus verdaderas intenciones. Les reclama que si bien no le reconocen a la Iglesia personalidad jurídica, absurdamente, le imponen obligaciones haciendo de la asamblea constituyente una especie de congreso ecuménico, bajo la presidencia del ciudadano Recio. Marcando más el tono irónico de sus críticas y equiparando, insinuativamente, a los obregonistas con los revolucionarios de la Francia de Robespierre: los incitaba mejor a proponer una religión nacional, sin más credo que la lógica:

...busquemos una muchacha bonita y declarémosla la diosa Razón y pongamos de gran sacerdote al ciudadano Recio y de primer monaguillo al ciudadano Alonzo Romero, haremos las cosas completas. (Diario de los debates del constituyente 1916-1917, Tomo II, 1960, p. 1034)

Por último, también apuntaba, a manera de exhorto tácito, que aquellos espíritus jacobinos que subestimaban la relevancia, en números y porcentajes, de la fe católica, deberían considerar que de las quince millones de personas que habitan la República; más de catorce son católicos practicantes que insistieran en confesarse sin reparar en ningún prohibición constitucional; para vigilarlos y disuadirlos de acatar la ley se necesitaría un número de policías igual. Semejante fiscalización se antojaba absurda e imposible. (Diario de los debates del constituyente 1916-1917, Tomo II, 1960, p. 1034)

Tras la disertación de Lizardi, pidió la palabra Alberto Terrones. De entrada el diputado descalificó al liberalismo y a su máxima: «dejar hacer, dejar pasar» bajo la inteligencia que el desinterés y la dejadez no deben normar nuestro quehacer, dado que nuestro criterio, o justo entendimiento, propende a buscar el perfeccionamiento de nuestra raza y el desarrollo intelectual de nuestro pueblo; de tal suerte que una de los males a ser erradicados, un cáncer cuyo combate urge, son las religiones. Terrones habla de las religiones en plural mostrando su disenso no sólo con la fe católica; sino con cualquier tipo de creencia religiosa superando así el anticlericalismo de sus compañeros y mostrándose como un ateo militante o dogmático. No duda en vilipendiar a todo hombre de fe

calificando de irracional: sin reparar en la línea que separa al creyente del fanático; para el diputado toda creencia religiosa causa miopía intelectual o en su defecto petrifica el entendimiento: el fanático, al sujetarse a su creencia, no intenta darle más explicaciones a las cosas. No conforme con estas descalificaciones, insinúa, escudado en una discursiva pseudo academicista, la infrahumanidad del creyente:

Ningún hombre que se conceptúe hombre, ser inteligente y ser racional, debe detenerse ante nada que limite sus facultades. Señores diputados, en este sentido no deber ser: nosotros debemos asentar aquí, de manera definida, que las religiones son las más grandes y sublimes mentiras (Diario de los debates del constituyente 1916-1917, Tomo II, 1960, p. 1036)

Redefiniendo el término liberal, incitó a los assembleístas, precisamente a liberar al pueblo mexicano de la opresión, las mentiras y los engaños de la religión; los exhortó a despreocuparse por otorgarle libertad a la Iglesia o al clero pronunciándose mejor a favor de un bien mayor y trascendente: el de emancipar al pueblo del yugo clerical al que está sometido desde la cuna. Para Terrones, el estado laico, revolucionario, no debía comprometerse con la utopía de gestar una Iglesia nacional; prefiriendo mejor entregarse a una tarea de mayor ámpula y trascendencia política: la de desfanatizar al pueblo, abonándole así a la futura constitución de una sociedad atea guiada por la razón y, por tanto, inoculada de las immoralidades de la superstición y la ignorancia.

El diputado Hilario Medina le contestó a Terrones y a su grupo haciéndoles una psicoanalítica radiografía de su antiteísmo que tomó de insumo alegórico y literario un cuento de Barber d'Aureville, El relato trata de un sociedad de incrédulos. Uno de ellos asaltó al sacerdote que le llevaba la comunión a un moribundo; en el forcejeo, las ostias cayeron al suelo y unos inoportunos cerdos las tragaron. El sacrílego ladrón increpó a sus amigos por su asombro; pues entendía que de ser verdaderos descreídos ningún estupor o sorpresa debiera suscitarles la inocua estampa de unos animales comiendo pan. La moraleja o más la crítica de Medina iba en que el verdadero ateo, o mejor dicho el agnóstico, autentifica su descreimiento ante los demás siendo indiferente a la idea de Dios y mostrando apatía o indolencia por toda manifestación religiosa. En cambio el sacrílego, en el morbo o incluso placer que le suscita el transgredir lo sagrado

evidencia su creer en un sentido subversivo; pues a diferencia del ateo, quien sólo niega la existencia de Dios; a él le acomoda mejor el término antiteo; es decir, califica más como un creyente que odia a Dios y es tal su teológico enojo contra Él, y contra todo lo que representa y conlleva, que le combate con pasión y convicción; como a su entender lo hacían Recio, Romero y sobretodo Terrones (el blanco primero de sus críticas y descalificaciones).

Y siguiendo con el tono culto y las notas científicas; Medina apela a las ideas de Comte, Spencer y Kant para argumentar que no está comprobado que la religiosidad sea una respuesta irracional o de asombro de lo finito (el hombre) ante lo infinito e inexplicable; y que los fenómenos religiosos son sencillamente hechos sociales; y unos, por cierto, muy arraigados, cuya persistencia suma cuarenta siglos; por tanto: «sería ridículo que una línea en la Constitución viniera a destruir la obra de cuarenta siglos que han pasado, y que probablemente la humanidad no podrá hacerlo en otros cuarenta todavía» (Diario de los debates del constituyente 1916-1917, Tomo II, 1960, p. 1038)

Desde esta óptica sociológica, Medina sostuvo que el fin práctico de la religión (o de los fenómenos religiosos) es moralizar a la sociedad; y mientras la humanidad no encuentre uno mejor para mantener al pueblo dentro de los límites del orden, seguirá justificada su existencia como agente social y moral de paz y entendimiento. Retomando la discusión del artículo 24 señaló que la libertad de conciencia y con ella el derecho de todo hombre de profesar la religión y creencia de su agrado era un principio aceptado por las sociedades modernas y por tanto consignado en sus constituciones.

En resumen, para el diputado, la religión más que un lastre pernicioso resultaba, a la luz de la sociología de su época, un factor de orden y moralidad; y el derecho a profesar una creencia era, a su vez, un principio aceptado por el común de las naciones civilizadas; si México aspiraba a ser una ellas; *ergo*, debía empezar respetando y garantizando, constitucionalmente, dicho derecho. Para una asamblea que reunió a anticlericales moderados y radicales, el equilibrado laicismo de Medina seguro resultó chocante y contestatario a los sueños de algunos diputados, como los representados por Terrones, que pugnaban jacobinamente por una secularización profunda de la sociedad; y no menos contrarias resultaban sus ideas a las veladas intenciones de Recio de nacionalizar la Iglesia y al clero mexicano. En su intervención, Recio, precisamente, dejó en

claro esta intención al confortar a sus compañeros marcando en sus argumentos la verdadera razón de su propuesta de obligar a los sacerdotes a contraer matrimonio para poder ejercer:

¿Hasta cuándo vamos a permitir, señores, que los ministros de cultos de la República Mexicana estén supeditados a la autoridad del príncipe de Roma? Estos hombres no se han casado no porque no tengan la voluntad o por que los consideremos suficientemente inmorales para hacerlo, no se han casado porque saben preceptos religiosos; pero si nosotros venimos aquí y con toda la fuerza y dignidad, de una vez por todas autorizamos que para ejercer el culto religioso necesitan contraer matrimonio, porque su acción moralizadora así lo requiere, entonces no dependerán de ese príncipe, no tendrán sobre ellos esa autoridad ni ese peligro sino que fundarán la verdadera iglesia mexicana y seguirán siempre la religión católica de que tanto se nos hablado. (Diario de los debates del constituyente 1916-1917, Tomo II, 1960, p. 1014)

El artículo 24 fue aprobado sin ninguno de los añadidos propuestos por Recio: el de prohibir la confesión auricular y el estipular como requisito para ejercer el sacerdocio estar casado.

En la agenda seguía la discusión del artículo 129 (el cual cambiaría a 130) el cual estableció que el «Congreso no puede dictar leyes que prohíban religión alguna». Además señaló que: «el matrimonio es un contrato civil»; que «la ley no le reconoce personalidad alguna a las agrupaciones religiosas denominadas iglesias; que «los ministros de culto serán considerados personas que ejercen una profesión; «facultó a las autoridades de los estados a determinar el número máximo de ministros de cultos que podrán ejercer en sus entidades; «estipuló que los ministros de culto debían ser mexicanos por nacimiento y que no podrían, en reuniones públicas o privadas, expresar crítica alguna al gobierno ni a las leyes del Estado»; además dictó que: «al abrir un local al culto se necesitará del permiso de la Secretaría de Gobierno; previa la venia del Gobierno del Estado»; que «cada templo deberá contar con un encargado responsable ante las autoridades»; que «los estudios cursados en los seminarios no tendrán ninguna

validez oficial»; que «las publicaciones confesionales no podrán tratar asuntos de política»; que «ninguna agrupación, de carácter política, estará autorizada para utilizar títulos alusivos a alguna confesión religiosa; que «los sacerdotes no podrán heredar». (Diario de los debates del constituyente 1916-1917, Tomo II, 1960, p. 1042)

El diputado González Galindo inició su discurso jactándose de que él no le temía a las censuras, a las excomuniones, al infierno ni a la condenación eterna. Retomando las críticas de Medina, en sus propios términos, también denunció, no sin cierta ironía y burla, que muchos de los asambleístas de supuesta filiación liberal usaban escapularios, iban a misa, se santiguaban antes de acostarse....; desafiando esta tibieza y ambigüedad de convicciones, el diputado afirmaba que para él las religiones no eran más que sarta de embustes, de patrañas. Fue una constante en esta sesión, que los asambleísta participantes en las discusiones hicieran una confesión de fe en la que no faltaron las denuncias y las críticas a las incoherencias o laxitud ideológica de la facción contraria, como la anterior.⁵

González Galindo a trajo de nuevo la discusión sobre el prohibir la confesión auricular, propuesta por Recio, ahora como un añadido al artículo 129; precisando que los confesionarios han sido instrumentos de sedición utilizados por los curas para conspirar en contra de la Revolución. Precisaba que él no atacaba a la confesión por lo que implicaba en materia de dogma, sino por su uso contrarrevolucionario. Un uso que iba más allá de la conjuras políticas; a su entender, la confesión era también instrumentalizada por clero para manipular a las mujeres y ponerlas al servicio de sus fines políticos. Si gracias a la votación del artículo 3, la niñez mexicana quedaba a salvo de la influencia del clero; idéntico favor le debía ser dispensado, por los constituyentes, a las mujeres prohibiendo la confesión auricular.

Seguía en alto la bandera de la secularización (y del cisma religioso) dentro de la asamblea constituyente, y para sostenerla sobraban manos, como las de

⁵ Sobre esta ambigüedad político-religiosa, la Nora Pérez refiere: El anticlericalismo en el ala constitucionalista del movimiento armado revolucionario se expresó en forma muy violenta, pero no exenta de ambigüedades, profanan templos y objetos sagrados, pregonan el ateísmo por doquier, (pero) todos, sin excepción, llevan al cuello escapularios y crucifijos, en el sombrero a la virgen de Guadalupe y cosidos al exterior de sus blusas escapularios del Sagrado Corazón de Jesús con el lema: «detente enemigo, el corazón de Jesús está conmigo». (Pérez Rayón , 2004, p. 122)

David Pastrana Jaimes; quien secundando la meta y convicción de muchos oradores anteriores, argumentó también a favor de combatir y de ser posible de erradicar la religión a través leyes con sustento científico y robustez moral; a su entender dicha tarea resultaba, en apariencia difícil, bien lo había dicho Lizardi: la inmensa mayoría de los mexicanos se reconocía creyente y practicante; mas para Pastranas había que precisar que el Cristianismo, como verdadera religión, no había entrado en la conciencia del pueblo mexicano: «El pueblo mexicano no es religioso, es fanático, es simplemente fanático». A esta afirmación le sumó un recuento de momentos históricos en los que la Iglesia había actuado en contra de los intereses de la nación; enganchada a estas referencias iba una acusación, en tiempo presente, al clero al que señalaba de comprometer la soberanía del país:

...las ligas que tiene el clero católico con el clero de otras naciones, ha ocasionado que las naciones fuertes intervengan en todos los asuntos públicos de las débiles, y hasta hemos visto que el clero de Estados Unidos, unido al de México, ha pedido la intervención de la fuerza armada para matar nuestra independencia y nuestra autonomía nacional. (Diario de los debates del constituyente 1916-1917, Tomo II, 1960, p. 1047)

En esta urgencia, pedía a los asambleístas que los templos, propiedad de la nación, no pudieran ser dados en arrendamiento, uso, explotación, administración, encargo a ningún culto, religión o secta que reconozca jurisdicción o dependencia a alguna soberanía o poder extranjero. Con términos más eufemísticos y elocuentes, a los usados por Recio, instaba a sus compañeros a acoger la trascendente tarea de constituir un verdadero culto nacional; entiéndase, una Iglesia católica mexicana. Citaba para respaldar tan patriótico exhorto el caso del clero filipino que en 1898 se había declarado independiente del papado y sostenía que los filipinos, en materia religiosa, estaban mejor que los mexicanos: exentos de intrusiones y politiquerías religiosas. Confiaba en la viabilidad de su petición, seguro en una segunda certeza (ya había afirmado que el pueblo mexicano era solo fanático) que no faltaría: «entre los sacerdotes mexicanos algún Hidalgo, algún Morelos y algún Matamoros que se arriesgue a desafiar la

excomuniación del papado». (Diario de los debates del constituyente 1916-1917, Tomo II, 1960, p. 1047)

Tomándole la estafeta a González Galindo en el empeño de destacar el carácter pernicioso de la Iglesia, José Álvarez partió, en sus críticas anticlericales, de una idea original: el problema en México no es religioso, sino político. Dudaba el asambleísta que los sacerdotes realmente creyeran en las verdades que predicaban; a su entender, el verdadero interés del clero es manipular al pueblo y hacerse con el poder. Desde esta inteligencia, la Iglesia no sólo resultaba perjudicial a los mexicanos, además era una declarada enemiga del gobierno. Por lo anterior, daba un sí a la disposición, apuntada en el artículo 129 de otorgarles a los gobiernos locales la facultad de establecer el número máximo de sacerdotes con derecho a ejercer su ministerio en sus entidades; enfatizando que su número resultaba desmedido e injustificado pues abiertamente los calificaba de vividores que lucraban a expensas de la sociedad. Una acusación trillada. Igual que el anterior orador, Álvarez volvía a plantarle el membrete de traidora a la Iglesia y a sus defensores por buscar el amparo de los Estados Unidos en sus reclamos al régimen revolucionario:

Esos individuos, que huyeron como una parvada de cuervos, asustados por la ola revolucionaria, fueron en alharaquenta multitud a anidarse entre los ventanales de la Casa Blanca, y a gritar que en México se le perseguía porque predicaban la doctrina de Cristo... ; aquí se les ha perseguido porque sus doctrinas, sus predicas y sus prácticas religiosas sólo eran la manera para llegar a apoderarse del Poder por ese mal llamado Partido Católico; de allí viene toda esa obra política que, amparada por la tolerancia del señor Madero, se desarrolló con tanta fuerza en aquella época. (Diario de los debates del constituyente 1916-1917, Tomo II, 1960, p. 1049)⁶

⁶ Antes que los constitucionalistas, los Flores Magón ya advertía sobre el clericalismo de Francisco I Madero: «Esta convicción de Madero queda corroborada por Ricardo Flores Magón en el artículo publicado en *Regeneración* (25 de febrero de 1911) titulado «Francisco I. Madero es traidor a la causa de la libertad», en el que expone, entre otras cosas, lo siguiente: «tal vez no todos están al corriente de que Madero le ha ofrecido al clero no respetar las Leyes de Reforma y dejarlos mangonear como les convenga». (González Schmal, 2007, p. 501)

Félix Palavicini fue la voz contestaría en la discusión. Hombre de buena retórica, comenzó su disertación dándole la razón a quien después interpelaría, a Álvarez; declaró concordar con él en su razonamiento de que en México no existía un problema religioso, sino político; uno de funestas consecuencias para la nación. Acto seguido, también desmintió que el gobierno persiguiera a los ciudadanos por profesar determina fe; la libertad de culto garantizada por la anterior constitución; estaría de igual manera salvaguardada por la nueva carta magna. El polémico artículo 129, en lo esencial, transcribía los derechos en materia de culto ya delineados en las empolvadas *Leyes de Reforma*. Palomeando con gracia y discreción el proyecto de una iglesia católica mexicana, Palavicini calificó como un error u omisión en el artículo el no estipular que para ser encargado de un templo fuera también obligatorio ser mexicano. Leyendo entre líneas las disertaciones del diputado, éste exoneraba de culpas a la clerecía local inculcando a la extranjera; a ella, y no a la nacional, había que tachar de enemiga de México y del gobierno revolucionario. Así también hacía notar, como antes Lizana, la incongruencia de calificar al sacerdocio como una profesión y como tal sujetarla a la regulación de las autoridades; pero no reconocerle, en consecuencia, personalidad jurídica a sus instituciones. En ese mismo tenor, señalaba que no eran los asambleístas las personas indicadas para estipular un número de sacerdotes; y para reforzar su punto señalaba un despropósito equiparable, como el intentar establecer el número de ingenieros, doctores...: «¿Puede limitarse el número de ingenieros, de doctores, de abogados? No, señores diputados, no se puede reglamentar en ese sentido; es un absurdo. (Diario de los debates del constituyente 1916-1917, Tomo II, 1960, p. 1054) Igual que Lizardi al señalar, con dejo irónico, que el constituyente no era una asamblea ecuménica para deliberar sobre la inmoralidad de la confesión auricular, también Palavicini les recordaba a sus compañeros que tampoco podía estipular el número de sacerdotes sacando a relucir una nueva analogía que reducía al absurdo dicha pretensión:

...hemos admitido en todos los incisos del mismo artículo que existe la separación de la Iglesia y del Estado. No podemos clasificar qué cantidad de oraciones necesita cada individuo; nosotros no podemos especificar esto, ni

ninguna Legislatura lo podrá hacer. (Diario de los debates del constituyente 1916-1917, Tomo II, 1960, p. 1055)

Yendo de menos a más en su defensa de la fe católica; Palavicini cierra al más puro estilo vasconcelista, sosteniendo, como lo hiciera el filósofo oaxaqueño en su libro *La raza cósmica* (2014), que el mexicano no tiene elementos raciales identitarios para fundear su sentido de nación, dada su condición mestiza; de tal suerte, que los elementos que tenemos como nación para definimos o darnos un perfil son la religión y el idioma:

La religión católica es en este pueblo la única perdurable. Cuando quitéis a la fantasía de este pueblo todo lo atractivo de la religión católica, habrá perdido por completo el sentido fuerte y poderoso que desde la infancia trae y que lo lleva hasta la muerte. (Diario de los debates del constituyente 1916-1917, Tomo II, 1960, p. 1055)

Casi citando las tesis de Vasconcelos rotuladas por el filósofo en su libro *Bolivarianismo y monroísmo* (1937) en el que bosqueja un *choque de civilizaciones*, una confrontación geopolítica e histórica entre las naciones hispoamericanas y los Estados Unidos, el asambleísta advertía del riesgo de preparar el espíritu del mexicano para la dominación extranjera, al menoscabar su fe. Otros, los predicadores evangelistas en nombre y provecho, ya no de un príncipe extranjero, sino del gobierno de Washington, vendrán a remplazar a los sacerdotes católicos en la tarea dominar y enajenar al pueblo mexicano. Francisco J. Mújica será quien le conteste a Palavicini.

La intervención Mújica fue un claro ejemplo de como la Revolución mexicana fue una y muchas a la vez. Una, sí, como pasaje y periodo de la gran historia nacional; y muchas en la geografía política y en el tiempo y protagonismo de cada caudillo. Desde su parcial y personal vivencia revolucionaria, Mújica desmiente a su propio compañero Pastrana, en contrapunto y testimonio, afirmó que vio volar los templos por las granadas de los revolucionarios y el pueblo inculto, iletrado, no reaccionó con indignación ni con oprobio. Por último, le dedica unas palabras al presidente de los Estados Unidos, Woodrow Wilson

informándole que es mentira que en México haya persecución religiosa. Aunque el acta de la sesión no lo consigna (ni tampoco el documento de la siguiente lo señala) el artículo 129 (130) fue aprobado. Para que no terminara, como las *Leyes Reforma*, sin aplicación, el presidente Plutarco Elías, casi una década después, emitirá una ley conocida con el nombre de quien la promulgó, *Ley Calles*, que reglamentaba y estipulaba sanciones para quien incumpliera lo dictado en el artículo 130.

Bibliografía

- Diario de los debates del constituyente 1916-1917*, Tomo II. (1960). México: Comisión nacional para la celebración del sesquicentenario de la proclamación de la independencia nacional y del cincuentenario de la Revolución mexicana.
- Derechos del Pueblo Mexicano: México a través de sus Constituciones*. (1967). México: Talleres Gráficos de la Nación.
- Diccionario Porrúa. Historia, biografía y geografía de México*. (1970). México: Porrúa.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. (2000). México: AGN.
- Agustín, S. (2010). *La ciudad de Dios*. España: Tecnos.
- Alamán, L. (1942). *Historia de México*. México: Jus.
- Arnáiz y Frreg, A. (1963). *Lucas Alamán. Semblanza e ideario*. México: unam.
- Barbosa Guzmán, F. (1988). *Jalisco desde la Revolución*. Tomo VI. México: UdeG.
- Bulnes, F. (1967). *Juárez y la Revolución de Ayutla y de Reforma*. México: Jus.
- Carpizo, J. (2006). *El Congreso Constituyente de 1916-1917 y la nueva constitución. En Derecho del pueblo mexicano. México a través de sus constituciones*. México: Porrúa.
- Chávez, E. (1957). *Agustín de Iturbide: Libertador de México*. México: Jus.
- Churruca Peláez, A. (1983). *El Pensamiento de Morelos*. México: Porrúa.
- Cosío Villegas, D. (1980). *Historia General de México*. Tomo II. México: Colegio de México.

- Covarrubias Dueñas, J. (2016). *Democracia a la mexicana*. México: Instituto de Estudios del Federalismo «Prisciliano Sánchez».
- _____. (2016). *Dos mil años de imperios en el planeta*. México: Instituto de Estudios del Federalismo «Prisciliano Sánchez».
- Fuentes Mares, J. (1962). *Juárez y la Intervención*. México: Jus.
- _____. (1974). *Miramón, el hombre*. México: Joaquín Mortiz.
- Galeana, P. (1998). México y sus Constituciones. México: Fondo de Cultura Económica.
- García Aguilar, M. (2004). La reforma constitucional y sus efectos en las relaciones Iglesia-Estado. *LiminaR Estudios Sociales y Humanísticos*.
- González Navarro, M. (2000). Cristeros y agarristas en Jalisco. Tomo I y II. México: El Colegio de México.
- González Schmal, R. (2007). El significado del laicismo en el constituyente de 1917. En D. Valadés, *El proceso constituyente mexicano a 150 años de la Constitución de 1857 y 90 de la Constitución de 1917*. Universidad Autónoma de México.
- Gutiérrez Casillas, J. (1993). *HISTORIA DE LA IGLESIA EN MÉXICO*. México: Porrúa.
- Hamnett, B. (1978). *Revolución y contrarrevolución en México y en el Perú*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jorge L., T. (1972). *Benito Juárez. Documentos, discursos y correspondencia*. México: Editorial Libros de México.
- Knowton, R. (1985). *Los bienes del clero y la Reforma mexicana 1856-1910*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1985). *Los bienes del clero y la reforma mexicana, 1856-1910*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Krauze, E. (1992). *Reforma desde el origen, Plutarco Elías Calles*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Labastida, H. (1967). En Derechos del pueblo mexicano. México a través de sus constituciones. Tomo II. México: Talleres gráficos de la nación.
- Meyer, J. (1976). *La Cristiada*. Tomo II. México: Siglo XXI.
- N. M., F. (1995). *LA CORONA Y EL CLERO EN EL MÉXICO COLONIAL*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Pelaez, A. C. (1983). *El Pensamiento insurgente de Morelos*. México: Porrúa.
- Pérez Rayón, N. (2004). *El anclericalismo en México. Una visión desde la sociología histórica*. Sociológica.
- Pérez Verdía, L. (1951). *Historia particular del Estado de Jalisco*. Tomo I, II y III. México: Ed. Gráfica.
- Ramos Medina, M. (1998). *Historia de la Iglesia en el Siglo XIX*. México: Condumex.
- Riva Palacios, V. (1981). *México a través de los siglos*. Tomo VIII. México: Ediciones Cumbre.
- Rodríguez Gurrola, J. (2016). *Constituciones Cristeras. Un proyecto de nación*. México: Instituto de Estudios del Federalismo «Prisciliano Sánchez».
- Salmerón, C. (1974). *En defensa de Iturbide*. México: Ed.Tradición.
- Sierra, J. (1977). *Obras completas XIII. Juárez: su obra y su tiempo*. México: UNAM.
- Tallon, A. (2007). Iglesia galicana, monarquía y confesionalización: un balance historiográfico. *ManuScrips Revista d història moderna*. Universidad de Barcelona.
- Trueba, A. (1976). *Iturbide, un destino trágico*. México: Jus.
- Vasconcelos, J. (1937). *¿Qué es la Revolución?* México: Ed. Botas.
- _____. (1937). *Bolivarismo y monroismo*. Chile: Ediciones Ercilla.
- _____. (2014). *La raza cósmica*. México: Porrúa.
- Zurita Lagunes, J. (1967). *Derechos del pueblo mexicano. México a través de sus constituciones*. Tomo II. México: Talleres gráficos de la nación.

CAPÍTULO 6. CAMBIOS EN LA NOMENCLATURA DE GUADALAJARA EN TIEMPOS DE REVOLUCIÓN (1912-1917)

Francisco Barbosa Guzmán

Introducción

Se tratará en este trabajo de dos momentos: uno que va de la renuncia de Porfirio Díaz y la asunción de Francisco I. Madero —la revolución maderista— y en el triunfo de otra revolución, la constitucionalista, hasta la promulgación de la Constitución de 1917, y por tanto incluye la confrontación entre carrancistas y villistas. Nos concentraremos en uno de los objetivos particulares de los grupos políticos en la lucha política-ideológica, que tuvo por objetivo, principalmente, la conquista en la nomenclatura de espacios públicos ciudadanos.

Son dos periodos que se distinguen con cierta claridad. El de los primeros gobiernos municipales luego de la renuncia de Díaz, en un ambiente político-electoral debatido, con alternancia en el gobierno del nivel dicho, fruto de la libertad del sufragio y del respeto más o menos del voto, y en el que las decisiones respecto de la nomenclatura fueron de transacción entre los distintos grupos políticos, esto es entre 1912 y mediando 1914. El otro va del 8 de julio de 1914 a principios de 1917, es decir, a partir de la instalación en el gobierno del estado del general constitucionalista Manuel M. Diéguez. Entonces, las decisiones se tomaron con una carga ideológica homogénea, la liberal, sin transacciones con otros grupos políticos; de manera consistente, exhaustiva, intransigente y a rajatabla, respaldada con la fuerza militar, y con poca consideración al Ayuntamiento tapatío, que por ley tenía la competencia en la nomenclatura de la ciudad. Los criterios para nombrar a las calles y otros lugares públicos estuvieron

en manos de los políticos en el gobierno, rara vez, que sepamos, los habitantes y/o vecinos de los sitios involucrados opinaron o fueron considerados al respecto.

Las baterías se dirigieron entonces hacia los lugares que referían o remitían a movimientos políticos recientes o que estaban todavía en plena acción; y los que tenían alguna connotación religiosa, que en los años de interés se les consideró que la tenían también política, básicamente por la presencia en la lid electoral del Partido Católico Nacional, que tenía el respaldo episcopal y el de la organización católico social cuya presencia pública era más que evidente. Curiosamente fue un 8 de julio, pero de 1891, cuando se publicó en la arquidiócesis de Guadalajara, la encíclica *Rerum novarum* del León XIII, pilar del movimiento social católico recién mencionado, que para fastidio de los liberales, significó la salida del templo en donde los mantenían las Leyes de Reforma, y el regreso del «clero político».

Si bien las calles de Guadalajara no fueron campo donde se guerreara en las revoluciones maderista y constitucionalista, sí fueron materia de disputa en cuanto a su denominación. La denominación del espacio público habría de servir de vehículo de la expresión de sus ideales y valores, a través de personajes o movimientos sociopolíticos que, gracias a su presencia y uso cotidianos, se acabaran asumiendo como ejemplares, y a la postre, informara el pensamiento general de la población. Y en el caso contrario, al suprimírseles de la referencia pública, desaparecieran de la memoria de la gente. Era un símbolo de expresión del dominio de los ganadores. El poner un nombre u otro a un lugar público (o la ausencia de otros o su supresión) es un acto político. A unos meses de la renuncia de Porfirio Díaz, en el Ayuntamiento, en diciembre de 1912, el munícipe Jesús Uribe ya criticaba la forma como autoridades en forma poco digna, para granjearse el favor de los poderosos, les habían dedicado calles o jardines, monumentos, caso concreto mencionaba a Porfirio Díaz y señora y al que fuera el último gobernador de Jalisco en el antiguo régimen, el coronel Miguel Ahumada. La revolución de 1910 había traído la posibilidad de hablar «con alguna libertad», creía el munícipe, recomendando corregir esos errores y cambiar el nombre de los sitios públicos con que se les honraba.¹

¹ Archivo General Municipal de Guadalajara (AGM). Obras Públicas, 1913, expediente 4, relativo al cambio de nombre de calzada Porfirio Díaz a calzada de la Independencia. El

Todavía no llegaban los constitucionalistas y era frecuente encontrar argumentaciones que ellos van a utilizar. En el mismo tenor se expresó el *Boletín Militar*, órgano del gobierno de Diéguez y compañeros, en agosto de 1914: aduladores en busca de privilegios llenaban de honores, sin merecerlos, a Díaz y Ahumada, y de la misma manera pedía que sus nombres desaparecieran.² Otras ideas que dominarán en llegando los constitucionalistas igualmente se expresaron desde antes. Unos peticionarios —la calle san Francisco se llame Víctor Hugo, mayo de 1914— dan, entre otros, el siguiente argumento: «Creemos que ninguna de las calles de esta culta ciudad debe llevar nombres de santos, pues lo consideramos como una profanación a nuestras LEYES DE REFORMA».³ Se les negó, pero con la oposición del munícipe Aurelio Ortega, quien reafirmó la idea que anunciaba el vendaval constitucionalista que se precipitará: «en su concepto los santos deben ser honrados en el cielo y no darles su nombre a las calles de las ciudades».⁴ Entonces, en contraposición, todavía pudo abiertamente ser calificada esa postura, al menos por un munícipe, de intransigencia liberal.⁵

Esta forma de considerar las nomenclaturas era desde luego percibida por mucha gente del común, con mayor razón, por el ingeniero Jorge Villaseñor cuando propuso en 1915 la sustitución de la forma de distinguir las calles de nombres de santos, héroes y abstracciones, por otro modo, neutral y apolítico:

munícipe refiere que existían entonces: una escuela y un mercado dedicados al ex gobernador Ahumada; una avenida, una calzada y un jardín al ex presidente Porfirio Díaz y, a la esposa de éste, Carmen Romero Rubio se le dedicó el parque de San Rafael.

² *Boletín Militar*, 19 de agosto de 1914. Desde luego dejamos establecido que en adelante, al referirnos a los nombres de las calles, suprimiremos los artículos, que al cabo así se les acaba conociendo. Calle del Pavo, quedó Pavo, de Jesús, Jesús, calzada de la Independencia, calzada Independencia, y así las demás.

³ AGM. Obras Públicas, 1914, expediente 19. Solicitud de 8 de mayo de 1914, suscrita, entre otros, por Félix M. Maldonado, J. Merced y Edmundo Cedano, Carlos L. Medina, Pedro Flores, Juan Torres, Crescencio Laguna.

⁴ Loc. Cit.

⁵ El munícipe Narciso M. Corvera en su dictamen de 15 de mayo de 1914. Para él, el criterio que debía informar al liberalismo, debía traducirse en una tolerancia total en cuanto a la libertad de conciencia y de respeto a las opiniones ajenas. AGM. Obras Públicas, expediente 19. Solicitud de Félix M. Maldonado pidiendo el cambio de nombre de la calle san Francisco por el de Víctor Hugo.

el de los números. Lo dijo con claridad: «los nombres de las calles, formaban algo así como una manifestación de nuestra filiación política, al menor cambio en este sentido, se ven desaparecer multitud de denominaciones».⁶ Un caso para ilustrar, al que seguramente el ingeniero se refiere veladamente: la calle de Los Placeres cambió a Bernardo Reyes en abril de 1913, y a Madero en julio del año siguiente.⁷ Cómo extrañarse de tanta pasión por una calle que llevara el nombre de Los Placeres. Pero como quiera que sea, la ciudad necesita una confiable y cierta para ubicar un domicilio. Ixca Farías nos facilita un ejemplo cuando ubica uno: «Don Carlos Pérez Rojas tuvo su botica en la calle santa Mónica, hoy sor Juana Inés de la Cruz, [agregaríamos, hoy de nuevo santa Mónica] entre las calles de santa Teresa y Loreto, hoy Morelos y Pedro Moreno».⁸

Con mayor razón tratándose de la ubicación de una propiedad, para lo cual podía ser necesario remontarse más, como en el caso siguiente, que ubica un predio en las escrituras de una propiedad: el predio estaba ubicado en la esquina de las calles del Estío, después Coliseo, luego del Carmen, y hoy Juárez, y la de Cupido, después Tesmo, y hoy Molina.⁹ Seguramente lo dicho explique el que se publicaran prontuarios, directorios y nomenclaturas conteniendo los nombres actuales y antiguos; si bien es cierto, sin dar razón del origen y razón de las denominaciones, al menos para el siglo xx.¹⁰ Así entonces queda involucrada la economía, cuando es decisiva la identificación precisa de la

⁶ El «Proyecto de cambio de nomenclatura de la ciudad de Guadalajara del sistema de nombres de calles por numeración de las mismas», fechado el 13 de diciembre de 1915, completo, en *Boletín Militar*, 12 de febrero de 1916 y en *El Informador*, 24 y 26 de octubre de 1917.

⁷ Sus palabras son: «habiéndose dado el caso de que solamente en el transcurso de un año una calle haya llevado tres distintos» nombres. *El Informador*, 24 de octubre de 1917.

⁸ Farías, *Casos y cosas*, p. 187.

⁹ Lo que hace concluir a Benítez, «¡La eterna mudanza de las cosas!», Como me lo contaron, p. 125.

¹⁰ Entre ellos podemos mencionar: Nueva nomenclatura de la ciudad de Guadalajara, con relación a la antigua. Homenaje al Centenario de la Independencia, Ayuntamiento de Guadalajara, septiembre de 1910. Epigmenio S. Preciado, Prontuario de la nomenclatura de Guadalajara, Jalisco, México, Guadalajara, Escuela Tip. Italiana, 1930, cuarta edición, que señala de las calles sus nombres último, penúltimo y antepenúltimo. Del mismo Preciado, sabemos de la existencia de Directorio General de la nomenclatura de

propiedad urbana, y resultaba dificultoso buscar la correspondencia entre el nombre antiguo y el actual. La perfecta identificación de un inmueble es necesaria para la circulación segura de la propiedad raíz. La solución era la identificación numérica, que al cabo tuvo sus propias dificultades tratándose del área antigua de la ciudad, no tantas en las nuevas, pero de todos modos siguió viva la rebatiña por la denominación de las calles con las veleidades políticas. No podemos dejar de señalar las eventuales ventajas de esta última alternativa, al dar un rostro más humano a la ciudad y ser una oportunidad de difundir la historia y tradiciones.

Ahora hay que tener en cuenta que todo cambio de nombre conlleva sus trastornos en distintos ámbitos. No del tamaño de cuando se implantó la nomenclatura numérica en 1916, para la cual se precisaron cuatro mil placas, dado que se involucró a toda la ciudad. Se necesitaba de todas maneras de un presupuesto, comunicarlo a las dependencias que necesitaban tener la información para el desempeño de sus particulares funciones, tales como el Registro Público de la Propiedad, tesorería municipal, correos, telégrafos; e informar a la población. A veces las consecuencias iban más allá, cuando por ejemplo, al cambiarse en mayo de 1914 los nombres de las calles san Diego y san Felipe, la compañía dueña de los tranvías hubo de llamar a los circuitos de «san Diego y Avenida Libertad», «Libertad y Garibaldi», y al de «san Felipe y Huertas», «Gabino Barreda y República».¹¹ A la discusión, en ocasiones se presentaban objeciones: la consabida dificultad para identificar los predios, los trastornos para los servicios de correos, telégrafo y exprés, el doble gasto, para quitar la antigua nomenclatura y sustituirla por la nueva, pero no bastaban, ni la sugerencia de que se eligiesen calles nuevas, cuando de lo que se trataba era de

Guadalajara siguiendo la nomenclatura actual o numérica, en orden cronológico, desde principios del siglo XIX hasta el año de 1927; Luis M. Rivera, «Reseña histórica del origen y cambios que han tenido en sus nombres las calles de la ciudad de Guadalajara, Jal.», en Directorio General del estado de Jalisco, 1937-1938, Guadalajara, Ricardo Delgado editor, donde expone sucintamente la génesis de las cinco nomenclaturas generales que ha tenido Guadalajara, hasta la numérica.

¹¹ La compañía de referencia era la Hidroeléctrica e Irrigadora del Chapala. S.A. AGM. Obras Públicas, 1914, expediente 16.

perpetuar la memoria a través de su incidencia en la vida cotidiana, de pasajes históricos y personajes de una bandería política.

En el periodo existieron tres criterios formalmente adoptados por la autoridad para el manejo de la nomenclatura en el periodo que va de 1912 a 1917: las reglas aprobadas en 1905 por el Ayuntamiento, al que en algún momento se le trajo a colación en tiempos maderistas, pero que poco se le respetaba, aunque vale la pena consignar algunas de sus reglas, porque después de todo expresa la problemática: se conserven los nombres actuales; por excepción, sólo se cambien los que fueran manifiestamente inconvenientes, o que se debieran a un edificio que ya no existiera, de los nombres duplicados, se conservará la de mayor importancia.¹² El otro, en el decreto número 73 fechado el 17 de julio de 1915, la víspera del aniversario luctuoso de Benito Juárez, expedido por el gobierno constitucionalista, del que nos ocuparemos un tanto en extenso más adelante. Del numérico, que se aprobó en 1915, apenas si haremos unos pocos apuntes, dado que se puso en práctica a finales de 1918, quedando fuera por ende de nuestro periodo.

De 1912 a principios de julio de 1914

La revolución maderista transcurrió en Jalisco sin mayores trastornos para la vida social; las fuerzas maderistas entraron a Guadalajara en forma pacífica, el primero de junio de 1911, sin que se constituyeran en una fuerza armada que presionara a las autoridades civiles. Los Ayuntamientos entonces de un año de duración, recuperaron la estabilidad a partir de 1912 para perderla a mediados de 1914. De hecho, el año de 1913 había sido muy bueno para las finanzas municipales, contándose entre los factores, el principal, la llegada de numerosas familias a Guadalajara en búsqueda de seguridad, «sabiendo que en ella se disfrutaba de completa paz y tranquilidad», informó el presidente municipal.¹³ Pero la sociedad se encontraba en agitación, ante todo por las constantes

¹² Libro de actas de cabildo de 1905, sesiones de 3 y 7 de noviembre, 1905, ff. 121-126. AGM. Se apela a esas reglas en rechazo a cambiar el nombre de la calle de san Francisco. Loc. Cit. Obras Públicas, expediente 11.

¹³ Informe de Mauro H. González. Informe p. 4.

elecciones para poner a las nuevas autoridades, por las confrontaciones entre liberales y católicos en los comicios, en la prensa, en las que se encontraba involucrado el recién llegado arzobispo Francisco Orozco y Jiménez (febrero de 1913).

El Partido Católico Nacional ganó la gubernatura y la Legislatura local, pero cosa distinta pasó con el Ayuntamiento de Guadalajara, pues llegó a tenerse al de 1912 como liberal, compartido con municipales del Partido Católico Nacional el de 1913, y otra vez liberal al de 1914. No tenemos argumentos que nos convenzan, que expliquen la diferencia en los resultados, que no sea la división con que los liberales contendieron por el gobierno del estado y la Legislatura, y el que el PCN tuviera su fuerza decisiva en el campo, donde habitaba la mayoría de la población. En la capital estaban enseñoreados los liberales con diferentes partidarios, maderistas, reyistas, y entre ellos los inquietos masones.

En la primera etapa que señalamos antes (1912 a mediados de 1914) grupos de peticionarios acudían al Ayuntamiento con la confianza de que se dirigían a gente de sus mismas ideas liberales; no siempre les dieron el sí, pero tampoco los dejaban sin nada. Los católicos más inquietos en materia social y política, desdeñaron el espacio de la nomenclatura, quizá por la poca influencia que tenían en el Ayuntamiento. Apenas sí se solicitó llamarle «Mercado de Jesús», a punto de terminarse su construcción en 1913, bajo los argumentos de que estaba situado en el barrio de la parroquia de Jesús, por la calle que así se llamaba y pasaba a uno de sus lados. Concedido en octubre de 1913, el gusto duró poco, pues el mercado pasó a llamarse «Maclovio Herrera» en julio de 1915.¹⁴

El estudio de la información relativa a la nomenclatura, puede servir para conocer las posturas políticas, más allá de la pertenencia a partidos y del resultado de las votaciones, de los gobernantes y grupos de presión, los que podían acercarse a las instancias de gobierno con cierta desenvoltura y éxito, y acerca de otras circunstancias particulares no menos interesantes. Con cierta sorpresa uno ve

¹⁴ Para la denominación de mercado de Jesús, AGM. Obras Públicas, expediente 58, moción del 3 de octubre de 1913, del munícipe Manuel de la Mora, (del Partido Católico Nacional), aprobada el 28 siguiente. Sesión de 28 de octubre de 1913, se acordó se escribiera, además, en el tímpano central de las fachadas norte y sur, debajo del cual se inscribiría «Ayuntamiento de 1913». Libro de actas de 1913, f. 71. AGM.

que fueron liberales —y no gente de Iglesia— quienes consiguieron que la importante calle del Santuario tomara el nombre del arzobispo Pedro Loza, que solicitaron en enero de 1914, en un pliego con abundantes elogios. Sin duda que el arzobispo, fallecido 16 años atrás, se había hecho merecedor del reconocimiento general, basta recordar la obra a favor de la educación con las escuelas parroquiales, y todavía más, si se piensa en su labor de reconstrucción de la diócesis luego de la guerra de Reforma y los equívocos del Imperio de Maximiliano. Existían pues razones entre los católicos para reconocerle.¹⁵ Los merecimientos que se mencionaron, sin embargo, se centraron en el respeto a la ley y a la «cristiana tolerancia» que lo había distinguido.

Si pensamos mal, sería entonces como una especie de mensaje al arzobispo en funciones, el señor Francisco Orozco y Jiménez, quien a un año de su arribo a esta sede episcopal había desatado turbulencias políticas con los liberales. Para subrayar el contraste, siguiendo con el supuesto, dicen del señor Loza: con «una videncia todavía hoy rarísima, se adelantó al criterio egoísta y estrecho de los altos dignatarios de la Iglesia y enderezó sus actos hacia una política conciliadora [...] La meditación sobre la conducta de aquel prudentísimo Prelado, y sobre la de los actuales jefes de la Iglesia Católica, hace brillar más las insignes virtudes del venerable Arzobispo».¹⁶ Concepto por el cual también se le reconocía desde antes, tal y como lo señaló Santoscoy: «Pero indudablemente que la distintiva de su gobierno, el don que le era peculiar, fue la prudencia [lo que] le daba notoria respetabilidad moral ante el Poder civil».¹⁷ Los peticionarios al emitir aquellos juicios, no consideraron que los modelos de Iglesia que

¹⁵ El presbítero historiador Armando González dice que el señor Loza dejó «tras de sí una Iglesia reconstruida y firme que pronto daría mayores frutos». En Rendón García, (Coordinación general), Capítulos de historia, pp.289-290. El historiador Pérez Verdía hace mención de ideas parecidas a las que utilizaron los peticionarios: el señor Loza «se distinguió siempre por su independencia y respeto a las leyes, de suerte que pocas dificultades tuvo con la autoridad civil». Historia particular, p. 540.

¹⁶ Petición de 27 de enero de 1914. Entre los solicitantes, Manuel Bouquet (hijo), José I. Solórzano, Joaquín Araiza, Jesús G. Camarena, J. Jesús Serratos, Antonio Montaña, y otros. AGM. Obras Públicas, expediente 3. Libro de actas de sesiones de cabildo 1913-1914, sesión del 27 de enero de 1914, f. 226.

¹⁷ Santoscoy, «Biografía del Ilmo. y Rmo. Sr. Don Pedro Loza y Pardavé». Obras Completas, p.330.

predominaron fueron distintos en tiempos de uno y otro prelado, mucho más espiritual en el caso del señor Loza y marcadamente social en tiempos del señor Orozco, quien seguía la orientación que mandaba la Santa Sede al mundo católico. Como quiera que fuera, se aprobó por unanimidad de votos, señalándose para los festejos, un día de especial significación liberal, el 5 de febrero, aniversario de la Constitución de 1857, como se sabe, de ingrata memoria para la catolicidad.

Lo que dio lugar a otra circunstancia particular, dados los personajes que se mencionarán: la comitiva integrada por autoridades civiles, militares, gremio y otros, siguiendo el programa que preparó el Ayuntamiento, del jardín de Escobedo a donde se dirigiera primeramente a rendir a Juárez un homenaje en la estatua que dedicada a él allí se encontraba, se encaminó a rendir el reconocimiento al arzobispo Loza; es decir, al inicio de la calle del Santuario, donde el gobernador develaría la consabida placa, en una ceremonia en la que no faltaron los discursos. Pareciera que los liberales se habían apropiaron de la personalidad del señor Loza; pero conviene decir que, por otra parte, el acontecimiento fue aprovechado para difundir sus méritos y rasgos biográficos. Así lo hizo el importante diario católico *El Regional* que notició: «Se honra la memoria del «2o. Arzobispo de Guadalajara», desglosando a continuación su nota, indicando que a su juicio se vindicaba el recuerdo de quien pasó su vida haciendo el bien que podía.¹⁸ Para que el asunto trascendiera la sala de cabildos, en algo contribuyó *El Correo de Jalisco*, al transcribir a la letra el texto que al tiempo en que se solicitaba llevar su nombre a la nomenclatura, se ensalzaba su figura.¹⁹ Es de hacerse notar que los constitucionalistas no tocaron el nombre de la calle, seguramente porque se ajustaba a los lineamientos que señalaron ellos para este tipo de homenajes, fueran difuntos y benefactores, haciendo caso

¹⁸ La nota fue acompañada con una foto del señor Loza. Los discursos estuvieron a cargo, en el jardín de Escobedo, por Jesús Guzmán y RG (sic), y en la develación, de Miguel Gutiérrez Hermosilla. *El Regional*, 5 de febrero de 1914. En su edición del mismo día, La Gaceta de Guadalajara dio a conocer el programa, y en la del 6 siguiente, la crónica de lo acontecido.

¹⁹ En esta publicación la petición tiene fecha de 29 de enero de 1914. *El Correo de Jalisco*. Diario de la tarde (Guadalajara), 29 de enero de 1914.

omiso de su pertenencia al clero.²⁰ Como parece ser, al cabo el señor Loza figuró varios años en el nombre de dos calles a la vez.²¹

También cargado de significado es el cambio de nomenclatura de la calle de Los Placeres a Bernardo Reyes, aprobado en abril de 1913, porque muestra la gran ascendencia que tuvo este general —en Guadalajara eran reyistas hasta las piedras, se decía por 1909— y que mantenía luego de su fallecimiento, al menos en Guadalajara. En realidad querían para su nombre la más importante calle de San Francisco, pero no se les concedió; entonces optaron por la de Los Placeres.²² Para fundar sus deseos, los numerosos firmantes «fervientes y adictos partidarios» del general, dijeron de sí mismos, e hicieron el panegírico del general, «esforzado militar e ilustre patriota», que no incluyó las circunstancias de su muerte, combatiendo al régimen de Madero en febrero de 1913, en el inicio de la decena trágica. Hay quien insinúa que hizo presión el gobernador José López Portillo y Rojas, en su momento muy cercano colaborador de Reyes, el que al recibir la noticia se congratuló de la decisión del Ayuntamiento.²³

²⁰ El señor Loza fue trasladado a Guadalajara el 22 de julio de 1868 y gobernó la arquidiócesis hasta su muerte en el año de 1898. Desde hace muy poco las placas de la calle que lleva su nombre indican su calidad de arzobispo, sin que ocasionara el rechazo ni el aplauso de nadie.

²¹ Ignoramos las circunstancias por las cuales se le llamó a una de las calles del Sector Libertad con su nombre; pero se le encuentra en prontuarios de los años treinta, sustituido que luego fue por el de calle Margil de Jesús (calle 27 en la nomenclatura numérica). Preciado, *Prontuario de la nomenclatura*, pp. 11, 25; Undécimo directorio de la nomenclatura de Guadalajara, p. 43, sin más datos por el estado ruinoso de la edición consultada.

²² AGM. Obras Públicas, 1913, expedientes 11 y 19. Solicitud de 25 de febrero de 1913, con más o menos 295 firmantes, cosa de admirar, entre ellos, Enrique Ocampo, Benito González Palomar, Joaquín Araiza, Manuel C. Cañedo, Ciro L. de Guevara, Felipe Dueñas, Carlos Villaseñor, Luis y Jacobo Alatorre, general Loreto Gutiérrez, y más. Ayón Zester en Reyes y el reyismo, p. 105, opina de que «Jalisco y particularmente, Guadalajara, fueron a no dudarlo, el centro reyista más apasionado de todo México. El mismo autor cita a José R. Castillo, *Historia de la Revolución social en México*, para decir que en Guadalajara hasta las piedras eran reyistas.

²³ El cambio a la calle Los Placeres en moción del munícipe Julio Espinosa, de 15 de abril de 1913, aprobada el 18 siguiente por diez votos contra el del munícipe Rivera. El gobernador

En efecto, como señala Zuno, hubo cierta ostentación; se trató de varios actos sucesivos de recordación y homenaje al general Reyes. Se colocó pues la primera placa con su nombre en la esquina de Los Placeres y avenida Colón; aunque para entonces, la comitiva ya venía de la casa en donde nació el general, allí, el gobernador descubrió otra, esta vez en la fachada, dejando constancia del hecho dicho. Una jornada, pues, con discursos que recordaron sus hazañas militares y con la solemnidad del Himno Nacional que interpretó la banda de la Gendarmería del estado.²⁴ En Jalisco todo mundo votó por Madero para elevarlo a la presidencia de la República, pero al parecer las preferencias por Reyes quedaron latentes. Para recibir homenaje semejante, Madero hubo de esperar al constitucionalismo para que con ese ejército detrás, despojara a Reyes de su calle, sustituyéndolo en ella, en una especie de venganza *posmortem*.

Insistimos en que a partir de 1912 existió una línea de ideas y acciones similares que se prolongó hasta más o menos 1916-1917. Piénsese en la sustitución de un golpe de dos santos, san Diego y san Felipe, por el luchador de la libertad, dirán de Garibaldi, y por quien orientó las ideas en el sistema positivista, dirán del educador Gabino Barreda. Que no hay dinero en las arcas municipales para las placas con los nuevos nombres; que se acordó apenas austeridad ante la ocupación de Veracruz por el ejército norteamericano. Dos munícipes tenían la solución: la placa de mármol para Garibaldi la donaría la colonia italiana, y

mandó decir, en palabras del subsecretario de gobierno, en oficio de 25 de abril de 1913, que veía con mucha satisfacción que se le honrara de esa manera «que como valiente militar, inmaculado patriota y honrado gobernante, supo dar honra y gloria a este estado». En el expediente 19 AGM, recién citado. Zuno, en su Historia de la Revolución hace el comentario que el elemento oficial le dio el nombre de Reyes a la calle de Placeres el cinco de mayo de 1913, en una ostentosa ceremonia, «pero que el pueblo no concurrió», p.45; más específico señala que el gobernador López Portillo, «prominente reyista», le dice, fue el promotor del cambio, p.66.

²⁴ De acuerdo con el programa que preparó el Ayuntamiento, primero se descubriría la placa –obsequio del licenciado Jacinto López Martínez– en la casa donde nació el general Reyes, López Cotilla 723, luego, la colocación de la primera placa que daba su nombre a la calle. Frente a la casa habló el licenciado Luis Robles Martínez. Allí habitaba entonces el licenciado Antonio Pérez Verdía, quien ofreció a la comitiva coñac y champán. *El Regional* (Guadalajara), 5 y 6 de mayo de 1913. En los mismos días, *La Gaceta de Guadalajara* publicó el program

a y su desarrollo.

para cubrir los gastos del resto de las placas, se comprometieron a obtener los fondos necesarios de los liberales de la ciudad. Las fechas escogidas para el descubrimiento de las primeras placas no se determinaban al azar, para Garibaldi y Barreda, el 5 de mayo, 1914. Es preciso decir que ambicionaban más.²⁵ Y en efecto, las circunstancias particulares que rodearon a la solicitud y su aprobación, estuvieron dominadas por las noticias de la ocupación del puerto de Veracruz por los norteamericanos; desatándose un furor patriota y triunfalista en la entidad, constatable en la prensa por días y días.²⁶ Pero no bien el conflicto bélico cesó, *El Regional*, diario católico, le echó en cara al Ayuntamiento que, en días dolorosos, en «tan supremos instantes» hubiera dado rienda suelta a lo que llamó mezquino sectarismo e intransigencia, y se les haya ocurrido a los municipales cambiar los designativos de dos calles, de dos santos.²⁷ *La Gaceta de Guadalajara*, por contraste, tituló la nota de la siguiente manera: «Se ha honrado la memoria de dos grandes hombres».²⁸

Las actividades siguieron adelante, y como estaba previsto, el 5 de mayo, 1914 se llevaron a cabo las ceremonias de descubrimientos de las placas. Nada de insubstancial tenían esos actos, sino cargados de significados, que en buena medida debían expresar la confrontación que se estaba dando entre católicos y liberales, como dijimos antes, a nivel de los principios y de los personajes. Nada extraño resulta entonces que el personaje que acabó representando la Reforma

²⁵ AGM. Obras Públicas, expediente 16. El cambio de nombres fue una proposición de los municipales Ignacio Cortés y Alfonso Emparán, de 21 de abril de 1914, aprobada el 24 siguiente; también ellos los que ofrecieron recaudar lo necesario entre los liberales (54 placas para la calle de san Diego y 58 para san Felipe). La petición incluía, además: se nombre al jardín santa Mónica, Gabino Barreda, y al mercado de Jesús, Garibaldi. Libro de actas de sesiones de cabildo 1913-1914, ff. 364-365. AGM.

²⁶ Como meras ilustraciones, transcribimos la principal cabeza de *La Gaceta de Guadalajara* del 22 de abril de 1914: «Traidoramente, los americanos atacan el puerto de Veracruz. El pueblo, lleno de coraje, se hizo a la defensa del honor militar». Dos días después publicó un poema «Jaliscienses» cuyo autor, Enrique C. Villaseñor, leyó en una manifestación del día anterior; he aquí sus últimos versos: «¡Patria! Tu pasado asombra, / y al ir en pos de sus huellas/que no han tenido una sombra,/te daremos por alfombra/el pendón de las estrellas...»Abril 23 de 1914.

²⁷ Editorial de *El Regional*, 29 de abril de 1914.

²⁸ *La Gaceta de Guadalajara*, 6 de mayo de 1914.

y la bandera liberal, Juárez, tanto como el anticlericalismo, fuera referencia obligada con ocasión de la nomenclatura. También lo observamos durante los actos de descubrimiento de las placas de Barreda y Garibaldi. En día de festejo patrio, la ceremonia con un programa más bien complejo, vino a desarrollarse en los cruces de calles de la avenida Pedro Loza, con san Diego y san Felipe, con una abundante concurrencia, de acuerdo con la nota periodística a la que nos ceñiremos, entre ella miembros de la comunidad italiana y la mayoría de municipales; los que tan pronto aparecieron, la banda de la Gendarmería del estado comenzó a entonar el Himno Nacional. El presidente municipal Luis Alatorre hizo la develación en la de san Felipe, enseguida, el orador oficial que lo fue el municipal Felipe Valencia hizo el elogio de Barreda, educador creador del positivismo (sic), y recordó la batalla de ese personaje en contra del clero al que arrebató de sus garras a la niñez. Estrepitosos aplausos. La Banda interpretó el Himno a Juárez. La comitiva se trasladó al cruzamiento con san Diego. Para comenzar, la consabida banda interpretó el Himno a Garibaldi, la placa fue develada por el presidente municipal y el orador, el ingeniero Salvador Jiménez Loza, se refirió a Garibaldi a quien ensalzó como el luchador de las libertades, unificador de Italia, para finalmente hacer un esbozo biográfico. Aplausos.²⁹ (Imagen 2).

Cuando se trató de la sustitución de santa Mónica por sor Juana Inés de la Cruz, el municipal de la moción José R. Benítez la llamó poetisa insigne, y utilizó otras expresiones ditirámicas referidas a la calidad literaria de su producción; cuyos méritos eran más de ponderarse, si se consideraba, argumentó el de la moción, «la escasez de luces que podían penetrar a los cerebros de entonces, sujetos —y el suyo quizá más— a la censura y a las prohibiciones inquisitoriales del ordinario». Entonces la propuso para una céntrica calle, la de santa Mónica, «Como un homenaje al talento e inspiración de la celebrada poetisa», con tanto éxito, que se le aprobó por aclamación el 24 de marzo de 1914. Una poeta y monja, pero eso sí, sujeta a la opresión religiosa, por una santa. El programa del descubrimiento de la placa en el aniversario de la muerte

²⁹ La información corresponde a la nota de *El Diario de Occidente*, vespertino, Guadalajara, 5 de mayo de 1914. La Gaceta de Guadalajara (6 de mayo de 1914) incluye en su crónica dos observaciones que deseamos hacer notar: que el Himno a Juárez fue escuchado «con religioso silencio», y que llamara al orador, Felipe Valencia, «notable liberal».

de Sor Juana (17 de abril) fue solemne, con discursos, música por la Banda de la Gendarmería, desfile y hasta el levantamiento de un acta notarial, para que no quedara dudas de lo acontecido.³⁰ Quienes habrían de participar fueron a la esquina de poniente-sur de las calles de Morelos y santa Mónica donde ya estaba colocada la placa con la nueva denominación. En momentos en que el presidente municipal Alatorre la develaba, la Banda de la Gendarmería del estado ejecutó el Himno Nacional.³¹ El nombre también fue de los que sobrevivió a los constitucionalistas, no así al paso de los años. ¿Quién se acuerda de lo que se dejó tan asegurado? Entra en acción la fuerza de la costumbre, o la restauración católica, siempre latente.

Y de principios de 1914 a 1917

El gobierno militar establecido en Guadalajara, como se sabe, desde el 8 de julio de 1914, pasó a gobernar con las armas por delante, cuando su poder no estaba consolidado por completo; y en lo legal, ejercido por un poder centralizado que se expresaba con la fórmula de «En uso de las amplias facultades de que me encuentro investido...» El Ayuntamiento, disuelto, durante una buena cantidad de meses, al parecer estuvo representado por un solo individuo, el presidente municipal que nombraron, Octavio Lobato, quien seguramente estaba dispuesto a acatar órdenes, cuando se trataba de guardar las mínimas formalidades legales.³² Hasta 1916 parece que se completó. Las reticencias se explican porque no existen actas de sesiones de esos años. Al frente del gobierno

³⁰ AGM. Obras Públicas, expediente 13. La moción fue del munícipe José R. Benítez, de 24 de marzo de 1914, aprobada ese mismo día. Libro de actas de sesiones de cabildo, 1913-1914, sesiones de 24 de marzo, 14, 17 de abril de 1914, ff. 311, 346-347. El presidente municipal era Luis Alatorre. *El Correo de Jalisco*. Diario de la tarde, 18 de abril de 1914, publicó completa el acta notarial, sin comentarios.

³¹ Tocó en el acto hacer el panegírico de la poeta a Gaspar Bolaños V., joven periodista le llama la nota de *La Gaceta de Guadalajara*, 19 de abril de 1914.

³² «Lobato, como presidente municipal (sin haber otros munícipes), no sólo fungía de jefe político, que suprimieron el nombre, sino de juez, pues no había, más que los llamados militares». De una carta —de una serie de ellas— del sacerdote Daniel R. Loweree al

del estado estuvo el general Manuel M. Diéguez, y en sus ausencias, motivadas por necesidades de su gobernación y de la campaña contra Villa, fue sustituido en el cargo por individuos de su grupo cercano, Manuel Aguirre Berlanga y Tomás López Linares.

El asunto de la nomenclatura es una parte de un conjunto de medidas que se tomaron en pos de restaurar los principios liberales, traicionados por Porfirio Díaz y severamente vulnerados, a su entender, por el clero y el numeroso grupo de católicos que estaba interviniendo con capa descubierta en política, en pos de otra restauración, la de la vigencia social del catolicismo.³³ Para nosotros es de interés subrayar brevemente el hecho de que el gobierno constitucionalista en Jalisco enarbolando sobre todo la bandera de la neutralidad religiosa fortaleció el laicismo en la educación y sostuvo que era una parcialidad reprochable a favor de una confesión religiosa la designación de calles, jardines y demás bienes públicos, con nombres de santos o ministros de algún culto. Los decretos que se expidieron son las pautas jurídicas coercitivas, que da en llamarse «laicización», de las que a mediano y largo plazos se espera conseguir determinados propósitos; una secularización religiosa que entrañaría, para decirlo pronto, el retiro de las iglesias de la escena pública. Al caso habla el *Boletín Militar*: el propósito era «sustituir los nombres de algunas de nuestras calles por otros que estén de acuerdo con el fin que persigue esta revolución».³⁴ Estos propósitos no batallan

arzobispo Francisco Orozco y Jiménez, fechadas entre los años de 1914 y 1915. Publicadas bajo el título de «La capital de Jalisco en manos Constitucionalistas» primera parte, *Boletín Eclesiástico*. Órgano oficial de la arquidiócesis de Guadalajara, 7 de julio de 2014, p.44.

³³ Luis Cabrera ilustra el punto. «El propósito del Gobierno Constitucionalista con respecto a la iglesia católica mexicana, es procurar que se cumplan estrictamente las llamadas Leyes de Reforma [...] porque son parte de la Constitución»; no pretende privar a los católicos de su derecho de profesar su religión; los constitucionalistas, como los villista y zapatistas son católicos. Pero la Iglesia le hacía mal ambiente y, ciertamente, en algunos casos se inmiscuyó en asuntos de carácter meramente religioso. Luis Cabrera, *La cuestión religiosa en México*, pp. 6-9.

³⁴ *Boletín Militar*, 16 de julio de 1915. Se conoce mucho de lo dicho con la lectura del órgano oficioso del constitucionalismo, el *Boletín Militar*, el que de continuo abordaba el tema de manera quisquillosa. Otra cita para ilustrar «Según el espíritu de la ley, no hay Providencia ni santos, sino leyes de Reforma y la Constitución de 57». *Ibid.* 13 de noviembre de 1915. Se refiere al nombre de unos baños públicos así llamados, «Providencia».

solos en la sociedad, donde más bien se encuentran en tensión permanente con los esfuerzos de restauración, que en términos prácticos significa que los nombres depuestos pueden regresar a sus calles.

Antes de que se dispusiera de un mandamiento legal propio conteniendo reglas para la nomenclatura, el 18 de julio de 1914, unos días después de su arribo, introdujeron los primeros cambios, Madero por Bernardo Reyes y Belisario Domínguez por avenida Porfirio Díaz. Se trataba del segundo golpe a Díaz, puesto que en 1913 lo sustituyeron de la calzada que llevaba su nombre por calzada de la Independencia. Fueron expulsados de la nomenclatura dos personajes del recién depuesto régimen, e incorporados a ella dos considerados mártires laicos, surgidos de las recientes revoluciones. Tan pronto acabó el homenaje a Juárez en la plaza Escobedo, en el aniversario de su fallecimiento, dice la crónica, la columna compuesta de las tres armas al mando del general Benjamín Hill, que antes había desfilado desde el palacio de gobierno hasta la plaza dicha, se trasladó en compañía de una comitiva a develar las placas; ese tremendo aparato militar se apersonó primero en la calle Bernardo Reyes (cruzamiento con la de Colón), luego a la recién denominada Belisario Domínguez, tras lo cual, las fuerzas desfilaron a sus respectivos cuarteles.³⁵ Una demostración fehaciente de que Guadalajara se encontraba ocupada por una fuerza militar. (Imagen 3).

Dos meses después, sobrevino una andanada de cambios, el 26 de septiembre de 1914. En un «Decreto» firmado por el presidente municipal Octavio Lobato cuyas primera línea indicaba, de manera si bien vaga la poca fuerza de su autoridad, «De acuerdo con el C. Gobernador y Comandante Militar del Estado, se ha dispuesto» el cambio de nombre de calles y jardines públicos: la calle san Francisco en lo sucesivo, avenida 16 de septiembre; Parroquia, del 15 de mayo, [en recuerdo de la caída de Querétaro, fin del Segundo Imperio]; Aranzazú, Miguel Blanco, «distinguidísimo liberal»; san Cristóbal, del 8 de julio, en recuerdo según el *Boletín Militar*, de la entrada de las tropas constitucionalistas a Guadalajara. Al jardín de San Francisco, Ramón Corona; al Porfirio Díaz, otro golpe al ex dictador, Herrera y Cairo (parte de la manzana que hoy ocupa la Rotonda de los Jaliscienses ilustres); al Miguel

³⁵ La crónica de los actos llama a Madero «Mártir de la Democracia», y a Belisario Domínguez, «mártir de sus ideas». *Boletín Militar*, 19 de julio de 1914.

Ahumada (en Analco), Aquiles Serdán.³⁶ Cuatro calles y tres jardines que nos remiten a efemérides de movimientos sociales, que descontinúan a dos personajes del porfirismo, a dos santos y a una referencia religiosa, y ponen por delante a tres personajes de movimientos de liberación, más al precursor revolucionario Serdán.

El decreto de Manuel Aguirre Berlanga, fechado el 17 de julio de 1915, estableció las reglas. Era muy ambicioso, porque extendía sus disposiciones hacia todo el estado: prohibía poner como nombres de calles, plazas, parques, establecimientos u obras públicas del gobierno, y similares, nombres de santos, ministros de algún culto religioso, de personas vivientes u otras denominaciones frívolas, en palabras del decreto. A menos de que se tratara de sabios, patriotas, filántropos, calificados como tales por la opinión pública. Los presidentes municipales tenían veinte días para hacer los cambios, so pena de destitución y multa. También se prohibió poner inscripciones en el exterior de edificios no destinados al culto, si de alguna manera significaran culto externo, por constituir falta de respeto a la ciencia y a la crítica, y tener la finalidad de atacar a otras sectas.³⁷ Se establecía entonces una regla para lo futuro, eliminando la potestad que antes ejercieran los Ayuntamientos; pero además, mandaba actuar ya, debiéndose hacer la «limpia» en pocos días.

Consecuentemente se siguió por la misma línea. Para conmemorar la fecha de entrada del ejército constitucionalista, el 8 de julio de 1915 se le dio nuevo nombre a la de Pavo, el de General Jesús Carranza.³⁸ Formando parte de la conmemoración —otra vez— del fallecimiento de Juárez (pareciera que se le

³⁶ AGM. Obras Públicas, 1914, expediente 31. Aquí el texto manuscrito del presidente municipal Octavio Lobato tiene fecha de 25 de septiembre; en mecanoscrito, de 26. Archivo Histórico de Jalisco. Fomento. Obras Públicas, 1914. El *Boletín Militar* en su edición del 18 de septiembre menciona el cambio de nombres de las calles, que se efectuó el 16 de septiembre de 1914, con motivo de las fiestas patrias; del de jardines, menciona tan solo el cambio al de san Francisco por Corona. De cualquier manera, la decisión oficial pudo tomarse con fecha de 25 o 26 de septiembre. Hay que tener en cuenta la ausencia de actas de sesiones del Ayuntamiento para esas fechas.

³⁷ Aguirre Berlanga tenía el carácter de gobernador interino. Legislación Constitucionalista, pp. 113-118.

³⁸ *Boletín Militar*, 8 y 9 de julio de 1915. Cabe hacer notar que fue una decisión del Ayuntamiento de Guadalajara.

ofrecía a manera de ofrenda), en el año de 1915, 18 de julio, otro ramillete de cambios afectó de nuevo al barrio de la capilla de Jesús: la calle de Jesús pasó a llamarse Juan Antonio de la Fuente y la de Cruz Verde, Confederación Revolucionaria. El barrio ya había resentido otros, porque con anterioridad, en abril de 1914, se recordará, la calle que circundaba al mercado, la de San Diego, tomó el de Garibaldi, luego, se recordará también, el mercado de Jesús que quedó como Maclovio Herrera.³⁹ En el mismo paquete del 18 de julio de 1915, estaban las sustituciones de Moro por Simón Bolívar y la de san Andrés, por Constitucionalistas.

Otros cambios estarían por hacerse, si le hacían caso a las propuestas del *Boletín Militar*, portavoz de la Jefatura Militar hasta mayo de 1916, y una especie de vocero de grupos interesados en la sustitución de la nomenclatura en el sentido de que venimos hablando. Sostenía una línea dura que no excluía el sarcasmo a símbolos religiosos. Pudo de manera libérrima circular y expresarse ante la inexistencia de prensa opositora.⁴⁰ La calle de Belén se encontraba amenazada, cuyo nombre, si bien reconocía no era nombre de santo, daba lugar a ambigüedades y recordaba «algún acontecimiento registrado según la Religión Católica», respetable, pero que no debía «dominar en público»; para el *Boletín* era preferible el nombre de Francisco Ferrer Guardia, «una víctima de la libertad de pensamiento», tal y como se lo recomendaban algunos miembros de la Casa del Obrero Mundial, de filiación anarco-sindicalista, entonces filiada al carrancismo. Hasta se fijaba en la razón social de negocios particulares de servicio público, y proponía otras para ellos. El nombre de los baños públicos «La Providencia» debía desaparecer «inmediatamente», por estar en contra del espíritu de la ley, podría llamarse «del tiburón o de cualquier otra manera».⁴¹

³⁹ *Boletín Militar*, 16 de julio de 1915. El cambio de San Diego, lo decimos de nuevo, moción del 21 de abril de 1914 y aprobada el 24 posterior. AGM. Obras Públicas, 1914, expediente 16.

⁴⁰ Lo fundó Narciso Valenzuela, sinaloense, el régimen huertista lo persiguió a causa de sus actividades revolucionarias. Sobre el abatimiento de la prensa da cuenta el sacerdote Loweree: *El Regional*, católico, apareció por última vez el 9 de julio de 1914, *La Gaceta de Guadalajara*, ya estaba cerrada por órdenes de Huerta, el director del *El Kaskabel*, perseguido por felicista, el administrador de *El Guerrillero*, católico también, fue hecho prisionero. «La capital de Jalisco en manos Constitucionalistas», p. 33.

⁴¹ *Boletín Militar*, 13 y 19 de noviembre de 1915. En la edición del 25 siguiente aclaraba lo que sigue: «Ya que según nos parece y según hemos constatado se toma en cuenta lo que

Sus escrúpulos, o sus puristas ideas, lo llevaron a pedir que se quitasen los nombres de los hospitales de propiedad particular, porque le parecía al *Boletín* inconsecuente que donde se atendía a soldados de la libertad de pensamiento, tuviesen nombres de santos; entonces, mientras que el cambio se ordenaba, a los hospitales de referencia, es decir, de san Camilo, san Martín y el de la Preciosa Sangre, sin más trámite denominó numéricamente, hospital uno, dos y tres.⁴² En fin, otras referencias públicas sí fueron modificadas, tales las denominaciones de los sitios de coches de alquiler, para que se ajustaran a lo dispuesto por el decreto 73; dado que tenían nombres de santos «o en cierto modo místicos», quedaron a partir del 20 de agosto de 1915 en la siguiente forma: sitio de san Francisco, ahora, sitio Corona; Catedral, sitio Morelos; el de la Soledad, Herrera y Cairo y el del Liceo, Hidalgo.⁴³ Del mismo modo se hicieron efectivos los castigos previstos sobre las inscripciones de contenido religioso en la parte externa, visible, de casas particulares, «Ave María», pongamos por caso, multando a los propietarios.⁴⁴

Fue en el mismo periodo de gobierno del constitucionalismo cuando el ingeniero Jorge Villaseñor propuso su alternativa numérica, la quinta nomenclatura general en la historia de Guadalajara, según las cuentas de Rivera,⁴⁵ aprobándose el 15 de diciembre de 1915, cuando era presidente municipal interino Luis Castellanos Tapia. Por febrero de 1916 se pintaban los nuevos nombres en las esquinas de las calles, dejando por lo pronto las placas con los

decimos, no tanto porque lo digamos nosotros, sino porque el público habla por medio de nuestras columnas».

⁴² Que lo referente a los hospitales fue sugerido por «Personas que ocupan un alto puesto y que tienen un alto grado militar». *Boletín Militar*, 6 de enero de 1916. Refiriéndose al hospital de la Preciosa Sangre, decía el citado Boletín no entender cuál sangre fuera esa ni por qué fuera preciosa, pero que si atañía a la religión, ese nombre estaba prohibido por la «ley constitucionalista». A continuación hace otro sarcasmo acerca del de san Camilo. *Boletín Militar*, 23 de noviembre de 1915.

⁴³ Propuesta de la Comisión de Vehículos del Ayuntamiento, de 19 de agosto de 1915, aprobado al día siguiente. AGM. Miscelánea 1915, expediente 22.

⁴⁴ En una lista de 23 de septiembre de 1915, aparecen 23 multados con sumas que van de 10 a 300 pesos. AGM. Miscelánea, 1915, expediente 22.

⁴⁵ Rivera, Reseña histórica.

anteriores, en espera de que se declarara su obligatoriedad.⁴⁶ No entró en vigor sino a partir del 31 de diciembre de 1918, fecha de la inauguración oficial. Repetidos anuncios publicados con antelación en la prensa por el Ayuntamiento lo dieron a conocer a la población, luego de que se terminaron los trabajos preliminares relativos. Se procedería entonces a retirar las antiguas placas.⁴⁷

Cuando Luis M. Rivera, citado recién, menciona a este sistema en su reseña histórica publicada en los años treinta del siglo anterior, vuelve a referir los argumentos que años atrás se utilizaran para criticar el uso de nombres en la nomenclatura, como la necesidad de poner fin al constante cambio de nombres, y de unos tales, en que se considera más que la justicia, la conveniencia y la adulación hacia personas que inmerecidamente reciben esa honra. Era un sistema sencillo, insistía, el numérico, comprensible para todo ser racional, respondió a quienes lo encontraban complicado.

En una búsqueda más bien rápida sobre esta experiencia de la ciudad (los números por los nombres) —dado que no nos sentimos obligados, por ir más allá de nuestro periodo— encontramos la persistencia de la nomenclatura nominal, sobre todo en su parte antigua, y menor en las zonas nuevas, donde la numérica tuvo mayor éxito —sin que desaparecieran los nombres con los que también se identifican. A nuestro juicio, los anuncios comerciales constituyen evidencias muy de tomarse en consideración para seguirle la pista a los usos de las nomenclaturas, interesados los anunciantes como pocos en que la clientela los ubique, de ahí que reparamos en ellos para nuestro asunto. En los primeros años de vigencia fueron utilizadas las referencias numéricas escribiendo a continuación los nombres, en transición, digamos, del siguiente modo: Sor Juana Inés de la Cruz, calle 18; Gabino Barreda, SH [sector Hidalgo] calle 9; Morelos, Eje Poniente número tal; Sector Reforma, calle 2 número tal, Hidalgo tal número (3 Sector Hidalgo), etc. A poco, se utilizaron indistintamente o varias a la vez: la ubicación puede indicar sor Juana Inés de la Cruz, o San Mónica, o por su número, calle 18; a veces por las tres (se advierte el nombre

⁴⁶ El *Boletín Militar*, 19 y 23 de febrero de 1916.

⁴⁷ Aviso en recuadro con fecha de 18 de diciembre, 1918, publicado por varios días, suscrito por el presidente municipal José Rivera Rosas. Véase al menos *El Informador*, de 19, 23, 27 de diciembre de 1918.

anterior). Así aparece con frecuencia en los prontuarios de nomenclaturas, en los directorios de la ciudad, y en los anuncios comerciales de los periódicos.⁴⁸ La respuesta católica. (Los municipales «desbautice y rebautice») ⁴⁹

Los vecinos en general no fueron consultados —si descontamos un par de casos de los que pronto hablaremos; sin embargo, no podemos dejar de voltear la vista hacia quienes reaccionaron en tanto católicos, los principales e inmediatamente aludidos con los cambios en la nomenclatura. Desde luego damos por inexistente una oposición o protesta organizada en los años del constitucionalismo; si bien tan pronto les fue posible expresarse (al cobijo de la Constitución de 1917), juzgaron al gobierno dicho a partir del conjunto de sus determinaciones en materia religiosa. Entretanto, formas de rechazo aparecieron mostrando simpatías hacia los villistas (el enemigo de mi enemigo) y ciertas acciones desde la clandestinidad, ejecutadas por tapatíos no bien identificados, que hicieron circular numerosos volantes anónimos ofensivos a los constitucionalistas, y contra ellos llevaron a cabo ataques armados furtivos en la ciudad causando, lógicamente, en Diéguez y los suyos, un profundo recelo hacia la ciudad.⁵⁰

⁴⁸ Véase las diferentes posibilidades en un mismo ejemplar de *La Palabra*. Semanario católico que dirigía el líder católico Anacleto González Flores. En el indicador da por domicilio Sor Juana Inés de la Cruz [antes santa Mónica], hasta el número fechado el 25 de noviembre de 1917, en que aparece el de calle 18, Sector Hidalgo. Se daban clases de varios idiomas, informan en Santa Mónica 707. De la Mora Hnos., Sector Juárez, calle 13 número 270. (Antes Prisciliano Sánchez).

⁴⁹ Editorial de *El Regional*, diario católico (24 de mayo de 1914), que en términos irónicos dice: «Los señores municipales, que han tenido rasgos tan profundos como el de ponerse a cambiar nombres de las calles, procediendo a un furioso desbautice y rebautice».

⁵⁰ Amado Aguirre cuenta que «en general todas las poblaciones nos odiaban por nuestro radicalismo en contra de su espíritu religioso», p. 87. También de la circulación de anónimos «en los que la reacción vaciaba toda su ponzoña sobre nosotros». Mis memorias de campaña, p.69. El *Boletín Militar* (15 de octubre de 1914) informó del ataque de un francotirador en el barrio de san Juan de Dios. En enero de 1915, cuando el albaño del villista a Guadalajara los carrancistas aseguraban que en muchos lugares se les disparaba desde el interior de las casas. Carta de Miguel Palomar y Vizcarra al arzobispo Francisco Orozco y Jiménez, en Roma, de 23 de febrero de 1915. Epostolario del Sr. Lic. D. Miguel Palomar y Vizcarra, clave: AC 972.D83. PAL. V. 4. Archivo Cristero, Biblioteca del Instituto Tecnológico y de Estudios superiores. Guadalajara. La publicó el *Boletín Eclesiástico*. Órgano de la arquidiócesis de Guadalajara, 5 de mayo de 2014.

Ni duda cabe acerca de que la catolicidad vivió, incomparablemente mejores condiciones entre 1912 y hasta mediados de 1914, que en la época constitucionista. Existía un considerable contingente clérigo-seglar organizado en Guadalajara, prensa católica circulando, gobierno eclesiástico en funciones, y por tanto, más en situación de dar a conocer su parecer. Nos vamos a limitar a la información localizada en dos periódicos claramente católicos, *El Regional*, diario cuasi vocero del arzobispado, y en *El Guerrillero. Semanario católico*, cuyo tono muchísimo más combativo que aquél, trata con pocos miramientos a personajes liberales difuntos y vivos, enfrascado en una polémica con la prensa opositora acerca de los acontecimientos del día; era una prensa político-religiosa. A uno y otro periódico se les pondrá fin a la llegada del constitucionalismo. Lo más probable es que en razón a su línea editorial, (y porque estaba a la mano), el director (aparece como administrador) de *El Guerrillero* haya sido tomado preso, tal y como le dejamos páginas atrás. Se trataba de Enrique G. Valenzuela (el responsable de la publicación era Anacleto González ¿Flores?), quien también daba la cara («administrador») por esos días en otro con la misma línea, pero en verso: *El Piquín. Semanario católico chiquito pero enchiloso*. (En los subtítulos se esclarece la tendencia política y fines de la publicación).⁵¹

Los materiales que estuvieron a nuestro alcance, colocan la cuestión de la nomenclatura en el marco del enfrentamiento entre católicos y liberales, para decirlo pronto; que en la prensa se produjo entre quienes eran calificados o de clericalistas o de jacobinos; un renacimiento de esa confrontación en el campo libre que dejara el fin del gobierno despótico de Porfirio Díaz. Los periódicos católicos por ende, no encontraron otra razón para explicar los cambios: el jacobinismo. Más en lo particular, se refirieron a los efectos de la nominación, en la recordación y el reconocimiento de personalidades. Naturalmente, se quedó conforme con el homenaje al arzobispo Pedro Loza, según lo vimos; pero muy al contrario con la sustitución de los nombres de San Diego y San Felipe (1912), dos santos por los nombres de «por dos personajes, publicó *El*

⁵¹ Que estaba preso Enrique G. Valenzuela, quien regenteaba la parte mercantil de *El Guerrillero*, lo dice otro preso ¿L. R. Álvarez? quien fue aprehendido en las oficinas del diario que dirigía, *El Día*, el 9 de julio de 1914. Carta desde la penitenciaría del 4 de octubre del año predicho al gobernador interino Aguirre Berlanga. Archivo Histórico de Jalisco (AHJ). Gobernación, correspondencia, 1914.

Regional, de historia discutida y discutible, un jacobino revolucionario y extranjero por añadidura: Garibaldi; y un jacobino, cuya obra pedagógica» será en el futuro menospreciada: Gabino Barreda.⁵² Nombres de perseguidores de la Iglesia que se les ponía de ejemplo, con los que el Ayuntamiento pretendía, escribió *El Guerrillero*, que el pueblo se familiarizara.⁵³

El Guerrillero fue más específico, al fin terrible polemista, al referirse a los recién homenajeados Barreda y Garibaldi. Por supuesto que discrepaba radicalmente de las virtudes que les encontraron sus promotores. De Garibaldi, subrayó las afectaciones a la Iglesia: ¿por qué se escoge a Garibaldi? se pregunta. Y responde él mismo: por su participación en la guerra por la unidad italiana que desembocó «en el brutal y cínico despojo al Romano Pontífice Pío IX de sus estados».⁵⁴ El periódico es prolijo en atacarlo, así como a Barreda, a quien llama el héroe «positivo» del Ayuntamiento, y sabio de doradas píldoras.⁵⁵ En suma, para *El Guerrillero* se trataba de una «¡...cobarde, solapada y ridícula vejación a los católicos tapatíos!».⁵⁶ Empero, que sepamos, el encono se cebó en Barreda cuando manos no identificadas del todo apedrearón las placas con su nombre, lo que ocasionó, por supuesto, otro debate.⁵⁷ Formas encubiertas de inconformidad encontramos —y citamos— en el periodo constitucionalista, porque en él, las expresiones de respuesta en la prensa desaparecieron. Para esta etapa disponemos apenas de descripciones y opiniones disonantes que tomamos de la correspondencia particular, forma privada de circulación de noticias, apenas posible ante las circunstancias opresivas. No bien apenas nos servimos de una carta, expedida por Palomar y Vizcarra al arzobispo, y ahora de otra, que el sacerdote Daniel Loweree envió al mismo prelado dándole pormenores de lo que fue el primer cambio en la nomenclatura: al descubrirse

⁵² Editorial «El muy H. A. jacobino». *El Regional*, Guadalajara, 29 de abril de 1914.

⁵³ *El Guerrillero*, de 7 y 14 de junio de 1914

⁵⁴ *El Guerrillero*, Guadalajara, 14 de junio de 1914.

⁵⁵ Op. Cit. de 7 y 14 de junio de 1914.

⁵⁶ Artículo «¡Conste!» firmado por «My Razador». *El Guerrillero*, 14 de junio de 1914.

⁵⁷ Tanto *El Regional* (29 de mayo de 1914) como *El Guerrillero* (7 de junio del mismo año) pusieron en duda la afirmación de *El Diario de Occidente*, según la cual, los jesuitas fueron autores.

las placas con los nombres de Madero y Belisario Domínguez, en su discurso, Atala Apodaca, carrancista de primera línea, cuenta el sacerdote, «se desató en verdaderas blasfemias, y en atacar al clero con toda saña, pidiendo su exterminio. Al terminar la aplaudieron mucho y la abrazaron en señal de aprecio en público Diéguez y [Rafael] Buelna y no recuerdo quién otro».⁵⁸

Sin embargo, no bien acabó el periodo preconstitucional y se dispuso desde 1917 de la Constitución federal, afloraron los resentimientos, quejas y contra ataque, respaldados por los artículos constitucionales que concedieron las libertades de expresión y petición. Los periódicos de filiación católica volvieron a circular lanzando reiterados ataques a quienes los habían tenido amordazados. Los principales objetos fueron los principios liberales, y los liberales y masones cuyos nombres fueron exhibidos a efecto de que no se les ocupara, advertía *La Lucha* a sus lectores (1918), por haber sido enemigos y perseguidores de la Iglesia. Este semanario católico y otro, *La Palabra*, se destacaron muy en particular en señalar las profesiones y ocupaciones de liberales, pero más enfáticamente de masones, para que los católicos no los favorecieran. En las listas de *La Lucha*, desde su número uno, encontramos a partícipes de esta historia (que se agregan a los mencionados con antelación): Alfonso Emparan (sic), Francisco H. Ruiz (fue secretario del Ayuntamiento con Lobato), Luis Castellanos y Tapia, José R. Benítez, Jorge Villaseñor, Luis Alatorre, Manuel Bouquet, Aurelio Ortega, Ciro L. de Guevara, Luis M. Rivera, José Rivera Rosas.⁵⁹ Para no alargar más la exposición, remito al lector al libro de la autoría de Anacleto González Flores, quien escribe y polemiza ampliamente sobre las ideas (como la relación entre la religión y la política) y sucesos del periodo preconstitucional desde la perspectiva de los católicos.⁶⁰ Nos contentamos con transcribir su opinión del

⁵⁸ Carta citada antes, «La capital de Jalisco en manos Constitucionalistas», pp. 37-38. El sentimiento era correspondido. Al menos la prensa católica aborrecía a Atala Apodaca. *El Piquín* (9 de octubre de 1913) advertía a los católicos que era maestra de masones, espiritistas y jacobinos. El mismo periódico le dedicó un «Ovillejo» del que transcribimos unos versos: «Como mujer, eres fea, /Dulcinea/como oradora eres mala, / Atala!, pues tu voz es de matraca, / Apodaca... por C.M.A.C. De 13 de noviembre de 1913.

⁵⁹ *La Lucha. Periódico de combate. Semanario Católico*, Guadalajara, números de 17, 24 y 31 de octubre, y 7 de noviembre de 1918.

⁶⁰ Existe en el mercado una edición facsimilar de *La Palabra*, periódico fundado y dirigido por Anacleto González Flores, cuyo primer número apareció el 10 de junio de 1917. *La*

Boletín Militar dado lo mucho que nos hemos servido de él: el *Boletín Militar*, «la hoja periódica escrita con sangre, con cieno, con odio...»⁶¹

Diversas consideraciones

Como hemos visto, antes de que los constitucionalistas comenzaran a reformar los nombres de lugares públicos, ya existían grupos más o menos organizados que venían interviniendo en política en el antirreeleccionismo, maderismo, reyismo; grupos de liberales que adujeron la violación a las Leyes de Reforma y sostuvieron la idea del liberalismo político, según la cual las cosas de la religión son asunto privado, dando inicio en esta etapa a la sustitución de nombres de lugares públicos. Ideas y acciones que no entraron en contradicción con los jefes del ejército constitucionalista, o con las ideas del general Diéguez, a quien se considera el líder, el ideólogo, y que se supone encontramos en los decretos firmados por él mismo, o por otros que seguirían sus instrucciones o tendrían su aprobación.⁶² Para explicar sus decisiones de gobierno, suele acudir al Programa y documentos anejos del Partido Liberal de los hermanos Flores Magón (de julio de 1906), del que fue antiguo militante. Si se leen en particular varios decretos del gobierno constitucionalista, pueda encontrarse cierta coherencia con el sentido de las modificaciones en la nomenclatura, queremos decir que se trataba de uno de los frentes de combate. Visto en globo, y para efectos de mencionar un contexto, podemos decir que el estado tuvo en buena medida un gobierno del Partido Liberal Mexicano (PLM); Diéguez aplicó una parte sustantiva de ideas y de leyes que son fácilmente identificables, pongamos por caso, en el Programa del

Palabra, Guadalajara, Sección Diocesana de Educación y Cultura, arquidiócesis de Guadalajara, 2002. El libro, *Anacleto González Flores, La cuestión*. Se le encuentra en Obras de Anacleto González Flores, Guadalajara, Ayuntamiento de Guadalajara, 2005.

⁶¹ González Flores, *La cuestión*, p. 385. A la que llamó también, «hoja periódica pésimamente escrita y que fue el portavoz de las ideas revolucionarias por espacio de algún tiempo», p. 379.

⁶² Se dice que el pensamiento del general Diéguez «actuaba como signo rector del contenido fundamental de las disposiciones, y [Manuel] Aguirre Berlanga, su hombre de confianza, les daba forma». Parres Arias, José, *Estudio de la legislación*, p.3.

citado partido, en donde a su puesta en práctica se da carácter obligatorio, en caso de obtener la victoria.⁶³

El general Diéguez, permítasenos personalizar para abreviar, no esperó a que las reformas se aprobaran en un congreso constituyente, como establecía los documentos citados del PLM, y quizá por eso tuvieron una vida breve. Las Leyes de Reforma que normaban las relaciones Iglesia-Estado, dirán, eran defectuosamente aplicadas, pero sobre todo sobresale el señalamiento al partido «clerical», como llamaban los liberales a los sacerdotes que intervenían en cuestiones sociales y políticas, (aunque se refieren al cabo al cuerpo sacerdotal en su totalidad), de haberse apartado «de su sagrado ministerio» (decreto 73), saliéndose de la esfera religiosa. Por el laicismo, en cambio, el gobierno asumía su deber mantener el equilibrio, «sin hacer distinciones de fe» (decreto 73) y prevenir en consecuencia, y castigar, «las violaciones de ese fundamental principio de Gobierno» (decreto 73).

En los textos del PLM, y en los del constitucionalismo, el clero católico es acusado como levantisco aliado de los peores gobiernos, infractor impenitentes de las leyes, fingido benefactor de los desamparados, y que de varias maneras se había manifestado contrario al movimiento constitucionalista. No resulta pues extraño que haya existido una persecución anticlerical.⁶⁴ Que siempre había pretendido erigirse en un poder político acusan (PLM), cuando en Jalisco estaba fresquísima la experiencia del Partido Católico Nacional, dando pábulo a las acusaciones de la existencia de un clero político, en razón al apoyo prestado al partido ese por parte del clero y del Episcopado, y en razón a la intervención que el presbiterio realizaba dentro y fuera de los templos procurando organizar

⁶³ Supresión de jefes políticos, del servicio militar obligatorio, la obligación de impartir enseñanza laica en todas las escuelas, las escuelas particulares quedaban obligadas a ajustar sus programas a los oficiales, aumento salarial a profesores, etcétera. Se destaca, en sentido contrario, la eliminación de la prensa opositora. El Partido Liberal Mexicano no fue carrancista. Para acercarse a la relación entre Diéguez y el magonismo, Armando Bartra, «Introducción» a Regeneración.

⁶⁴ Véanse el decreto 24 de 4 de septiembre de 1914, expedido por el general Diéguez, donde refrenda la superioridad de la educación laica y, al final, por razones de seguridad pública, prohibió el establecimiento de seminarios conciliares en el estado. Legislación constitucionalista, pp. 34-40.

a los católicos para desarrollar las soluciones católicas a los problemas sociales, en obediencia a una orden papal (León XIII y sucesores). Los puntos de vista estaban en contradicción.

Con el gobierno militar de los constitucionalistas el asunto de la sustitución de nombres se simplificó y aceleró. El gobierno municipal de 1912 dijo quien lo encabezó, Octavio Lobato, estuvo integrado «por liberales sinceros» y que los animaba «el progresista espíritu del partido liberal».⁶⁵ Los constitucionalistas lo nombraron en julio de 1914 su presidente municipal, y aunque su final fue al parecer trágico, por haber seguido en el cargo con los villistas, en sus días siguió las pautas que se le marcaban.⁶⁶ Los siguientes presidentes del Ayuntamiento continuaron una línea liberal, y así, aunque Luis Alatorre apenas pudo ejercer el cargo la mitad del año de 1914, merced a la decisión de cambiar los nombres de dos santos (san Felipe y san Diego), mereció el Ayuntamiento el calificativo de liberal y patriota, y motivó el entusiasmo de otros para solicitarle otra sustitución, el del afamado escritor francés Víctor Hugo por san Francisco; y enseguida Luis Castellanos Tapia (o y Tapia), con un cuerpo edilicio más integrado y asumiendo las funciones que les eran propias, en 1915 participó directamente en las sustituciones de nombres y en las ceremonias solemnes de develación de placas. Las últimas determinaciones en materia de nomenclatura se tomaron con él, en el año de 1915.⁶⁷ Sabemos de cierto que varios de los actores en los cambios eran masones, los munícipes Benítez, Paulino Machorro,

⁶⁵ Lobato, Informe, p. 3. A causa de una controversia con el Poder Ejecutivo estatal, a poco de terminar su periodo los munícipes renunciaron. La persona interesada en saber más de la controversia puede leer de Francisco Barbosa Guzmán, «El Ayuntamiento de Guadalajara de 1912 en pos de la autonomía municipal», *Gaceta Municipal*, H. Ayuntamiento de Guadalajara, enero-marzo de 1993, nueva época, número 2.

⁶⁶ Acerca de su muerte trágica, carta de Miguel Palomar y Vizcarra al arzobispo Orozco y Jiménez de 23 de enero de 1915; y carta al mismo destinatario, del presbítero Daniel Loweree, ambas ya citadas.

⁶⁷ Véase el *Boletín Militar*, de 9 y 16 de julio, 1915. Con datos de Juan López, Guadalajara y sus mandatarios, presidente municipal de 1912, Octavio Lobato; 1913 inició Nazario Coronado y terminó Mauro H. González; 1914, Luis Alatorre, medio año, Octavio Lobato, presidente municipal interino nombrado el 24 de julio de 1914, por el gobierno y comandancia militar; 1915, Wilebaldo F. Romero, Luis Castellanos y Tapia aparece como auxiliar de la presidencia municipal, pp. 471-486.

los presidentes municipales, Luis Alatorre y Octavio Lobato; entre los peticionarios, Félix M. Maldonado, Manuel Bouquet, otros gobernantes, Manuel M. Diéguez y Bernardo Reyes, etcétera, pero no sabemos si su actuación fue consecuencia de acuerdos en las logias, porque sus archivos no están disponibles al historiador.⁶⁸

Conocemos de entre los munícipes apenas una postura disidente, la de Narciso N. Corvera, encargado, precisamente, de la comisión de nomenclatura durante la primera mitad de 1914. Ante la solicitud de Víctor Hugo por san Francisco, planteó varias de las cuestiones en debate. No concuerda con la deducción, según la cual, era una ostentación de ideas liberales acometer la tarea de cambiar los nombres de todas las calles que llevaran nombre de algún santo; el liberalismo, argumentaba, debía tener un campo más amplio y traducirse en tolerancia en cuanto a la libertad de conciencia, de respeto absoluto a las creencias y opiniones ajenas; para él, con ese proceder se conseguía lo contrario: la intransigencia; y el sectarismo de que se hacían sospechosos al sostener una sola tendencia, cuando no habían reparado en nombres de calles de poca significación, como las de Pavo, Moro, Gigantes; que le resultaba injustificado, absurdo, inverosímil, que el Ayuntamiento se haya preocupado por la glorificación de Víctor Hugo y Garibaldi (gente de méritos, sin duda), y nunca por hacer figurar en la nomenclatura a los fundadores de la ciudad, Nuño de Guzmán, Cristóbal de Oñate. Para terminar, propone que si se desea que alguien perdure en la memoria de la gente, era mejor camino dar amplia publicidad a sus méritos, y no exponerlo en la nomenclatura «a los vaivenes de la política»; «a que mañana o pasado, venga la obra de un Ayuntamiento sectario, a destruir lo que quizá también por sectarismo hayamos hecho nosotros».⁶⁹ Como se ve, les dieron un repaso (en el sentido coloquial), y nos permitió a nosotros darlo también (en cuanto a lo que llevamos expuesto).

— o —

Las calles céntricas de Guadalajara fueron la de mayor interés, en tiempos en que la parte antigua representaba la importancia política, religiosa y de servicios,

⁶⁸ La mayor parte de los identificados como masones, los tomamos del libro de don Moisés González Navarro, *Masones y cristeros en Jalisco*.

⁶⁹ Dictamen de 15 de mayo de 1914. AGM. Obras Públicas, expediente, 19.

y apenas comenzaba el éxodo de los ricos hacia colonias de la periferia; con la excepción de las únicas ubicadas al oriente de la calzada Independencia, las nombradas Belisario Domínguez y San Andrés, esta última que habría de convertirse, de Constitucionalistas, en avenida Álvaro Obregón no bien caía asesinado el general un 17 de julio de 1928; la develación de la placa, en su cruce con la calzada Independencia, se hizo el 15 de septiembre siguiente.⁷⁰

Los cambios afectaron a una zona donde vivían las dos terceras partes de la población. La nomenclatura quedó limpia de santos o referencias religiosas.⁷¹ Desde tiempos coloniales buen número de calles tomaron sus nombres de los edificios emblemáticos de entonces, la mayor parte, dedicados a funciones religiosas, templos y conventos, y por tanto, tomaron nombres de santos o templos. Tales los casos de las calles de san Francisco, de Jesús, del Santuario, santa Mónica.⁷² Otros tuvieron orígenes más vinculados a las necesidades de este mundo, como las de Pavo y san Cristóbal (antes Fuerte de san Cristóbal), denominaciones que tomaron de sendas tiendas de abarrotes. Otra excepción la constituyen dos calles sin referencia política o religiosa que fueron afectadas Moro y Pavo, puede que en aplicación de decreto 73, tratándose de un animal y Moro, quizá tenido el nombre como una designación frívola, como las llama el decreto; pero sin duda, de arraigo entre la población.⁷³ (Imagen 5).

Algunos buscaban que las denominaciones en algo reflejaran, que tuvieran algún significado para la historia de la ciudad o del estado. Si bien no se aprobó, no por eso deja de ser interesante de mencionar de nuevo la propuesta de cambio del nombre de la calle de san Francisco por Víctor Hugo, porque se

⁷⁰ La calle 3 del Sector Libertad. Formó parte del programa de las fiestas patrias de ese año. *El Informador* Guadalajara, 14 y 21 de septiembre de 1928.

⁷¹ Los habitantes involucrados vivían en los cuarteles del primero al séptimo, donde según el censo de población de 1910, vivían 79876, mientras Guadalajara era habitada por 119 468. Índice alfabético, p.129. Puede verse el estado de la nomenclatura en 1910 y confrontarse con los nombres reemplazados. Nueva nomenclatura.

⁷² Dávila Garibi lo constató por sí mismo, dice, en numerosas escrituras de compraventa que conoció fuera en ejercicio de su profesión de abogado o con motivo de sus investigaciones históricas, *Memorias tapatías*, p.171.

⁷³ No contamos entre las excepciones la de Cruz Verde, pues dada la escrupulosidad con que se actuó, pudo bastar la primera parte del nombre para justificar su sustitución.

sopesaron los méritos de ambos. Entonces se dijo que los del santo nada significaban para los jaliscienses (ni para los mexicanos), en cambio los de Víctor Hugo, eran dignos de tenerse en cuenta por todo el mundo civilizado. Llama la atención que entre los méritos del propuesto no fuera mencionado el fervido apoyo dado a México con motivo de la intervención francesa, entonces quedaría Hugo más explícitamente vinculado a la historia mexicana, pero al fin y al cabo, subyace el propósito de tener un nombre menos del santoral católico en las calles de la ciudad.⁷⁴

Algunas nuevas denominaciones expresaban más a las claras la historia de la ciudad o del estado, el general Reyes, tapatío de nacimiento,⁷⁵ el arzobispo Pedro Loza, quienes poseían un reconocimiento público; otros, quién sabe, pensemos en los héroes de reciente factura, los generales Maclovio Herrera y Jesús Carranza, caídos ya no en la lucha contra Huerta, sino en la confrontación entre villistas y carrancistas, y que gracias a que optaron por el bando de Carranza, se les honró dando sus nombres a lugares públicos apenas transcurridos unos meses de su muerte, tres y seis meses, respectivamente.⁷⁶ Las personas y movimientos sociales elegidos, nos ponderan las independencias —de 1910 y la Reforma—, el menosprecio del antiguo régimen y concede un alto valor a lo revolucionario y a la fidelidad, a la fidelidad al carrancismo. Lo mismo se dice de la calle 8 de julio, a la que se le abonó luego otro acontecimiento local: ese día, de 1917, se dio por concluida la elaboración de la Constitución del estado (nuestro 5 de febrero). Por contrapartida, la fecha del 8 de julio, convertida en referencia citadina, resultó de lo más controvertida, dando motivo tanto para la celebración como para la rememoración de hechos que dejaron mucho resentimiento hacia el movimiento revolucionario.

⁷⁴ Se trata de documentación citada antes, solicitud fechada el 8 de mayo de 1914 y la negativa del 15 siguiente. AGM. Obras Públicas, 1914, expediente 19.

⁷⁵ Bernardo Reyes nació en Guadalajara en 1850. Ayón Zester, en *Reyes*, proporciona un acercamiento al movimiento que se gestó alrededor del general Reyes.

⁷⁶ El general Herrera combatió contra Porfirio Díaz y Victoriano Huerta: optó por Carranza y no por Francisco Villa; su campo de operaciones fue el norte del país. Murió el 17 de abril de 1915, cerca de Nuevo Laredo, Tamaulipas. El general Jesús, hermano de don Venustiano, murió el 11 de enero de 1915, en una población del estado de Oaxaca.

Ese fue un malhadado día que marcó el inicio de unos años de desventura para la Iglesia. Nos vamos a limitar a mencionar unos pocos ejemplos para ilustrar la perspectiva católica de las cosas. Miguel Palomar y Vizcarra, destacado militante del catolicismo social, narró al arzobispo Orozco y Jiménez (23 de febrero de 1915) pormenores de la jornada que inició el 8 de julio mencionado, consistente en un recuento de agravios para el clero y la feligresía.⁷⁷ Y léase ahora lo que el clero de Guadalajara contó al presidente Venustiano Carranza (abril de 1918): «A partir del 8 de julio, en cuya fecha las fuerzas llamadas ‘constitucionalistas’ entraron a Guadalajara, hasta la fecha en que terminó el periodo llamado ‘preconstitucional’, la arquidiócesis a que pertenecemos, [...] viene sufriendo la más dura persecución».⁷⁸ Era un día, escribió el líder católico González Flores, que la sociedad recordaba «presa de una viva impresión de angustia, de indignación y de sorpresa».⁷⁹ El nuevo nombre sustituyó, además, a uno de los protectores de la ciudad, san Cristóbal.

Casi siempre se trató de un reconocimiento público impuesto, dado que no se pidió la opinión de quienes vivían en la calle en cuestión ni se crearon los mecanismos de consulta, de modo que es fácil pensar en las incomodidades sufridas por los vecinos en tanto desaparecía de sus vidas la denominación anterior. Se puede pensar en una secularización a la fuerza (militar), en un medio de opiniones divididas. Quizá por eso fue que los cambios en la nomenclatura no llegaron a constituir un conflicto social particular. Un solo caso encontramos en donde los propietarios e inquilinos de la calle en disputa fueron escuchados y tomadas sus razones en consideración. Se quería que la muy deseada calle de

⁷⁷ Palomar y Vizcarra cuenta: «El ocho [de julio] amanecía tranquilo, la ciudad en completa calma. A la diez comenzaron a entrar por el poniente y norte de la ciudad, en grupos más o menos numerosos, los carrancistas. Era un número enorme de salvajes y ‘salvajas’ que se apoderaron de la desdichada Guadalajara». Carta de Miguel Palomar y Vizcarra al arzobispo Orozco Y Jiménez, citada antes. Se la encuentra publicada en el *Boletín Eclesiástico*. Órgano oficial de la arquidiócesis de Guadalajara, mayo de 2014, bajo el título «De la toma de Guadalajara el 8 de julio de 1914 y sus consecuencias inmediatas».

⁷⁸ «Memorial del cabildo metropolitano y clero de Guadalajara al C. Presidente de la República Venustiano Carranza; y voto de adhesión y obediencia al ilustrísimo y reverendísimo señor arzobispo doctor y maestro don Francisco Orozco y Jiménez», abril de 1918. *Boletín Eclesiástico*. Órgano oficial de la arquidiócesis de Guadalajara, 2 de junio de 2014, p.8.

⁷⁹ Anacleto González Flores, *La cuestión religiosa en Jalisco*, p.382

san Francisco llevara el nombre del general Bernardo Reyes en un pliego fechado el 25 de febrero de 1913, al que nos referimos antes, y aquéllos se opusieron. Y otro en que la oposición del público fue decisiva. Respecto del primer caso, resultó definitivo el hecho de que se hiciera valer la gran significación comercial que la calle tenía, con negocios cuya ubicación era conocida desde antaño en el país y en el extranjero, y utilizada en la documentación comercial y publicitaria; la mudanza les traería daños comprensibles, por lo que pidieron se negara. Busquen otra que no provoque trastornos al comercio, dijeron a los munícipes, quienes buscaron y encontraron la de Los Placeres, según se vio aquí con anterioridad. Apenas en 1910 quiso la junta encargada de los festejos del Centenario de la Independencia llamarle avenida de los Héroeos, sin éxito.⁸⁰ La calle de san Francisco, finalmente, ya no pudo sostener su denominación, ningún pero valió, cuando en septiembre de 1914, se recordará, tomó el nombre de avenida 16 de septiembre. Algo parecido sucedió con el jardín dedicado al mismo santo; desde enero de 1914 se propuso se le llamase Ramón Corona (como correspondía, se adujo, dada la existencia allí del monumento al general) pero la moción se retiró al cabo;⁸¹ consumado el cambio en el mismo mes y año, san Francisco quedó casi al mismo tiempo, dos veces fuera de la nomenclatura.

Es verdad que se cumplió con la condición de que fueran ya difuntos los homenajeados, pero quizá haya quién objete la precipitación en la toma de

⁸⁰ AGM. Obras Públicas, expediente 11. El escrito de los propietarios e inquilinos, de 4 de marzo de 1913 suscrito entre otros, por Odilón Ávalos, Joaquín Aceves, y otro buen número. En cuanto a negociaciones, Compañía Singer, De la Mora Hermanos, Hotel Cosmopolita, Juan Kaiser, Calpini, La Ciudad de París, La Esmeralda, y otros. Por su escrito nos enteramos de la iniciativa frustrada de la Junta de festejos del Centenario de la Independencia. La resolución negativa es de 28 de marzo de 1913. Libro de actas de cabildo, sesión del once de marzo de 1913, ff. 189-190, 260. AGM. Acerca de los vecinos puede leerse «La calle de san Francisco», ver especialmente a partir de la p. 159, en Cornejo Franco, Obras completas.

⁸¹ La iniciativa fue de una comisión especial formada por los munícipes Aurelio Ortega y Alfonso Emparán, junto con otras que tendían a homenajear al general Corona. La parte correspondiente a la sustitución de san Francisco fue reiterada a petición del presidente municipal Luis Alatorre y del munícipe Agustín Garibay. AGM. Sesión del 20 de enero de 1914. Libro de actas de sesiones de cabildo, ff. 210-211.

decisiones; en la documentación leída al menos uno de los municipales, nuestro antes citado Jesús Uribe, planteó la cuestión a fines de 1912. En una fuerte admonición señaló que era hasta inmoral dedicar monumentos, calles o jardines a personas vivas, porque no habían sido juzgadas por la historia, y muchas de ellas habían caído de la gracia del pueblo. Planteaba de alguna manera que el paso del tiempo fuera el tamiz, el que pusiera a cada uno en el lugar que le correspondía.⁸² La presteza con que se consagró a ciertos personajes particulares de nuestra historia, los ponía en riesgo de caer de la gracia del pueblo, al no disponer aún del juicio de la historia.

Es difícil dar a la ciudad una nomenclatura irreductible, de perfecta coherencia ideológica, a menos que se trate de una numérica (que no expresa ideas de partidos). Hacemos notar que el gobierno constitucionalista que con tanto afán y espíritu revolucionario introdujo los cambios de que se habló, permitió al Ayuntamiento que hiciera o intentara hacer una limpia general nominal con el sistema de los números, en demérito de sus propios intereses. El intento de los números en la parte céntrica de la ciudad resultó fallido. La experiencia tapatía parece enderezarse por la predilección de los nombres en las calles. Al cabo, comenzaron a presentarse las evidencias: en sesión del Ayuntamiento de 20 de julio de 1920 se aprobó que la nomenclatura numérica no fuera obligatoria, quedando el público en libertad de seguir usando la anterior, la que designa las calles por nombres.⁸³ Este fue sólo el principio de una serie de acuerdos que nosotros aquí abandonamos, por razones que dijimos arriba (desborda nuestras intenciones).⁸⁴

⁸² Yendo a lo práctico, Jesús Uribe propuso la sustitución de la calzada Porfirio Díaz (norte y sur) por de la Independencia (norte y sur), bajo el argumento de que la persona vivía; y con ocasión de la cercana, dice, inauguración del monumento a la Independencia erigido en esa calzada. Moción presentada en 17 de diciembre de 1912, si bien resuelta en el seno del Ayuntamiento del año siguiente, el 10 de enero, día que se presentó a los regidores, quienes la aprobaron AGM. Obras Públicas, 1913, expediente 4. Libro de actas de 1913, f. 78.

⁸³ La moción fue del munícipe Lamadrid, presentada y aprobada por unanimidad el 20 de julio de 1920. Libro de actas de sesiones de 1920, f. 318. *El Informador*, 22 de julio de 1920.

⁸⁴ Irma B. García Rojas hace un estudio de «El Plano general de la ciudad de Guadalajara con la nueva nomenclatura de 1916» en «Divisiones de Guadalajara. Un antecedente

Al fin, con el transcurso de varios años, sordamente, la población impuso su voluntad, haciéndole el vacío a la numérica, es decir, no utilizándola;⁸⁵ siguiendo como antes, según la costumbre y la tradición; y provocando el regreso de los nombres a la mayoría de las calles que modificó el gobierno constitucionalista, como fácilmente se puede constatar caminando por el centro de la ciudad: Santa Mónica, San Felipe, Moro, Pavo, De Jesús, Cruz Verde. Pero bueno, después de todo, el retorno a las denominaciones nominales hizo posible que algunos de nuestros principales personajes hayan llegado a tener *su* calle, Diéguez, Aguirre Berlanga, Luis Castellanos y Tapia, el ingeniero Villaseñor, constatable con la consulta de alguna reciente edición de la Guía Roji; y aunque por rumbo distinto, la volvieron a tener san Diego, san Francisco, sor Juana Inés de la Cruz, Bernardo Reyes, Porfirio Díaz...

Es este afán de los intereses de grupos que quieren proyectar sobre la ciudad la evidencia de sus triunfos, y que se perpetúen mediante su presencia en la cotidianidad pública; y que, correlativamente, antiguas referencias desaparezcan de la memoria urbana.⁸⁶ Y mírese que las ambiciones de los constitucionalistas eran tantas que querían abarcar a la totalidad del estado. En el mismo año de 1915, el de la aprobación en el Ayuntamiento de Guadalajara del sistema numérico para la ciudad, en el palacio del gobernador se redactaba un decreto de amplios alcances, el cual tenía por fundamento nuestro conocido decreto 73, cuyas determinaciones vendrían a completar la labor del Ayuntamiento de la capital del estado. Tomamos con tiento el documento al que nos referimos, pero también considérese que llegó al archivo estatal, por lo que suponemos provino de las oficinas del gobernador.

colonial y dos planos del siglo XX.» *Geocalli. Cuadernos de Geografía. Cartografía Histórica*. Guadalajara, año 10, No. 19, marzo de 2009.

⁸⁵ La columna de *El Informador* «Comentarios del día», sin firma, afirma «Resueltamente el público rechaza la nomenclatura numérica que no usa para nada», porque no le sirve. De 8 de septiembre de 1923. Con comentarios semejantes la misma columna en la edición del 15 de diciembre siguiente.

⁸⁶ Resultan de mucha utilidad los análisis que hace Lian Karp, *Cultura popular/cultura urbana*. (El caso de los nombres de las calles de Hermosillo), Hermosillo, El Colegio de Sonora, 1987.

Lo que se intentaba —por fin sea dicho— era dejar al estado sin referencia religiosa en los nombres de los sitios habitados. Entonces, ciudades, pueblos, villas, congregaciones y demás, si tenían por nombre uno de los que prohibía el decreto 73 de 17 de julio de 1915, debía cambiarse prontamente, en veinte días; lo que hipotéticamente sería posible dada la ausencia del Poder Legislativo quien tenía constitucionalmente esa atribución. El fundamento se hacía radicar en el hecho de que resultaba más grave, por ser su trascendencia mayor, cuando se señalaban con nombre religioso los lugares habitados. El texto del decreto señala en pormenor cómo proceder, pero no entramos en ello, porque al fin, en borrador quedó. Pero muestra las intenciones.⁸⁷ En fin, puestos en el punto de observación que es el presente, constatamos que algo quedó y algo cambió. Pero lo más probable, es que ante tanta agitación y trastorno, entre ellos las novedades introducidas en la nomenclatura, la gente de aquellos días, cuando escuchó las palabras del gobernador en su informe de mayo de 1917: «Hoy que el estado de libre y soberano de Jalisco vuelve afortunadamente al orden constitucional...»⁸⁸ haya soltado un largo suspiro.

Fuentes de información

Archivos

Archivo General Municipal de Guadalajara.

Archivo Histórico de Jalisco.

Hemerografía

Boletín Eclesiástico. Órgano oficial de la arquidiócesis de Guadalajara.

Boletín Militar.

⁸⁷ Borrador de decreto, al parecer de 1915, del gobernador Aguirre Berlanga, en donde se expone que es una ampliación del decreto 73 de 17 de julio de 1915. Archivo Histórico del estado de Jalisco. Gobernación. Legislación, clasificación G-10 [1915].

⁸⁸ Memoria leída por el Ejecutivo del estado Tomás López Linares, el 23 de mayo de 1917, ante el Congreso. Urzúa, Aída y Gilberto Hernández, Jalisco, testimonio de sus gobernantes, t. III, p.111.

El Correo de Jalisco.

El Diario de Occidente.

El Estado de Jalisco.

El Guerrillero.

El Informador.

El Piquín.

El Regional.

La Gaceta de Guadalajara.

La Lucha.

La Palabra.

Bibliografía

Aguirre, A. (1985). *Mis memorias de campaña*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana.

Ayón Zester, F. (1980). *Reyes y el reyismo*. Guadalajara: Editorial Font.

Bartra, A. (prólogo, selección y notas). (1972). «Introducción» a *Regeneración. 1900-1918*. México: HADISE.

Benítez, J. R. (s/a). *Como me lo contaron te lo cuento. Por la calle de Juárez*. Guadalajara: Ediciones del Banco Industrial de Jalisco,

Cabrera, L. (1915). *La cuestión religiosa en México*. Nueva York: Las Novedades.

Cornejo Franco, J. (1979). *Obras completas*, tomo I. Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco, Departamento de Bellas Artes.

Dávila Garibi, I. (2005). *Memorias tapatías*. Guadalajara: Cámara Nacional de Comercio de Guadalajara, (3ª. Edición. La primera es de 1920).

Farías, I. (1963). *Casos y cosas de mis tiempos. Artículos costumbristas sobre Guadalajara*. Guadalajara: ed. Pedro Rodríguez Lomelí.

González Flores, A. (1920). *La cuestión religiosa en Jalisco. (Breve estudio filosófico-histórico de la persecución de los católicos en Jalisco)*, La edición primera que se cita, tiene por compañía el libro de Regis Planchet, *La cuestión religiosa en*

- México. Guadalajara: editores Miguel Gómez Loza, Jorge Padilla y Lorenzo Reynoso.
- González Navarro, M. (2000). *Masones y cristeros en Jalisco*. México: El Colegio de México Col. Jornadas 131.
- González, M. H. (1914). *Informe acerca del estado de la administración municipal de Guadalajara en el año de 1913*. Guadalajara: Imprenta de Cabrera.
- Índice alfabético de los lugares habitados del estado de Jalisco, con expresión de la categoría de cada uno, municipio y cantón al que pertenecen y número de habitantes de uno y otro sexo, que existían el 27 de octubre de 1910*. (1912). Guadalajara: Tip. De la Escuela de Artes y Oficios del estado.
- Legislación Constitucionalista del estado de Jalisco*, primer libro, Guadalajara, Edición oficial, 1915.
- Lobato, O. (1913). *Informe acerca del estado de la administración municipal de Guadalajara en el año de 1912*. Guadalajara: Talleres de Imprenta de José Cabrera Test.
- López, J. (1988). *Guadalajara y sus mandatarios de 1532 a 1986*. Guadalajara: Unidad Editorial del gobierno del Estado de Jalisco.
- Nueva nomenclatura de la ciudad de Guadalajara, con relación a la antigua. Homenaje al Centenario de la Independencia*. (1910). Ayuntamiento de Guadalajara: septiembre.
- Parres Arias, J. (1969). *Estudio de la legislación constitucionalista de Jalisco y sus decretos constitutivos, 1914-1915*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara. Instituto Jalisciense de Antropología e Historia.
- Pérez Verdía, L. (1989). *Historia particular del estado de Jalisco*, t. III. Guadalajara: Tip. de la Escuela de Artes y Oficios del estado, 1911. Col. Facsimilar, Editorial Universidad de Guadalajara.
- Preciado, E. S. (1930). *Prontuario de la nomenclatura de Guadalajara, Jalisco, México*. Guadalajara: Escuela Tip. Italiana, cuarta edición.
- *Prontuario de la nomenclatura. Undécimo directorio de la nomenclatura de Guadalajara*, sin más datos por el estado ruinoso de la edición consultada.
- Rendón García, L.(Coordinación general) (1989-1922). *Capítulos de historia de la ciudad de Guadalajara*, tomo II. Guadalajara: Ayuntamiento de Guadalajara.

Rivera, L. M. (1937-1938). «Reseña histórica del origen y cambios que han tenido en sus nombres las calles de la ciudad de Guadalajara, Jal.», en *Directorio General del Estado de Jalisco*. Guadalajara: Ricardo Delgado editor.

Santoscoy, A. (1986). *Obras Completas*. Guadalajara: Uned, t. II.

Urzúa, A. y Hernández, G. (investigación, compilación y notas), (1988). *Jalisco, testimonio de sus gobernantes, 1912-1939*, tomo III. Guadalajara: Unidad Editorial del Gobierno del Estado de Jalisco.

Zuno, J. G. (1984). *Historia de la revolución en el Estado de Jalisco*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana.



Imagen 1: Placa que en su día fue develada en la calle Garibaldi, cruceamiento con Pedro Loza. Gabino Barreda.



Imagen 2: Placa develada entre las avenidas Madero y Colón.

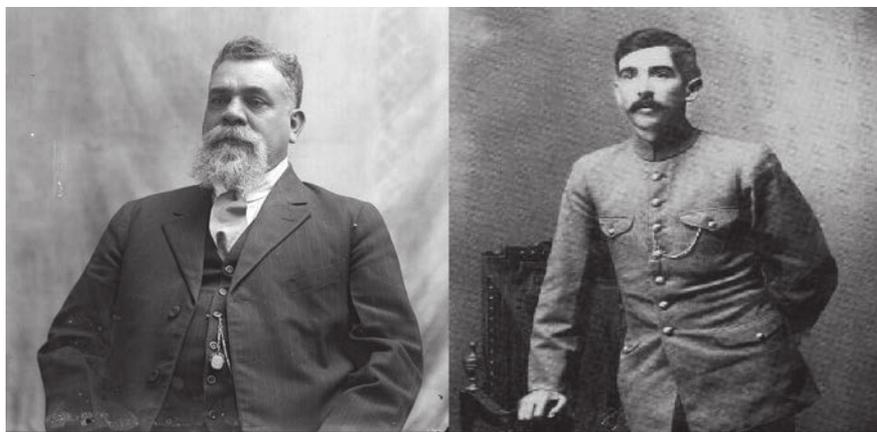


Imagen 3: Generales Jesús Carranza y Maclovio Herrera.

CAPÍTULO 7. AGUSTÍN YAÑEZ EN LAS TRINCHERAS DE LA RESISTENCIA CATÓLICA TAPATÍA, 1922-1927

Tomás de Híjar Ornelas

Al tiempo de concluir los estudios del bachillerato (¿en el Seminario Conciliar de Guadalajara?), el tapatío Agustín Yáñez (1904-1980), dedicó un lustro de su vida a colaborar de forma plena e intensa a las filas de la resistencia católica, capitaneada en esta ciudad por Anacleto González Flores. El 4 de junio de 1922, a la edad de 18 años y asociado con el presbítero Antonio Figueroa, fundó, en calidad de coeditor propietario, el semanario católico *El Cruzado*, «dedicado especialmente a las clases laborantes». Su incursión en ese medio —del que llegaron a tirarse nueve mil ejemplares, distribuidos dentro y fuera de Jalisco—, fue además de palestra para sus pinitos literarios del escritor un capítulo incómodo en su vida, del que tomó absoluta distancia al convertirse en figura pública. Muchos años después, no existiendo ya malquerientes a su activismo católico germinal, este apunte rescata aspectos poco o nada conocidos de una etapa iniciática, tan crucial como ignorada, del preclaro narrador.

La juventud tiene derecho a equivocarse impunemente
José Ortega y Gasset

Introducción

Al tiempo de promulgarse la Constitución Mexicana de 1917 las relaciones ya malas entre la Iglesia y el rampante carrancismo se agravaron. Empero, si no se recrudecieron en los siguientes cuatro años eso se debió a la falta de una ley reglamentaria del artículo 130, versión endurecida de las Leyes de Reforma injertada en el ordenamiento supremo sin discutirla ni votarla gracias al protagonismo que se adjudicó sin nadie que se lo impidiera, el diputado jacobino Francisco J. Múgica, cabeza de un pequeño grupo de liberales radicales el Constituyente de Querétaro encomendó redactar el dictamen y exposición de motivos de las disposiciones que debían regular ese tema.¹

Rotas las expectativas de los obispos, del clero y de los adalides católicos mexicanos —entre ellos Anacleto González Flores—, respecto a la derogación de leyes contrarias al principio de libertad religiosa en una sociedad abrumadoramente católica, la no aplicación de las mismas terminó siendo el último filamento de esperanza, como había pasado en los últimos lustros del siglo XIX y primeros del XX.

El impasse lo cortó de forma sinuosa el Presidente Álvaro Obregón, que no deslindó a su gobierno del atentado dinamitero contra la imagen del Tepeyac, el 14 de noviembre de 1921. En enero de 1923, la expulsión del representante del Papa Pío XI ante los obispos y el pueblo de México, el Delegado Apostólico Ernesto Filippi,² fue otra vuelta de tuerca al drama de consecuencias impredecibles que no mucho después, rebasando los cálculos más pesimistas, pasará a convertirse en la mayor sangría humana sufrida por motivos bélicos en esta parte del mundo.³

De las entretelas de este descalabro da cuenta Agustín Yáñez, a la sazón, reiteramos, cofundador y coeditor de *El Cruzado*. No siendo esta vez posible

¹ Olivia Gall, «Un solo visado en el planeta para León Trotsky», en Pablo Ynakelevich (Coord.), *México, país refugio. La experiencia de los exilios en el siglo XX*, México, CONACULTA – P y V, 2002, p. 72.

² José Gutiérrez Casillas, *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa, 1984, pp. 432ss.

³ Unos 250 mil muertos en un país que no alcanzaba los 20 millones de habitantes. Cf. José Miguel Romero de Solís, *El aguijón del Espíritu: historia contemporánea de la Iglesia en México, 1892-1992*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, p. 373.

analizar el contenido de sus artículos, nos centraremos en engazar las acciones del incipiente escritor con las emprendidas y animadas por Anacleto González Flores, con el que Yáñez compartió algo más que afinidades.

Traspongamos, pues, la raya que Yáñez pintó a partir de 1927 entre su breve y ardorosa militancia católica juvenil, de su larga andadura como colaborador del régimen político que tanto repudió en sus mocedades.⁴

1. El conflicto religioso en México

Se remonta al ascenso al trono de España de Carlos III de Borbón (1759), monarca que implementó en sus estados una política regalista cuya determinación más tajante consistió en extrañar de sus dominios a casi seis mil jesuitas en 1767.⁵ Esa etapa, llamémosla de sojuzgamiento legal, concluye con la decisión unilateral del gobierno juarista de quitar al Estado mexicano, en 1861, su carácter confesional. Otro momento inicia al tiempo que sin la necesidad de tener el beneplácito del gobierno se multiplican las diócesis mexicanas, a partir de 1863, y concluye con la derogación de las Leyes de Reforma, en 1992.

El hilo conductor de esa larga temporalidad es el proceso de secularización de una sociedad de cuño sacro a cargo de gestores sociales plenamente convencidos de que la catolicidad hispanoamericana era responsable de taras sociales tan dañinas que debían ser arrancadas a cualquier precio. En atención a ello la militancia liberal, en buena parte afiliada a las logias masónicas, optó por gobernar a base de decretos en orden a confinar la experiencia religiosa al fuero interno y a la intimidad de la vida privada y de encajonar los actos piadosos al santuario del hogar y al interior de los templos.⁶

⁴ Los textos que compuso Yáñez para el periódico *El Cruzado* que sirvió de cantera a este artículo, aquí analizados, todos, salvo uno, los firmó con seudónimo, pero incluso éstos y los que dejó anónimos sabemos que son suyos gracias a una señal que él puso a diversos artículos de la colección empastada del periódico que sirvió de cantera a este artículo.

⁵ Víctor Manuel Arbeloa, *Clericalismo y anticlericalismo en España (1767-1930)*. Una introducción, Madrid, Ediciones Encuentro, 2009, p. 22.

⁶ Sergio de la Peña, *La formación del capitalismo en México*, México, Siglo Veintiuno Editores, p. 130.

Ya metidos en la arena de la exclusión, diversos decretos del Ejecutivo declararon ilegal la emisión de votos sagrados, privaron a la Iglesia de la capacidad jurídica para poseer y administrar bienes raíces, de tener jurisdicción sobre los cementerios y de llevar el registro del estado civil de las personas; declararon que el matrimonio era un contrato civil y prohibieron las actividades religiosas fuera de los templos no menos que la participación de los eclesiásticos en la educación superior. Lo coronaron todo dando apoyo estatal al proselitismo religioso no católico.⁷

Tales medidas provocaron como reacción un conflicto que entre 1857 y 67 se ocupará en restar fuerzas y pulverizar recursos en una pugna particularmente calamitosa e infecunda, como es propio de toda guerra civil.

Durante la segunda fase de este conflicto se impuso la hegemonía de la ley civil sobre las asociaciones religiosas, derivando de ello una era de negociaciones tras bambalinas en las que sin mengua del imperio de la norma el Estado no exigirá la aplicación a rajatabla de la ley siempre y cuando la Iglesia acepte la supremacía de la autoridad civil en la vida social.

La distancia entre el derecho y el hecho inauguró una relación que podía ser muy tolerante o demasiado intransigente, si bien, a la postre terminó prevaleciendo el pragmatismo político, implementado durante la dilatada gestión de Porfirio Díaz, masón de rito escocés que defendía la completa separación entre el Estado y la Iglesia pero no veía necesario declarar a esta la guerra.⁸

Un efecto indirecto de esa estrategia fue el surgimiento del catolicismo social, cuya intensa participación en el campo político alcanzó su clímax durante la breve racha democrática del siglo xx (entre 1911 y 13), pero, paradójicamente, esto mismo le dejó en la mira de adversarios sañudos que entre 1914 y 40 le declararon la guerra al catolicismo social, siendo su fase más intensa la que detonó Plutarco Elías Calles al adicionar en 1926 el Código Penal Federal con un capítulo de delitos en materia de culto público y disciplina.

⁷ Cf. Moisés González Navarro, *Benito Juárez*, Vol. 2, México, El Colegio de México, 2006, p. 366.

⁸ José Luis Navarro Burciaga, «Catarino Garza, periodista opositor a Porfirio Díaz en Tamaulipas», en Jane-Dale Lloyd (Coord.), *Porfirio Díaz frente al descontento popular regional (1891-1893) Antología documental*, México, Universidad Iberoamericana, 1986, p. 92.

La reacción de protesta del episcopado mexicano ante tal medida consistió en suspender el culto público en los templos el día en que entrara en vigor esa norma, episodio que acota las fronteras de este artículo que no puede extenderse ni siquiera un poco al capítulo en el que el Ejército Mexicano, bajo el ardid de la guerra cristera, ejerció violencia contra la población civil indefensa.⁹

Los mecanismos implementados para sostener el frágil equilibrio de fuerzas en una nación en la que importará menos la responsabilidad moral de los actores sociales como el clima irritante que les permite erigirse como gestores supremos de vidas y destinos en un distrito, comarca o territorio, versa la novela *Pedro Páramo* (1955).

2. Anacleto González Flores visto por Yáñez

Ningún lugar de la república mexicana tuvo un dique de resistencia católica tan fuerte al anticlericalismo gobiernista como la capital de Jalisco entre 1914 y 27, y ningún líder laico en esa tesitura aglutinó tanto los conculcados sentimientos religiosos de la población como Anacleto González Flores (1888-1927), cuyo influjo no sólo despertó el entusiasmo de muchos jóvenes para sumarse a su causa, sino que además dejó entre ellos una huella indeleble según echa uno de ver en los copiosos testimonios de quienes pasaron a letras de molde su admiración por tan luminoso tribuno.¹⁰

⁹ Se calcula que en un país de menos de 20 millones de habitantes, este conflicto costó, en tres años, unas 250 mil vidas. Cf. Edgar Danés Rojas, *Noticias del Edén: la Iglesia católica y la Constitución mexicana*, México, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2008, p. 82.

¹⁰ «En la juventud, Anacleto González Flores despertó mi vocación social y me llevó al Círculo *León XIII*, en donde nos encontraría (1916) la A.C.J.M.», recuerda Efraín González Luna en sus «Apuntes inéditos», en *Ábside*, año XXIX, N° 3, (julio-septiembre de 1965). Él mismo compuso el primer gran esbozo biográfico de Anacleto, en 1930, en el prólogo de la obra *El Plebiscito de los Mártires*, selección de artículos ya publicados de González Flores (Guadalajara, s.e., 1930, pp. 5-16). Lo mismo hicieron otros destacados líderes juveniles, colaboradores y discípulos suyos, como Heriberto Navarrete, S.J., *Por Dios y por la patria*, México, Colección México Heroico, Editorial Jus, 1964, pp. 124ss. Véase también: José Luis Martínez, *Vida y obra de Agustín Yáñez*, México, CONACULTA,

Encabeza esa lista Antonio Gómez Robledo, jurista, filósofo y diplomático de altísimo rango, al que salvó la vida el mismo día en que Anacleto fue ajusticiado, gracias a la oportuna intervención de su tío y padrino de bautismo Juan de Dios Robledo, en ese momento senador por Jalisco.¹¹ En 1937 Gómez Robledo, bajo el seudónimo Demetrio Loza, publicó la estupenda biografía *Anacleto González Flores, el Maestro*,¹² gracias a la cual, creemos, Agustín Yáñez cobró ánimo insertar en 1941, a modo de epílogo de su libro *Genio y figuras de Guadalajara*, compuesto diez años antes y dedicado al ya fallecido Enrique Díaz de León. Lo que allí escribe de González Flores no tiene desperdicio:

Ojos de Fe, oídos de Esperanza, lengua de Caridad, carrera de Fortaleza, quehacer de Justicia, vida de Templanza, matrimonio de Prudencia y Paciencia. Este hombre de cabeza magnífica –melena de bravo León, cara redibujada, espaciosa frente que se apoya en las cornisas de las cejas, boca de volcán– este hombre cargado de espaldas, erguido cuando habla y en momentos solemnes, jovial en compañía, ensimismado cuando a solas va por la calle como atlante meditabundo, vestido con decorosa humildad, amigo de zambras honestas, dueño de unos cuantos libros eternos y de una guitarra, esplendente de limpieza el moreno cutis, acentuado el aire de bohemio romántico, que sabe conjurar cierta invariable dulzura de las pupilas con miradas de fuego –penetrantes–, y melancolías de ensueño; este hombre que por modo tan natural esgrime los dichos de los pueblos y las sentencias más insignes, engarza palabras del arroyo y vocablos de belleza coruscante, el gesto sencillo y el ademan prócer, la carcajada plebeya y las más finas sonrisas, las canciones del campo, las melodías maestras y los himnos sagrados, porque han sabido todas las miserias, ha padecido flaquezas y cárceles, ha intimidado –en soberano abandono–, con genios y libros excelsos hasta hacerlos carne de su carne y sangre de su sentimiento: este hombre esencial, de voluntad sobrehumana, de pensamiento clásico,

¹¹ Juan José Doñán, «Antonio Gómez Robledo: la pasión de un intelectual católico», en *Vuelta*, Vol. 18, No. 216, (30 de noviembre de 1994), pp. 84 ss.

¹² Guadalajara, Editorial Xalisco, 174 pp.

de atracción arrolladora; este hombre bueno, que no cura de los soberbios grandes el estado, ha muerto: lo asesinaron pretorianamente.

Venido de pobre nacimiento con grandes trabajos, tuvo entre sus manos de orador —e iluminado—, el alma de la ciudad, como una masa dócil; sopló en ella conjuros de montaña y de mar, la puso en pie, la llevó de aquí para allá, la hizo llorar de rabias y devociones, la vistió de luto, la hizo conspirar y tomar el rifle, y a esto fue traído por voces misteriosas, pues de condición era manso y humilde.

Sábado 2 de abril de 1927, Guadalajara —en hombros—, tinta en sangre y estremecida, lo lleva a enterrar y aun los enemigos del caído se han conturbado y vienen a infundirle nueva vida, esta vida nueva de mitificación que jamás concluirá.

Ungido maestro, sigue siendo el *maistro* Anacleto (re-llamado) el *maistro* Cleto González Flores, ya por siempre albañil-arquitecto de la ciudad: recio y abundoso de palabras, acciones y facciones; categórico en los pómulos, el mentón y las resoluciones: grave, sereno en la actitud; varón. Su tránsito a la Vida de omnipotencia es la última crisis mayor en la biografía de Guadalajara, plañidera y vestal del Justo.¹³

3. La participación del joven Yáñez en la resistencia católica

Se sabe poco, aunque ahora venimos a enterarnos que fue audaz y frenética entre 1922 y 27 y luego de picada, en una especie de ‘muerte natural’ para quien pasó de ser estudiante de leyes y director del importante periódico confesional *La Época*, convertirse en abogado y Secretario de Educación de Nayarit en 1930.

Yáñez, al igual que Gómez Robledo, estuvo a punto de sufrir la suerte de González Flores, Luis Padilla Gómez y los hermanos Jorge y Ramón Vargas González, pasados por las armas sin mediar juicio alguno y hasta con el visto

¹³ Agustín Yáñez, *Genio y figuras de Guadalajara*, México, bajo el signo de Ábside, 1941, pp. 63-64.

bueno del Presidente de la República, Plutarco Elías Calles, por voluntad del Jefe de Operaciones Militares en Jalisco, general Jesús María Ferreira,¹⁴ quien tuvo en sus manos a tales víctimas luego de un arresto ilegal y posible gracias a la acción coordinada del Ejército y el Ayuntamiento de Guadalajara a través de su Servicio Secreto, a cargo en ese momento de Atanasio Jarero, quien al lado del milite inauguró con tal lance una breve y sangrienta racha de extorsión y terror entre los católicos pudientes de la ciudad, siendo suficiente una sospecha o una denuncia para que a una víctima en ciernes se le obligara a pagar un copioso rescate.¹⁵

Fue en esta coyuntura en la que Yáñez se separó de forma tajante de su activismo católico, dedicándose a concluir su carrera como abogado por la Escuela Libre de Jurisprudencia y de inmediato adherirse al equipo del Gobernador Luis Castillo Ledón, en calidad de Secretario de Educación en Nayarit, al tiempo que dirigía la publicación tapatía *Bandera de Provincias*.

Su opción por el camino de las letras, el magisterio y el servicio público, lo que en lo sucesivo Yáñez enseñe y escriba será aconfesional y totalmente ajeno al espíritu que alentó el arranque de su andadura como escritor público. Atento a ello, el mismo año de su muerte, el académico estadounidense Roderic Ai Camp se plantea lo siguiente:

Una biografía de Yáñez deberá tener en cuenta las implicaciones psicológicas del acendrado catolicismo de Yáñez en su juventud. Algunos observadores creen que puede haber tenido sentimientos de culpa por su rechazo de su

¹⁴ Ángel Moreno Ochoa, describe a Ferreira en el patio de la Presidencia Municipal, ante los cadáveres de sus víctimas, pedir a gritos la vida de Agustín Yáñez (Semblanzas revolucionarias, Guadalajara, s.e., 1965, pp. 39-45). Véase, también, a Miguel Palomar y Vizcarra, *El caso ejemplar mexicano*, México, Editorial Jus, 1966, p. 179.

¹⁵ Francisco Alcalá Barba, *La fuerza de la palabra de Anacleto González Flores*, Tepatitlán, Consejo de Cronistas de la Ciudad de Tepatitlán, 2008, p. 63; Tiberio Ma. Munari, *Derramaron su sangre por Cristo*, Guadalajara, Ediciones Xaverianas, 1995, p. 44. También Moisés González Navarro, *Cristeros y agraristas en Jalisco*, México, El Colegio de México, 2003, p. 83 y Jesús Negrete Naranjo, *Guerrilla cristera en el sur de Jalisco y volcán de Colima*, Guadalajara, Secretaría de Cultura del Gobierno de Jalisco, 2005, p. 54.

origen católico conservador en favor de la postura liberal, anticatólica, de su madurez, decisión que inicialmente tal vez se debió a razones de oportunismo político más que a razones filosóficas.¹⁶

No parece justo que quien se ostenta como especialista en temas mexicanos califique la conducta ulterior de Yáñez como «anticatólica»; pues ni apostató de su fe ni cortó sus relaciones con los eclesiásticos;¹⁷ y lo que Ai Camp llama «oportunismo político» no toma en cuenta la trayectoria de altísimo rango que en ese ámbito tuvo, don Agustín no medró, antes bien, tuvo un desempeño transparente y probó en los diversos puestos públicos que desempeñó.

Lo que no puede uno negar es que apelando a diversos y radicales mecanismos, sí procuró él esconder bajo llave su fase de entusiasta escritor católico,¹⁸ al grado de destruir impresos que en su tiempo él mismo anunció con bombo y platillo, y que pese a esto hizo dos excepciones: la publicación

¹⁶ Cf. Roderic Ai Camp, «Un intelectual en la política mexicana: Agustín Yáñez», en *Relaciones*, No. 2, El Colegio de Michoacán, Verano de 1981, p. 156. Tal vez lo de anticatólico no sea de la cosecha de Roderic Ai Camp sino de sus informantes, que él enlista así: Guillermo García Oropeza (entrevistado en Guadalajara el 10.07.1980); Arturo Rivas Sáinz (entrevistado en Guadalajara el 29.07.1980); y Ernesto Flores (entrevistado en Guadalajara el 14.07.1980). También, en una carta suscrita por Emmanuel Palacios (México, septiembre de 1980).

¹⁷ Nunca interrumpió su trato con ellos, por ejemplo, con Javier Gómez Robledo, S.J., Alfonso y Gabriel Méndez Plancarte y Octaviano Valdés (Cf. Herón Pérez Martínez, «Alfonso Méndez Plancarte, artífice del humanismo mexicano», en Bárbara Skinfill Nogal y Alberto Carrillo Cázares (Coord.), *Estudios Mexicanos VIII*, México, El Colegio de Michoacán, 1999, p. 300). Su relación con el presbítero Luis Sánchez Araiza, siendo Yáñez Gobernador de Jalisco, fue muy cercana y él nuca la negó (Cf. Agustín Yáñez, *Imágenes y evocaciones*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, 2003, p. 57). Su amistad muy fecunda con su primo Ignacio Íñiguez Delgadillo (1884-1881) sólo fue interrumpida por la muerte (Luis Sandoval Godoy, *Al filo de Yáñez*, Guadalajara, edición del autor, 2004). Al que esto escribe supo de labios del presbítero Juan Fajardo Pérez, párroco del Santuario de Guadalupe de Guadalajara al tiempo de la muerte de Yáñez, que una vez al año, ya cercana la fiesta guadalupana, éste solicitaba se le permitiera estar a solas, ya cerrado el templo, ante la venerada imagen.

¹⁸ Antonio Marquet, *Archipiélago dorado: el despegue creador en la obra narrativa de Agustín Yáñez*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997, p. 391.

de la ya trascrita viñeta del *Maestro Cleto*; y la redacción en 1945, inmediatamente después de la novela *Al filo del agua* de la que lleva el título de *Las vueltas del tiempo*, que hará parte del ciclo de la primera mencionada y de las que vengan luego: *La creación*, *Ojerosa y pintada* y *Las tierras flacas*.¹⁹ Aunque no la publicó sino hasta 1973, su trama bien puede leerse como la exposición de los motivos de su autor para tomar distanciarse de la postura confesional que con tanta pasión abrazó al comienzo de su carrera literaria.

Reflexionando un poco al respecto, Juan José Doñán considera que

En 1929, el flamante abogado Agustín Yáñez, con veinticinco años cumplidos, comienza a tomar distancia de las ideas políticas y literarias que alimentaron su adolescencia y primera juventud; sus escritos no tienen ya a la Eucaristía y el amor divino como «fuente primordial de inspiración». Se halla en vísperas también de su primer cargo gubernamental: director de Educación Pública de Nayarit.

Era obvio que en la carrera política que iniciaba —y que lo habría de llevar a la gobernatura de Jalisco y a la Secretaría de Educación Pública, entre otros relevantes cargos públicos— su pasado reciente de escritor católico, de acejotaemero y de opositor abierto a los revolucionarios y al ideario y el rollo de la Revolución mexicana, no lo favorecía. *Malgré tout*, su obra maestra (*Al filo del agua*), que llegaría años más tarde, debe más a esa «íntima tristeza reaccionaria» de que habla el poeta que a su nueva vocación de revolucionario institucional.²⁰

¹⁹ En palabras del presbítero José Rosario Ramírez Mercado, que lo escuchó e Yáñez, la novela que consideraba como la mejor y más lograda de sus obras fue, precisamente, *Las vueltas del tiempo*.

²⁰ Cf. Juan José Doñán, *Dos intelectuales*. Muchos años, este autor delibera, en «Medio siglo de *Al filo del agua*», publicado en *La Jornada Semanal*, (11.01.1998), lo que ya había mencionado en «Agustín Yáñez El Desconocido», en *El Ángel de Reforma*, No. 58, México (enero de 1995), pp. 16 y 17, y que más tarde retomará en «Agustín Yáñez y su obra maestra», en *Luvina*, No. 35, verano del 2004, p. 11.

Celia del Palacio, por su parte, se ha detenido un poco en la participación de Yáñez en los periódicos católicos *El Obrero*,²¹ *El Tiempo*,²² *Verbo libre*, *Lux*²³ y en *El Cruzado*, aunque sin profundizar en el tema. En cambio, el biógrafo oficial de Yáñez, Alfonso Rangel Guerra, omite de forma olímpica cualquier alusión a un tema sin el cual no podemos explicarnos el posicionamiento del autor de *Al filo del agua* y *Las tierras flacas* en la abultada producción narrativa que como parte de un todo concebirá, dijimos, en los años de su madurez, para ofrecernos su personal versión de los frutos del acendrado nacionalismo que engendró a la postre la Revolución, así fuera sirviéndose de los escombros del gobierno liberal de Porfirio Díaz Mori, cuya temporalidad alcanzó aun en vida el novelista, nacido un lustro antes de la caída del caudillo.²⁴

Durante un decenio entero (desde 1917, año de la promulgación de la actual Constitución, a 1927, cuando por determinación gubernamental fue tortu-

²¹ Órgano de la Confederación Nacional Católica del Trabajo, del que era director Anacleto González Flores y Agustín Yáñez secretario de redacción.

²² Hugo Sánchez Gudiño, *Génesis, desarrollo y consolidación de los grupos estudiantiles de choque en la UNAM (1930-1990)*, México, UNAM-Miguel Ángle Porrúa, 2006, p. 194.

²³ Antonio Marquet, *Archipiélago dorado: el despegue creador en la obra narrativa de Agustín Yáñez*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997, pp. 333 y 386. También, Leonardo Martínez Carrizales, *La gracia pública de las letras: tradición y reforma en la institución literaria de México*, México, Secretaría de Cultura, 1999, p. 79.

²⁴ Me interesa rescatar aquí una anécdota que escuché de labios de un testigo ocular, Armando López Portillo y García Rojas, quien tomó parte en la ceremonia de toma de posesión del nuevo gobernador de Jalisco, en el Teatro Degollado, el 1º de marzo de 1955, encabezándola el pPresidente de la República, Adolfo Ruiz Cortínez (la única a la que asistió en todo su mandato), y durante la cual se apersonó de forma brusca e intempestiva, Lázaro Cárdenas con su séquito de empistolados, no para tomar parte en el acto, sino para pedir al primer Magistrado que estampara su firma en los documentos de los que Cárdenas era portador —¿dotaciones de tierras?— y, como de paso, recordarle al Gobernador de Jalisco, por si lo hubiera olvidado, quien era él. Empero, de labios del doctor José Luis Mendoza, hijo del también médico Elías Mendoza González, de Yahualica, amigo y coetáneo de Yáñez, él escuchó decir al escritor que en su momento Lázaro Cárdenas le mostró su simpatía y respaldo para que aspirara a la Presidencia de la República como candidato a suceder a Gustavo Díaz Ordaz.

rado y asesinado el referido líder católico tapatío Anacleto González Flores, del que nuestro autor fue estrecho colaborador) el joven Agustín Yáñez combatió con ahínco y constancia lo mismo en la prensa que en la tribuna a los gobiernos revolucionarios, particularmente aquellos que expidieron leyes y decretos que restringían y afectaban lo que el pueblo católico consideraba como sus justos derechos.²⁵

4. Anacleto González Flores por dentro

En el extenso prólogo de más de mil doscientas palabras, fechado el 12 de diciembre de 1925,²⁶ con el que Anacleto González Flores presenta el opúsculo de Yáñez *Divina floración*, del que algo se dirá párrafos adelante, el Maestro, haciendo gala, sin pedantería, de erudición y maduro estilo oratorio, habla de la caridad como fundamento de la fe cristiana y único recurso legítimo para entender lo que luego de dos mil años de evangelización sigue siendo un reto inacabado. Y concluye afirmando:

Estas páginas de Yáñez, por más que parecen ser solamente un comentario como el que dirían las turbas que se hartaron de pan el día de la multiplicación, son, en el fondo, por tratarse del señor obispo Cabañas, grande apóstol y verdadero evangelizador, en el sentido alto que tiene esta obra inmensa de evangelizar a nuestra época, la partícula de levadura que movida y fermentada por el dedo de Dios, llene las alforjas vacías de nuestro siglo con el pan fuerte, vivo y salvador de con la Palabra eterna.²⁷

Al recuerdo férvido que Agustín Yáñez hace de Anacleto González Flores añadamos nosotros que se trata de un jalisciense que cabalgó del siglo XIX al XX

²⁵ Hugo Sánchez Gudiño, *op. cit.*

²⁶ Justo cuando el Maestro modelaba su postrera gran obra, la Unión Popular (Cf. Véase Steven Boldy, *A companion to Juan Rulfo*, Nueva York, Tamesis, 2016, p. 36.).

²⁷ Agustín Yáñez, «Divina floración», en *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Guadalajara*, año VII, Vol. 2 (febrero del 2013), p. 124.

(1888-1927) sin quedar indemne al desconcierto que produjo en México la imposición de la ideología liberal en una sociedad abrumadoramente católica.

Fue el segundogénito de los doce hijos que tuvieron María Flores y Valentín González, de oficio rebocero y un tiempo largo confinado en la cárcel de San Juan de Ulúa por haber participado en una protesta violenta en contra del gobierno federal, encabezado por el caudillo Porfirio Díaz.²⁸

Aunque en la infancia no recibió una verdadera educación en la fe y en las letras, su talante le dispuso en la adolescencia a subsanar por su cuenta esos vacíos, con una decisión y entrega fuera de serie luego de lo que él consideraría su conversión: unos ejercicios espirituales que le movieron a buscar en los estudios lo que le había negado su posición social.²⁹

A la edad de 20 años se dio de alta en el Seminario Auxiliar de San Juan de los Lagos sin ánimo de abrazar el estado eclesiástico, sólo deseoso de cursar los estudios humanísticos y luego los de leyes. Su edad y buena disposición a servir de repetidor de las lecciones a sus condiscípulos mucho más jóvenes que él le granjearon el apodo que llevará toda la vida: maestro, *maistro Cleto*. Aun en el Seminario, simpatizó con la defensa de los postulados democráticos que alentó Francisco I. Madero. En 1913 se trasladó a Guadalajara para estudiar leyes en la Escuela Libre de Jurisprudencia; en 1914 suspendió su formación cuando los carrancistas tomaron Guadalajara; a fines de ese año se adhirió al villismo, y por poco es fusilado en Poncitlán, junto con el general Antonio Villarreal y el presbítero Miguel Pérez Rubio.³⁰

El impacto que le dejó esa experiencia lo empujará a optar por el pacifismo y la oratoria. Su larga andadura como tribuno, enriquecida ahora por sus abundantes lecturas y su experiencia docente, le convertirán en el orador católico más entusiasta y ardoroso, especialmente cuando luego de haberse promulgado la nueva Constitución federal, las Leyes de Reforma quedaron refundidas en los artículos 3º, 5º, 24, 27 y, sobre todo, en el 130, que entre muchas cosas, facultó a los diputados de cada

²⁸ Antonio Gómez Robledo, *Anacleto González Flores, el Maestro*, Guadalajara, Impre-Jal, 2001, p. 32.

²⁹ María Teresa Márquez, *Anacleto González Flores: un espíritu encendido*, Guadalajara, Asociación Pro Cultura Occidental, 1998, p. 24.

³⁰ Francisco Gallegos Franco, *Historia mínima de Tepatitlán*, Tepatitlán, Consejo de Cronistas de la Ciudad, 2008, p. 76.

entidad federativa a ser ellos quienes decidieran cuántos ministros de culto estarían autorizados para ejercer su ministerio en el Estado.³¹

Antes de titularse como abogado González Flores sorteó toda clase de lances para mantener su dignidad, entre ellos, no desdeñar ninguna actividad necesaria por sencilla que esta fuera: mozo en una tahona, sobrestante en la construcción; fue catequista, algo bohemio, vecino del Santuario de Guadalupe, donde conoció a don Elpidio Yáñez, padre de Agustín, y entusiasta Operario Guadalupano, movimiento católico social que alcanzó resonancia grande por esos años, hasta 1914. Empero, la más gravosa fue la que le impuso el artículo 24 de la nueva Constitución de 1917, que negó validez a los estudios cursados en los seminarios conciliares, en razón a lo cual, debió presentar en exámenes extraordinarios la revalidación de todas las materias de lo que entonces equivalía al nivel medio y medio superior, no menos que en lo tocante a sus estudios jurídicos.³²

Según sus palabras, eligió estudiar leyes para trabajar en defensa del interés superior de los desvalidos. Y ciertamente, consta que su oficio lo ejerció menos para su provecho económico que para el auxilio de los desvalidos. Ese amor por la justicia le valdrá muchas veces arrestos administrativos por cuenta de la autoridad municipal, pero también un ascendiente, sobre todo entre los jóvenes, que nadie le disputará y él ejercerá sin aspavientos ni protagonismos.³³

Según el testimonio de quienes le trataron, el apostolado que mejor practicó González Flores fue el de la coherencia: vivía lo que predicaba. Tocaba la guitarra y con voz entonada podía formar corrillos alegres, pero no toleraba la embriaguez o las expresiones chocarreras. Con lo suyo fue siempre frugal: en su dieta, atuendo y menaje, y con los demás, generoso. Recordando sus orígenes y que él mismo había experimentado eso, apenas se presentaba la ocasión, así fuera un momento, abordaba a los niños de la calle para compartirles algún tema, sobre todo de catecismo. Sobrio y limpio. Eso era.

Nunca dudó en que su vocación era el matrimonio y así gustaba de compartirlo con sus allegados, pero tampoco cortejó a nadie hasta que estuvo

³¹ María Teresa Márquez, *Anacleto González Flores: «un espíritu encendido»*.

³² Tiberio María Munari, *Derramaron su sangre por Cristo*, México, ediciones Xaverianas, 1995, p. 104.

³³ Francisco José Paoli Bolio, *Conciencia y poder en México, siglos XIX y XX*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2002, P. 191.

en condiciones de autosuficiencia material, es decir, cuando podía hacerse cargo de un hogar. Empero, y eso no deja de ser en el caso suyo descriptivo: como se estilaba entonces, intentó acercarse por la vía epistolar a una joven que le simpatizaba, pupila del albergue para mujeres desamparadas a cargo de la señorita Apolinaria Camacho; pero su billete llegó a las manos de otra asilada, María Concepción Guerrero, y él no fue capaz de desilusionarla. Se casaron en 1922. *Concha* no hará feliz a su esposo, le hostigará exigiéndole un tren de vida que él no podía sostener. Tuvieron tres hijos.³⁴

En el caso de Anacleto, su fisonomía era una carta de presentación y el influjo de su liderazgo tanto más benéfico cuanto del círculo de jóvenes que le tuvo por mentor surgirá una pléyade brillante, de la que Agustín Yáñez es botón, pero no menos que él los también beatos Miguel Gómez Loza y Luis Padilla Gómez. Y en el ámbito de este círculo quedará su hasta hoy mejor biógrafo, como ya lo señalamos, Antonio Gómez Robledo.

Más cercano a Anacleto que Yáñez y Gómez Robledo, aunque sin su aliño literario, el médico José Gutiérrez Gutiérrez, que fue del grupo de alteños que cohabitaban en el pupilaje de la señora Jerónima Sonora España, por la calle de Santa Mónica, en el barrio del Santuario nos ha dejado lo que podría ser la motivación más honda del *Maestro Cleto*: una voluntad inquebrantable, deseosa de no dejarse arrastrar por las turbulencias del siglo, pero ya sin la armadura del cruzado que alguna vez intentó llevar.³⁵

Según dijimos, Anacleto llegó tarde a las letras pero pronto al liderazgo. Sus dotes pudo desplegarlas durante la adolescencia, entre los arrapiezos de su pueblo; luego, en el plantel levítico, después, entre sus compañeros de alojamiento, entre los jóvenes del apostolado, particularmente y a partir de 1916, los de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana; no menos, entre sus numerosos pupilos, por último, entre los miembros de la Unión Popular, su más importante victoria en el campo de las asociaciones.³⁶

³⁴ José Alberto Casillas, *Sendero de un mártir: biografía y selección de obras de Anacleto González Flores*, Guadalajara, Asociación Pro-cultura Occidental, 2003, p. 91.

³⁵ Manuel Caldera Robles, Lina Rendón García, *Capítulos de historia de la ciudad de Guadalajara*, Vol. 2, Guadalajara, Ayuntamiento de Guadalajara, 1992, p. 188.

³⁶ Jean Meyer, *Anacleto González Flores: el hombre que quiso ser el Gandhi mexicano*, Guadalajara, Gobierno de Jalisco, 2002, p. 19.

Concluamos señalando que si Yáñez lo califica como «hombre esencial» no le prodiga una loa gratuita a quien, señalamos ya, lo mismo admiraron sus amigos que sus malquerientes, y del que no se desdeñó a reconstruir su muerte, con profundo y desgarrador respeto, el mismísimo, José Vasconcelos.³⁷

5. La media docena de títulos ‘católicos’ publicados por Yáñez

Siendo Agustín Yáñez un escritor fundamental en la narrativa contemporánea de México, conocer, a casi cuatro décadas de su salida de este mundo, los caminos que transitó en los primeros 23 años de su vida, supera con creces el prurito que él mismo pudo luego tener de minimizar, sin negarlos o falsearlos, hechos que hoy en día siguen alimentando leyendas urbanas de los corrillos librescos de Guadalajara, cuyos contertulios hemos escuchado de muchas voces la versión ya señalada: que Agustín Yáñez se empeñó en destruir el mayor número posible de sus publicaciones escritas entre 1921 y 27.³⁸

Ahora bien, si esto fue así, ¿por qué no se deshizo de su archivo personal que junto con el de su padre, don Elpidio Yáñez, ardoroso católico social, se resguardó en la casa donde vivió hasta el final de sus días la madre del escritor, doña María Santos Delgadillo, en la colonia Moderna de Guadalajara, ocupada luego por la única hija del primer matrimonio de nuestro autor, Magdalena Yáñez, heredada después por los hijos de ésta, Mónica y Jaime Ramírez Yáñez.³⁹ Se puede inferir que Agustín pudo ser estudiante del Seminario Conciliar de

³⁷ Agustín Martínez Avelleyra, *No volverá a suceder*, México, Imprenta Novedades, 1972, p. 9.

³⁸ El querido librero de viejo don Ramón Álvarez, ‘el Ruso’, expende en fotocopias, en su puesto callejero del Trocadero tapatío (2017), Ceguera roja y Llama de amor viva, y le cuenta a uno la anécdota según la cual de nuevo Yáñez en Jalisco por cualquier motivo pedía a sus conocidos de antaño que le facilitaran, si los tenían, dichos opúsculos, que no devolvía más, hasta que se corrió la voz y se salvaron los pocos que aún circulan. Cf. Ángel Arias Urrutia, *Entre la espada y la sospecha: los cristeros de Revueltas, Yáñez y Rulfo*, Madrid, Iberoamericana Vervuert Publishing Corporation, 2005, pp. 118-119.

³⁹ El archivo ‘Elpidio Yáñez’ fue cantera del libro *Cien años de presencia y ausencia social cristiana, 1891-1991*, de Manuel Ceballos Ramírez y José Miguel Romero de Solís (México, IMDOSOC, 1992, p. 345).

Guadalajara bajo circunstancias peculiares. El plantel levítico estuvo clausurado entre 1914 y 18, pero aun así hubo párrocos, como don Manuel Jerónimo Yerena y Camarena (1886-1973), que siendo párroco de San Juan Bautista de Mexicaltzingo (barrio al que se mudaron el escritor y su familia) abrió escuela para jóvenes deseosos de cursar los estudios literarios.

Que si frecuentó esas aulas, aun como oyente, cuando se quiso reorganizar la institución, en el año lectivo 1918-19, en un edificio frente al templo del Pilar «apretado aquello y un revoltijo», bajo el rectorado del canónigo doctor José Mercedes Esparza y el vicerrectorado del aludido don Manuel Yerena, con profesores tales como don Casimiro Santana, don José Garibi Rivera, don Ignacio de Alba, don Rafael Zepeda, don Wenceslao Silvestre y el canónigo José María Díaz, entre otros, aunque poco después se habilitó la casa de ejercicios de San Sebastián de Anasco para servicio del Seminario.

Según las cuentas del presbítero Leopoldo Gálvez, Agustín Yáñez fue su coetáneo en el Seminario al lado de otros que sin haberse ordenado figurarán en la vida social, como José C. Carlín y Marcelino Álvarez. De los eclesiásticos con los que coincidió Yáñez en los diversos grados del Seminario figuran José Reyes Vega y Aristeo Pedroza, que se sumarán a la resistencia activa durante la guerra cristera; Toribio Romo y Agustín Caloca, martirizados durante la misma y ahora con el título de santos; Julián Hernández Cueva, cofundador de Temastlán, Jalisco; Alfredo Galindo y J. Pilar Quezada, obispos, de Baja California el primero y de Acapulco el segundo.⁴⁰ De lo que también tenemos datos duros es de su militancia intensa en las filas de la ACJM,⁴¹ y de que se distinguió como escritor precoz, consta que ya en 1921 produce sus barruntos literarios, que irá publicando a partir de 1923 en ediciones de cuidadoso diseño y haciendo gala de su deseo de poner sus dotes narrativas y precoz talento literario en defensa de la fe católica. En este último año publica un alegato a la irreligiosidad bolchevique,⁴² condensado en estos términos en un periódico de la época:

⁴⁰ J. Leopoldo Gálvez Díaz, «Noticias personales», en *Boletín eclesiástico de la Arquidiócesis de Guadalajara*, año X, Vol. 6 (junio del 2016), pp. 422-432.

⁴¹ Cf. Moisés González Navarro, *Cristeros y Agraristas en Jalisco*, México, El Colegio de México, 2001, p. 183.

⁴² *Ceguera roja*, Guadalajara, Talleres Renacimiento, 1923.

Ceguera roja es un folleto para los obreros. Se describe el triste fin de un buen esposo, mejor padre de familia, que dio entrada en su pecho al demonio de la ambición, éste a su vez cantó la palinodia socialista y Francisco (el protagonista), tras lento y doloroso proceso, fue siendo víctima de la roja ceguera.⁴³

En *Divina floración. Miscelánea de la caridad*,⁴⁴ quien también funge como Presidente del Comité central ‘Pro-Cabañas’,⁴⁵ hace una apología, en el bicentenario luctuoso del benefactor y obispo don Juan Cruz Ruiz de Cabañas y Crespo, del personaje, apelando a diversos y originales recursos narrativos, en los que no se limita a enaltecer la obra de un bienhechor fundamental para Guadalajara, quien murió en 1824, mientras practicaba la visita pastoral, en una aldea enclavada en la comarca de tierras flacas donde nacieron y vivieron los ascendientes de nuestro escritor, la Estancia de los Delgadillo (apellido materno de Yáñez).

De *Tipos de actualidad* (1924) no tenemos aún algún ejemplar, ni sabemos si llegaron a ver la luz estos ensayos anunciados por su autor como de publicación inminente: *Calendario sentimental* (novela), *Filosofía mínima* (impresiones), *De la hora romántica* (novela), *Tapatía* (novela), *Ave, remanso, flor* (novela) y *Por culpa ajena* (drama social). La más conocida —pero tampoco estudiada— de las obras de este tiempo es *Llama de amor viva*,⁴⁶ colección de relatos eucarísticos

⁴³ Tomado del periódico *El Obrero*, 15 de abril de 1923, y citado por Juan José Doñán en su artículo «Dos intelectuales tapatíos en la Revolución mexicana», aun inédito pero de inminente publicación. Por su parte, Celia del Palacio, en su artículo «Las instituciones del catolicismo social, advierte que Agustín Yáñez fue un tiempo corto, a partir de 1923, director de este periódico, «órgano de la Confederación nacional Católica del Trabajo, y que en él publicó tres novelas para obreros por entregas. Cf. Manuel Ceballos (coord.), *Catolicismo social en México. Las instituciones*, Tomo II, México, IMDOSOC, 2005, pp. 152-185.

⁴⁴ Tip. de S.R. Velasco, Guadalajara, México, 1925, 1ª ed. 11.2x16.2. 55pp.

⁴⁵ Cf. Informe de labores que comprende del 25 de mayo al 31 de diciembre de 1924, Guadalajara, Tip. C. M. Sáinz, 1925, p. 5.

⁴⁶ Guadalajara, Edición de autor, 1925, 77 pp., profusamente ilustradas con viñetas, letras capitulares, marcos decorativos, orlas e ilustraciones de página completa, algunos a dos tintas.

compuestos como un eco del Segundo Congreso Eucarístico Nacional de 1924, del que Yáñez fue cronista de la delegación de la arquidiócesis de Guadalajara y testigo de las agresiones con las que dicho acto fue saboteado por el gobierno por conducto de la CROM.⁴⁷ En la portadilla de la obra, en caligrafía estilizada, gotizante, leemos: «...púsoles atrio el poeta Alfonso Junco. Los ornaron los poetas Alfredo R. Placencia y Francisco González León y el artista Esteban Alberto Cueva los ilustró».

De su producción literaria temprana, aun en vida del autor (en 1976), Richard A. Young, contando con el apoyo de María Magdalena Yáñez, Adalberto Navarro Sánchez y Salvador Reynoso, colige que la única forma para leer en su conjunto la copiosa producción literaria del escritor tapatío es hacerlo desde su sentido de planificación, desde un esquema que él se propuso siempre tuviera una unidad orgánica, cuya lectura e interpretación integral, por lo visto, sigue siendo una tarea pendiente.⁴⁸ Su servicio magisterial en este tiempo fue de profesor en la Escuela Normal para Señoritas (1923-29) y en la escuela Preparatoria de don José Paz Camacho (1926-1929).

6. Catolicismo sin velos

Al cumplirse cien años del nacimiento de Yáñez, en el 2004, quien le sucedió en el sitial xxx de la Academia Mexicana de la Lengua, Arturo Azuela, reiteró la importancia de rescatar y estudiar a profundidad sus textos primigenios, «pues aunque en su momento el autor de alguna manera renegó de ellos, hoy forman parte de la historia literaria de quien llegaría a ser un gran escritor».⁴⁹ Es curioso

⁴⁷ José Miguel Romero de Solís, *El aguijón del Espíritu: historia contemporánea de la Iglesia en México, 1892-1992*, México, IMDOSOC, 1994, pp. 270 y 281.

⁴⁸ Richar A. Young, *Agustín Yáñez y sus cuentos*, Madrid, Tamesis Books Limited London, 1978, p. 13. El mismo Young enlista los cuentos primigenios de Yáñez: 'Vigilia de Navidad' (1924), 'Aserrín de muñecos' (1926), 'Laude pascual' (1927), 'Esta es mala suerte' (1927), 'El tercer enemigo del alma' (1927) 'Fruta de lagar' (1927), 'Sangre de sol' (1929) y 'Baralípton' (1929) texto a partir del cual comenzará él a sacar las cuentas de su producción literaria (Op. cit. p. 16).

⁴⁹ Suplemento *La Jornada Semanal*, del 07.09.2004

que Azuela califique este período de «intimidad católica», pues abierta y deliberadamente combativa, con redacciones provocadoras, hechas para escaldar las conciencias, en lo que se echa de ver que el entrevistado no tuvo ni la menor idea del contenido de dichos textos.⁵⁰ Poco antes, en el contexto de la referida efeméride, Juan José Doñán había hecho una reseña de esa producción suya.⁵¹

Es, entonces, una noticia grata, que si hasta este momento no tengamos un lote completo de los primeros impresos de Yáñez, sí dispongamos al menos de una colección del primer año de *El Cruzado*, a través de la cual podemos tomarle el pulso a su iniciación en la forja de la resistencia católica, a la que se insertó siguiendo las huellas de su padre, sirviéndose de la trinchera de la pluma y empleando en ello todo su talento y capacidad.

Yáñez ocultó sus libros juveniles con un celo desusado, y aunque los motivos de ese ocultamiento siguen siendo un enigma a despejar, hay ciertos elementos que hacen suponer que las razones del autor eran de índole extraliteraria. Llama la atención que prácticamente todos los libros proscritos por el autor –condena que por una rara imitación extralógica el grueso de la crítica literaria ha hecho suya– sean de una abierta catolicidad. Es sabido que Agustín Yáñez, a diferencia de Ramón López Velarde o Carlos Pellicer, este último de una generación muy próxima a la suya, no se atrevió a seguir siendo católico, por lo menos no públicamente, una vez que abandona Guadalajara, ciudad que desde entonces será su particular «edén subvertido». En tales circunstancias es muy probable que aquellos primeros libros, animados por un catolicismo sin velos se hayan convertido para su autor, alguien que trataba de abrirse camino tanto en la república literaria como en la república mexicana posrevolucionaria, en algo más que una incómoda presencia.⁵²

⁵⁰ Todo lo que le hacía a uno, en ese tiempo, granjearse el temido apodo de «mocho». Cf. Ignacio Retes, *Nostalgia de la tribu*, México, Grupo Editorial Planeta, 1995, p. 130.

⁵¹ Cf. revista *Ahuehuete*, del Seminario de Cultura Mexicana corresponsalía Guadalajara (marzo-abril del 2004).

⁵² Juan José Doñán comenta al respecto: «Dos intelectuales tapatíos en la Revolución mexicana», aun inédito pero de inminente publicación.

7. El catolicismo social en Jalisco que alcanzó Yáñez

De las tres épocas del catolicismo social en Jalisco hasta el primer tercio del siglo pasado, Agustín Yáñez participó activamente en la última. La primera, en realidad un preludio, comprende el episcopado de don Pedro Loza y Pardavé (1868-1898) y se caracteriza por el surgimiento del apostolado seglar en los ámbitos en los que la legislación anticlerical vetó la presencia y la participación del clero, particularmente en la prensa católica, la escuela de enseñanza media, media superior y superior, lo mismo que en el asistencialismo y en las devociones y prácticas de piedad.⁵³ Empero, en este período también se detecta, a partir de 1876, una gradual laxitud en aplicar en todo su rigor las Leyes de Reforma, al tiempo que se da a conocer, en 1893, los postulados de la doctrina social católica.⁵⁴

La segunda época comprende el catolicismo militante de los tres primeros lustros del siglo XX, que alentado y sostenido por los obispos que han recibido el impulso el Concilio Plenario Latinoamericano, entre ellos el cuarto arzobispo de Guadalajara, don José de Jesús Ortiz y Rodríguez,⁵⁵ articulará una red de actividades a nivel nacional y todo un proceso de largo aliento, dando como fruto congresos y dietas y, finalmente, una agrupación política, el Partido Católico Nacional, de fugaz pero muy trepidante trayectoria, entre 1911 y 14.⁵⁶

Después de este último año, y al calor del renovado anticlericalismo impuesto por los caudillos del norte, que dominarán la escena pública los veinte años siguientes, la tercera época será para un catolicismo que pliega sus velas en la defensa de los intereses eclesiásticos, especialmente conculcados por los artículos 3º, 5º, 24, 27 y 130 de la nueva Constitución. Comprenden de la resistencia pasiva, de 1918 a 1926, sirviéndoles armas pasivas, especialmente el

⁵³ Tomás de Híjar Ornelas, «Pedro Loza, constructor», en *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Guadalajara*, año IX, Vol. 11 (noviembre del 2015), pp. 752-760.

⁵⁴ Manuel Ceballos Ramírez (Coord.), *Catolicismo social en México: las instituciones*, México, IMDOSOC, 2006, pp. 157 y 161.

⁵⁵ «Noticias varias de la vida y muerte de monseñor José de Jesús Ortiz y Rodríguez», en *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Guadalajara*, Año VI, Vol. VI, (octubre del 2012), pp. 388-391.

⁵⁶ Jean Meyer, *El catolicismo social en México hasta 1913*, México, IMDOSOC, 1992, pp. 13-15.

boicot al comercio y las manifestaciones públicas de duelo y repudio al gobierno, pero también a actividades tan acotadas como la prensa de combate, en todo lo cual tomarán parte activa e intensa los jóvenes militantes de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, que tendrá en Guadalajara una filial a partir de 1916.⁵⁷

En Jalisco, el catolicismo social tuvo, en su cuna, figuras de la talla de Dionisio Rodríguez, que al frente de la agrupación ‘Sociedad Católica’, se echó a cuestras copiosos y fecundos proyectos sociales que le granjearon del gobierno liberal, el título de benemérito que se le concedió al tiempo de su muerte.⁵⁸

De la segunda generación formaron parte figuras tan destacadas como el jurista Manuel F. Chávez o el sociólogo Miguel Palomar y Vizcarra, al lado de una pléyade de eclesiásticos fogueados en el catolicismo social, entre los que destacó sobremanera don Antonio Correa, con sus operarios Guadalupanos, todo lo cual dio en tierra al tiempo que Guadalajara fue tomada por el autodenominado Ejército Constitucionalista.⁵⁹

De esta horna fue brote don Elpidio Yáñez, padre de Agustín, que en Yahualica encabezó el sindicato ‘Agustín de Iturbide’ (un buen motivo para bautizar así a su hijo, creemos) y en Guadalajara la asociación mutualista de ‘Nuestra Señora de Guadalupe’ y de la Sociedad de Obreros de la ‘Sagrada Familia y Nuestra Señora de Guadalupe’. Entre 1921 y 1922 dirigió *El Obrero Católico*, órgano oficial de dicha instancia, especialmente empeñada en la evangelización y la denuncia al socialismo y el combate al protestantismo.⁶⁰

Su hijo Agustín cabalga en el brioso corcel de la tercera, en los diez años que van de 1917 al 27, en un lapso que si de algo podía presumir la Arquidiócesis

⁵⁷ Cf. Antonio Rius Facius, *De don Porfirio a Plutarco: historia de la ACJM*, México, editorial Jus, 1958, pp. 69-74.

⁵⁸ Armando Martínez Moya, «Dionisio Rodríguez y la educación en Guadalajara desde su labor en la Sociedad Católica», en *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Guadalajara*, Año IX, Vol. 4, (abril del 2015), pp. 249-252.

⁵⁹ Daniel R. Loweree, «La capital de Jalisco en manos de los constitucionalistas», en *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Guadalajara*, Año VIII, Vol. 8, (agosto del 2014), pp. 523-539.

⁶⁰ Francisco Barbosa Guzmán, «Dos colonias obreras en Guadalajara, Jalisco: la Obrera y la Guadalupana, 1911-1929, en Irma Beatriz García Rojas (Coord.), *Historias locales en tiempos globales*, México, Plaza y Valdés Editores, 2013, p. 64.

de Guadalajara era de poseer la vanguardia de una juventud gestada en el crisol que sostuvo entre 1902 y 12 el arzobispo José de Jesús Ortiz, apodado «el Padre de los Obreros», columna del círculo de Operarios Guadalupanos, entre los que figuraron casi todos los hasta aquí citados, todos esencialmente comprometidos a la aplicación de la doctrina social de la Iglesia en el campo jurídico, económico, político y social.⁶¹

Una vez separado del plantel levítico,⁶² con los estudios del bachillerato concluidos e iniciados los de leyes, hará suyo un proyecto especialmente dedicado a denunciar el ateísmo bolchevique, el protestantismo yanqui, el anticlericalismo gubernamental y la educación arreligiosa:

[Yáñez] fue partícipe del movimiento católico social en sus años juveniles, en la ACJM; como su padre, don Elpidio, a quien encontramos desde principios del siglo xx en el centro de obreros del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe y todavía participando en los años veintes; don Elpidio asistió con el carácter de delegado al primer congreso católico nacional obrero.⁶³

Yáñez *El Cruzado*

Impedidos a extendernos más, en tan breve espacio, para hablar del copioso respaldo que el periódico tuvo de los obispos de México en su primer año de existencia, baste señalar que de los treinta obispos residenciales de ese tiempo,

⁶¹ Francisco Barbosa Guzmán, «El arzobispo José de Jesús Ortiz, padre de los obreros», en *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Guadalajara*, Año VIII, Vol. 3º (marzo del 2014), pp. 185-131.

⁶² Aunque no tengamos hasta ahora una constancia documental de que Agustín Yáñez estuvo matriculado en las aulas del Seminario Conciliar de Guadalajara (dato del que sólo se tiene la referencia del presbítero Leopoldo Gálvez, que se citan en este trabajo), todo apunta a que así fue, en las condiciones de entonces: sin vivir en el internado (que no lo había) y tomando los cursos donde era posible.

⁶³ Cf. Francisco Barbosa Guzmán, «El catolicismo social en la diócesis de Guadalajara, 1891-1926». Tesis de doctorado inédita. Universidad Autónoma Metropolitana, 2004. Sobre la trayectoria de Yáñez, Cf. Ceballos, op. cit. p. 141.

una tercera parte responden a los responsables de *El Cruzado* en los términos más elogiosos para la publicación y sus contenidos: a saber, los arzobispos de Durango, Monterrey, Michoacán, Antequera, Puebla y los obispos de Sinaloa, León y Tepic.

Del presbítero Antonio Figueroa, no podemos inferir cuánto pudo influir en su novel socio, como no sea advertir que sus días estaban contados a partir de la puesta en marcha del semanario, y que murió de una enfermedad que lo fue consumiendo rápidamente el mismo año en el que hubiera cumplido 60 de edad.⁶⁴

Del contenido de los artículos que Yáñez firmó con seudónimo o dejó anónimos pero podemos identificarlos como suyos, casi todos, nueve de cada diez, están redactados en un estilo de combate, totalmente alineados en apoyo de la causa católica y como réplica al anticlericalismo de la Constitución. Sus bestias negras serán el bolcheviquismo, la masonería, el protestantismo yanqui, el descreimiento y la falta de compromiso de los católicos. En términos de armonía podemos decir que hay en estos contenidos dosis de victimismo que equilibra bien con un sano realismo autocrítico a propósito del muy endeble compromiso cristiano de los católicos pudientes.⁶⁵

El tiraje, salido de la imprenta de José Román, alcanzó los nueve mil ejemplares y se extendió hasta 1926.⁶⁶ Fue administrado por Francisco Gollaz; optó por el formato

⁶⁴ Nativo de Tuxpan, Jalisco (1863). Estudió en el Seminario Auxiliar de Zapotlán del Grande, de donde pasó al de Guadalajara (1883-1890). Ordenado presbítero para el clero de Guadalajara, tuvo estos destinos: El Batán, párroco de Santa Ana Acatlán y de Cocula. En Guadalajara, fue director del sindicato de obreros San David Galván y profesor de pedagogía en el Seminario Conciliar. Murió en esta ciudad el 23 de febrero de 1923.

⁶⁵ Para elaborar este artículo recurrimos a una colección empastada de *El Cruzado*, que está en la Biblioteca del Seminario Conciliar de Guadalajara. Su peculiaridad es la de haber pertenecido al archivo de Agustín Yáñez y que él mismo —¿quién más?— haya marcado los textos de su autoría. Consta de 67 piezas con ejemplares de cuatro a ocho páginas. El primer ejemplar está fechado el 4 de junio de 1922 y el último el 26 de agosto de 1923. La colección se compró en el 2016 al conocido librero de viejo tapatío, Macario Madrigal. Suponemos que proviene de la dispersión del archivo de don Elpidio Yáñez. Cf. Tomás de Híjar Ornelas, «La Arquidiócesis tapatía adquiere una joya bibliográfica», en *Semanario*, Guadalajara, No. 1019 (12.08.2016).

⁶⁶ Celia del Palacio (op. cit.) reconoce a Agustín Yáñez bajo el seudónimo «Lic. Machete» y advierte cómo los anunciantes del periódico «son artesanos de la localidad, así como

tabloide, inicialmente de cuatro páginas, que luego duplicó e ilustró; con un costo de dos centavos el ejemplar y 50 la suscripción semestral. En su segundo número, denuncia la destrucción de la cripta del mártir san David Galván, cuyos restos apenas una semana antes se habían exhumado del panteón de Mezquitán para depositarlos en la capilla de la Virgen del Rosario, en el barrio del Retiro, muy cerca de donde fue fusilado el sacerdote, el 30 de enero de 1915, por intentar asistir espiritualmente a los heridos en un encontronazo entre carrancistas y villistas.

El 23 de septiembre de 1922, el arzobispo Orozco y Jiménez expidió la licencia eclesiástica a *El Cruzado*. En el directorio del número 18, correspondiente al 1º de octubre, figuran como fundadores el presbítero Antonio Figueroa y Agustín Yáñez, y como gerente y administrador el ya mencionado señor Gollaz.

En sus páginas se publican colaboraciones de Luis B. Beltrán y Mendoza,⁶⁷ el presbítero Andrés Garriga,⁶⁸ Vicente M. Camacho,⁶⁹ Rafael Dávalos Mora,⁷⁰ Zeferino Ramírez,⁷¹ Agapito Ramírez González,⁷² Francisco Gollaz,⁷³ J. Refugio

autores de obras pías que se promocionan en las páginas de la revista». Recuerda que en el periódico «Se escribe contra el liberalismo, el socialismo y critica a Benito Juárez por el hecho de que es llamado el Benemérito de las Américas cuando en realidad fue un traidor. También se critica a quienes se van al norte (E.U.) y vuelven, ya que «ese país nos pisotea» y llegan con ideas que no permiten formar una verdadera patria. También critican a los ricos que no saben hermanarse con los pobres».

⁶⁷ Destacado líder católico de la ciudad de México (murió en 1981), participó en el Curso Social Agrícola de Zapopan al lado de Yáñez, Anacleto González Flores, Jesús González Gallo, Carlos Blanco, Luis Padilla Gómez e Ildefonso Loza Márquez (Sr). Cf. *Encuentros*, Nos. 2-6, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, 1985, p. 61.

⁶⁸ Eclesiástico peninsular al servicio de la colonia española en la ciudad de Guatemala.

⁶⁹ Presbítero del clero de Guadalajara (1886-1943), buen poeta, muy involucrado en la acción social católica siendo párroco de San Miguel del Espíritu Santo. Consagrado obispo de Tabasco en 1930, afrontó, desde el exilio, la durísima represión anticatólica inferida a esa entidad por el cacique Tomás Garrido Canabal.

⁷⁰ Notable latinista.

⁷¹ Presbítero del clero de Guadalajara.

⁷² Presbítero del clero de Guadalajara (Tepatitlán, 1861-Guadalajara, 1930). Presbítero del clero de Guadalajara (1893), siendo párroco de Tepatitlán aceptó ser Vicario apostólico de la Baja California (1918). Murió siendo canónigo del cabildo eclesiástico tapatío (1930).

⁷³ Murió en Guadalajara en 1948. Su nieto Ignacio González Gollaz encabezó la Unión Nacional Sinarquista y fue candidato a la Presidencia de México por el Partido Demócrata Mexicano.

Reinoso,⁷⁴ Federico Raymundo Meza y Pacheco,⁷⁵ Eduardo J. Correa.⁷⁶ También, de autores de sobrada reputación en el campo católico, como G. Coloma, S.J., Marcelino Menéndez y Pelayo,⁷⁷ Samuel Smiles,⁷⁸ Narciso Díaz de Escovar,⁷⁹ Federico Balart,⁸⁰ Félix Martínez Dols⁸¹ y Tomás de Iriarte.⁸²

Aunque alguna vez usa su nombre, prefiere el uso de seudónimos, tales como Fray Nitsuga (anagrama de Agustín), T. Pinto y Casimiro Fuertes. Sin embargo, el más usual será el de Lic. Machetes, J. L. Machete, Lic. Dn. Justino L. Machete e incluso Justino Látigo Machete.

Basta seguir los títulos de las colaboraciones de fray Nitsuga o del licenciado Machetes para enterarnos que se trata de advertencias, propuestas, quejas y denuncias dirigidas a lectores que comulgan esas ideas: Verdugos, En pie y adelante, Don Casimiro Perrilla, Desvergüenza y politicada, Algo de importancia, La esposa del obrero, Los extremistas, La fiesta universal del amor, ¡Padre nuestro!, Sensacionalísimo descubrimiento, El día de la prensa, ¡Alerta!, Quebrantar el ayuno a los tres cuartos..., De lo que me escapé, El hijo de Afrodita, Tirones de orejas, Las imágenes del improsulto, Los papeleros, Invento colosal, Una pregunta, Catolicismo, socialismo y liberalismo, Lo que puede hacer la mujer, ¡Muchas gracias!, Horroroso linchamiento, Belenes y espárragos, Viejas escrupulosas, Decoración de una capilla, Les llora el ojo, polémica ligera, Niñas quinceañeras, Vino... Obregón, Esos niños, La patria se hunde, Parrafazos, ¡:.....!, Contubernio impotente, El Padre Cantú Corro, Las mejoras, Guerras

⁷⁴ Profesor, muy involucrado en el catolicismo social tapatío.

⁷⁵ Periodista, poeta, músico y compositor (Eztatlán, 1859-Guadalajara, 1929).

⁷⁶ Escritor prolífico, periodista y político (Aguascalientes, 1874-Ciudad de México 1964).

⁷⁷ Escritor, filólogo, crítico literario e historiador de las ideas español (Santander, 1856 - 1912).

⁷⁸ Biógrafo y autor de libros de auto ayuda escocés (1812-1904).

⁷⁹ Polígrafo español autor del compendio enciclopédico Historia del teatro español (Málaga, 1860 - 1935).

⁸⁰ Periodista, poeta, crítico de arte, crítico teatral y humorista español (Murcia, 1831 - Madrid, 1905).

⁸¹ Poeta modernista y librero de viejo oaxaqueño.

⁸² Poeta español de la Ilustración y el neoclasicismo (Tenerife, 1750 - Madrid, 1791).

infantiles, Apuntes de mi viaje, Mis sorpresas, El día del papelerero, Correspondencias, ¿Sabe?, Más sorpresas, Haz de noticias, La memoria de un gran benefactor, Al obrero mexicano, Simpatía injustificada, Cumpliendo una promesa, ¿Es usted suscrito?, El Hospicio ayer y hoy, Sobre distintos temas, Congreso arquidiocesano de la A.C.J.M., Hoy es el día del papelerero, Página Literaria de Enero, El centenario Pasteur, Grandiosa ceremonia en la montaña de Cristo Rey, Protestamos, El jacobinismo de nuestro régimen, Jaliscienses, Lector, ¿La Iglesia ha muerto, jacobinos?, Es muy sencillo, Contestación obregonista, Buena iniciativa, ¡Asesinos!, Oído de mercader, Audite, Sea usted de los primeros, Las huelgas, Hay que conocerlos, Un pasquín, ¡Murió!!, Exequias, Son criminales, ¡Con razón!, Nuevo capellán de Los Dolores, Viernes de Dolores, El triunfo de Jesús, La humildad, La gran semana, La oración, Un recuerdo, Pereza fatal, Cosas de la moda, ¡Convéznase!, Paseo de los papeleros a Chapala, Variaciones sobre el tema de las modas, Claridades, La cobardía de los sectarios, Machetazos, El miedo al ridículo, Un escandaloso fallo de la justicia humana, Revista de la prensa, Hagamos un pueblo sensato, Los filántropos modernos ¡hipócritas!

«¡Viva Cristo Rey! Es el grito de todos los católicos. Úselo», es la viva recomendación del joven Yáñez a sus lectores del número correspondiente al 25 de febrero de 1923, una semana después de este suceso:

Con motivo de la enfermedad de nuestro queridísimo director, el Sr. Cura Don Antonio Figueroa, ha asumido provisionalmente toda la dirección y responsabilidad de *El Cruzado* el joven Don Agustín Yáñez, uno de los editores propietarios.

El Cruzado terminó en 1926, cuando Pedro Vázquez Cisneros pase la estafeta del importante semanario *La Época*, a quien ya era el segundo a bordo, el todavía muy joven Agustín Yáñez, a la sazón estudiante de derecho.⁸³

⁸³ Juan José Doñán, *Oblatos-Colonias: andanzas tapatías*, Guadalajara, Editorial Campo Raso, 2001, p. 151. Véase también Leticia Ruano Ruano, «La mujer católica jalisciense: contextos y fronteras simbólicas», en *Intersticios sociales* No. 13, Guadalajara, (marzo del 2017), El Colegio de Jalisco.

Con el ramillete de temas abordados en los títulos de las colaboraciones de Agustín Yáñez en el primer año de actividades de *El Cruzado*, nos queda clara la intensa participación del copropietario y coeditor del semanario en el marco del catolicismo social en Jalisco de la etapa previa a la guerra cristera, caracterizado por la resistencia pasiva, movimiento del que Yáñez se separó de forma tajante y abrupta cuando casi corre la misma suerte que Anacleto González Flores y compañeros.

La composición de *Las vueltas del tiempo*, en su madurez temprana (1945) y la demorada publicación de la misma (1973), cuando Yáñez tiene 69 años de edad y ha tenido ante sí todo lo que cualquier hombre público hubiera ambicionado, fue, sin duda, la mejor explicación que el escritor pudo dar a la posteridad en torno a lo que algunos califican como claudicación y otros como oportunismo.

Comentario final

- ◆ La relación entre Agustín Yáñez y Anacleto González Flores fue cercana y fecunda. En pos de las huellas del *Maestro* a Yáñez le sale del alma involucrarse en la resistencia católica por medio de la prensa católica de combate y desde el ángulo del humanismo cristiano.
- ◆ Quienes se han acercado a los motivos personales que pudo tener Agustín Yáñez para separar en dos épocas su producción literaria no han abierto las posibilidades a lo que el escritor hubiera deseado: que no hubo una verdadera ruptura de su parte, sino un plan cuidadosamente trazado, que a pesar de los muchos años transcurridos no logramos aún descifrar.
- ◆ A correr el velo del misterio contribuyó Agustín Yáñez con una postura entre prudente y cautelar que a la postre ha producido conjeturas que poco le favorecen. De lo que no podemos dudar, en cambio, es de su obra escrita y de las expectativas que su autor depositó en ella: su propia versión, decantada en el mortero de las contrariedades, de ser el pueblo de México una suma de contrastes violentos, de la que él, en su copiosa producción literaria quiso dejarnos un discurso lineal, coherente, personal y compacto, a cuya adecuada interpretación siguen faltando especialistas.

Subrayemos y dejemos abierta, entonces, la posibilidad de que el interés bien merecido que nos merece a los mexicanos en general y a los jaliscienses en particular las novelas programáticas de Agustín Yáñez, que cierran *Las vueltas del tiempo*, ofrecen por igual una lectura que no se ha hecho desde la perspectiva que sí tuvo y nunca abandonó completamente un escritor que no sólo fue católico en sus convicciones íntimas, sino que quiso rezumar con ello toda su obra.

CAPÍTULO 8. EFRAÍN GONZÁLEZ LUNA, UN POLÍTICO CATÓLICO

Jorge Alonso

*El ser humano es más infinito que su destino.
Es más infinito, más intrépido, más dispuesto a todo*
Sándor Márai.

La figura de Efraín González Luna fue polifacética. Sus diversas vertientes se pueden apreciar en otros escritos míos (Alonso, 2003). En éste resaltaré el aspecto católico de su militancia política.

Formación católica

Efraín González Luna, nacido en Jalisco en octubre de 1898, recibió una estricta formación católica, tanto en el seno de su familia como en su educación formal. Su padre, Mauro González Álvarez, fue alcalde maderista en la ciudad de Guadalajara entre 1913 y 1914, habiendo contenido por el Partido Católico (González Gari, 2006). En su juventud González Luna fue influido fuertemente por Anacleto González Flores quien lo empujó a militar en la ACJM. A finales de los años veinte el Arzobispo Orozco y Jiménez tramitó un breve de Roma para que en su casa González Luna pudiera tener un oratorio. Durante la persecución religiosa en la casa de González Luna se refugiaron varios sacerdotes y tuvieron

lugar reuniones de dirigentes cristeros.¹ En 1930, González Luna escribió el prólogo del libro de Anacleto González Flores, *El Plebiscito de los mártires*, en el que destacó su destino extraordinario y su muerte heroica a causa de su lucha por el derecho de la Iglesia a la vida y a la libertad. Enfatizó que una aureola de santidad ungía su memoria. En 1931 González Luna comparaba la guerra religiosa a la campaña electoral vasconcelista. A las dos las calificaba de estar libres de cálculo y compromiso, divorciadas del éxito, «llamas de fuego inmanente bajo el soplo de lo imposible» (González Luna, 1975). Posteriormente González Luna tuvo una muy buena relación con el Arzobispo de Guadalajara, José Garibi Rivera (Alonso, 2003). Éste, cuando arreciaron los ataques contra González Luna provenientes de los tecos salió en su defensa.²

¹ Grabación a Amparo Morfín de González Luna, diciembre de 1971, Archivo Efraín González Luna (AEGL). En su archivo González Luna conservó con gran sigilo una serie de documentos que le fueron confiados por diversos grupos cristeros.

² La relación que tenía Efraín González Luna con el Arzobispo José Garibi Rivera era muy personal. Mantenían una continua comunicación oral. En enero de 2008 traté de encontrar escritos entre ellos en el archivo del Arzobispado de Guadalajara. La encargada me advirtió que no creía que hubiera documentos catalogados bajo el nombre de González Luna. Buscamos, y efectivamente no los encontramos; entonces fuimos a la correspondencia de Garibi Rivera para ver si en los momentos del conflicto con los tecos a finales de los cincuenta en que éstos calumniaban a los dos (Cfr. Alonso, 2003) había en la correspondencia algunos indicios de alguna comunicación epistolar, y tampoco los encontramos. Llegamos a la conclusión de que su comunicación no fue escrita sino verbal. El 4 de marzo de 1941 Manuel Gómez Morín le escribió a Efraín González Luna sobre el secretismo de los tecos y de cómo esa mafia había planeado hacer publicaciones contra el Arzobispo Garibi. El 18 de julio de 1950 González Luna le comunicaba a Gómez Morín que el Arzobispo Garibi había hecho gestiones para que recibiera el nombramiento de Caballero de San Gregorio, y que esperaba que eso no le implicara publicidad. El 31 de mayo de 1958 González Luna se lamentaba ante su amigo Manuel Gómez Morín de un desplegado calumnioso en contra suya y del prelado Garibi. Comentaba: «si esto no abre los ojos a quienes todavía no ven claro en estas monstruosidades, habrá que desesperar de la racionalidad de la especie». El 16 de junio de 1958 don Efraín le comentaba de nuevo a don Manuel que la campaña «inmunda» en su contra proseguía y que lastimaba la honra del prelado. El 30 de diciembre don Efraín le narró con detalle a don Manuel la llegada de Garibi a Guadalajara como el primer cardenal mexicano (Archivo Manuel Gómez Morín, en adelante AMGM).

Promotor de la doctrina social católica

González Luna fue influido fuertemente por la doctrina social de la Iglesia Católica. Basado en las orientaciones de la Encíclica social de León XIII *Rerum Novarum*³, redactó varios escritos. En uno de ellos trató la conveniencia de fundar asociaciones religiosas y económicas que impulsaran instituciones obreras nacidas de la libertad individual y que se gobernarán en cuanto fuera posible por los mismos obreros.

En la década de los cuarenta González Luna planteaba que era posible una igualdad realista y efectiva entre los hombres. Defendía un amplio acceso del pueblo a la propiedad, a la seguridad y al moderado bienestar material que la condición humana exigía no sólo para el cuerpo, sino para el cultivo y realización del espíritu. Puntualizó que se profesaba la lucha de clases no sólo cuando explícitamente era proclamada y aceptada, sino cuando en la conducta práctica empresarios, estadistas, intelectuales y, en general, todos los relacionados con las cuestiones sociales, nada hacían por tender puentes de reconciliación, de paz, de armonía y de justicia social entre los elementos en pugna. Sentenció que los católicos estaban obligados a trabajar positivamente en la solución de los problemas sociales. Se basaba en los lineamientos de la Encíclica *Quadragesimo Anno*.⁴

González Luna mostraba que estaba influido por el pensamiento del jesuita Oswald von Nell-Breuning.⁵ Este autor germano abundó en dos concepciones: en la relativa al principio de subsidiariedad, y en la relativa al solidarismo. Planteó que la doctrina social cristiana daba una respuesta convincente a la cuestión de

³ Esta Encíclica es de 1891, trata sobre la cuestión social y la condición de los obreros.

⁴ Fue la segunda gran Encíclica social. El Papa Pío XI la escribió en 1931.

⁵ El longevo Oswald von Nell-Breuning (1890-1991) quien colaboró en la redacción de la encíclica *Quadragesimo anno*, fue influido a su vez por las enseñanzas de H. Pesch (1854-1926) y concordaba con las posiciones de G. Gundlach (1892-1963). En una carta de Gómez Morín a González Luna del 4 de diciembre de 1959, don Manuel le comenta a don Efraín que el libro *The Reorganization of Social Economy* del padre Nell-Breuning se encontraba agotado, por lo que lo buscaría por otros medios, y que la editorial JUS recibió los derechos para traducir otro de sus textos, y que le pediría a uno de los hijos de don Efraín que se encargara de su traducción (AMGM).

lo que era el hombre. La sociedad no existía fuera, ni siquiera por encima de los hombres, sino exclusivamente en ellos y para ellos. En la relación entre individuo y sociedad estaba el principio de solidaridad que se sintetizaba en que, por su naturaleza, el individuo estaba ordenado a la sociedad y que ésta se encontraba referida a él. El principio de subsidiariedad implicaba la relación entre individuo y sociedad y marcaba que la sociedad debía ayudar a sus miembros, particularmente a sus últimos miembros, a los hombres particulares. Es decir, debía favorecer su propia actividad y no oprimir su vida o absorberla. Exigía de las instituciones sociales que prestaran ayuda a sus miembros, sobre todo ayuda para que ellos mismos supieran resolver sus problemas. Cada uno debía suplir, en caso necesario, la no prestación o prestación inferior de otros. Si el principio de solidaridad era el elemento estructural de toda sociedad, el principio de subsidiariedad era el correspondiente al principio de competencia. Tenía que ver con prestar ayuda, ayuda real era aquella prestación de que realmente necesitaba el que la recibía, porque él sólo no podía ayudarse suficientemente. Recordaba que el principio central de la doctrina social era el bien común. Distinguía bien común de bienes comunes, pues se trataba de un valor de organización consistente en que un edificio o estructura social estaba rectamente organizado (de forma que pudiera cumplir sus funciones) y tenía que aunar las fuerzas de sus miembros y ponerlas en actividad con miras al bien común. El solidarismo implica la imagen del hombre que tiene la doctrina social católica. El solidarismo era el sistema de orden social que se contraponía por igual al individualismo y al colectivismo. Este autor precisaba que los elementos que formaban al solidarismo eran de la doctrina social católica, aunque no por ello el solidarismo era la doctrina social católica.⁶ Joshua P. Hochschild, reflexionando sobre el principio de subsidiariedad destacaba que las asociaciones humanas más pequeñas y locales tenían funciones sociales que les correspondían y que no debían ser asumidas por asociaciones más grandes. Esto tenía implicaciones en familias, vecindarios y empresas. Si bien se había enfatizado que por el principio de subsidiariedad ni el ciudadano ni la familia debían ser

⁶ Oswald von Nell-Breuning escribió un análisis de la encíclica *Quadragesimo Anno* (Nell-Breuning, 1946). Cuando González Luna tenía influencia en lo que difundía la editorial Jus que dirigía Manuel Gómez Morín se publicaron en 1962 de Oswald von Nell-Breuning dos títulos: *Socialismo y Liberalismo*.

absorbidos por el Estado, el verdadero énfasis estaba en que al individuo y a la familia se les debía permitir retener su libertad de acción sin poner en riesgo el bien común ni hacer daño a nadie. No habría que olvidar que el principio de subsidiariedad fue formulado en la encíclica de Pío XI contra el capitalismo de los monopolios, contra el individualismo liberal y las manifestaciones inhumanas del capitalismo. El principio de subsidiariedad implicaba que no había que asignarle a una asociación más grande lo que asociaciones menores y subordinadas eran capaces de llevar a cabo. Cada actividad social debía ayudar a los miembros del cuerpo social, y no destruir ni absorberlos. Hochschild ha hecho ver que ese principio no se puede reducir a la relación sociedad y Estado, sino que tiene que regir dentro de la misma sociedad, pues concierne a todas las asociaciones. Dicho autor recuerda que Nell-Breuning había dejado claro que ese principio incidía en forma más general con el orden natural. Nell-Breuning había escrito que el capitalismo liberal había creado las condiciones bajo las cuales para un mayor número de personas la vida en familia, que tanto la naturaleza humana como la ley natural demandaba, se habían convertido en prácticamente una imposibilidad. Por eso mismo había que tener en cuenta que la tendencia del capitalismo moderno iba en contra de ese principio pues tendía a desbordar y eventualmente disolver lo discreto, lo local, lo particular (Hochschild, 2005).

González Luna tenía siempre presente el principio de subsidiariedad. La sociedad no debía impedir al individuo demostrar sus facultades, y debía ofrecerle elementos para que las desarrollara. Pensaba que dicho principio establecía que, entre las distintas formas sociales que existían, comenzando por la familia y terminando por la organización internacional, había una jerarquía. El Bien Común de la familia determinaba la suerte sólo de los miembros de la familia; el del municipio, de muchas familias; el de la región, de muchos municipios; el de la nación, de varias regiones; el internacional, de toda la especie humana. Esta jerarquía no debía ser despótica. La forma superior no aplastaría a la precedente. Mientras el hombre se bastara a sí mismo, nadie se debía meter con él. En cuanto no se bastara, le ayudaba la familia. La familia, dentro de su naturaleza y fin, era autónoma y soberana; por eso el derecho a educar a los hijos pertenecía a la familia. Cuando la familia no se bastaba, venían otras formas de sociedad. Unas se ayudaban a otras realizando tareas supletorias, coadyuvantes.

En esta forma había un tejido de organizaciones sociales con finalidades particulares y áreas restringidas. Eran las comunidades intermedias formaciones necesarias que, asumiendo la realización de fines especiales que la sociedad civil en general no sería capaz de cumplir, fortalecen al hombre en beneficio de la sociedad. La sociedad civil debía aceptarlas como unidades de su propia estructuración orgánica y fomentarlas. El Estado no podía negarlas, y no debía atacarlas.

González Luna en 1961 fue invitado como el laico mexicano que asistiera como observador al Concilio Vaticano II. Porque huía de los reflectores, declinó ese honor. Siguió con atención el desarrollo de dicho Concilio y promovió que hubiera publicaciones que difundieran sus logros. Cuando aparecieron las Encíclicas de Juan XXIII *Mater et Magistra* y *Pacem in terris*⁷ fue un impulsor de sus enseñanzas. De muchas maneras profundizaba en los tres pilares fundamentales de la doctrina social de la Iglesia: el Bien Común, el principio de subsidiariedad y la exigencia de la justicia social. De palabra (oral y escrita) y de obra insistía en que la doctrina social católica era una moral para la acción social.

González Luna, conocedor e impulsor de la Doctrina Social Católica, realizó una constante defensa del catolicismo social. Exhortaba a que se aplicaran las enseñanzas de la doctrina social católica. Planteaba que la participación de los católicos en las tareas del Bien Común implicaba un compromiso de los mismos en la reforma social. Impulsaba al trabajo social. Hacía ver que los valores cristianos eran el alma, el principio vivificante, de una auténtica reforma social. Recomendaba ir a las causas de los problemas sociales y no quedarse sólo en sus síntomas. Consideraba que era más importante dar trabajo a los desocupados que contentarse con sólo remediar la miseria de los que sufrían la desocupación. No despreciaba la ayuda de emergencia (la asistencial); pero la raíz del problema estaba en la falta de un empleo dignamente remunerado. Estaba convencido que los males sociales se remediarían si se instauraba un orden social cristiano. Era consciente de que en la empresa de la reforma social se debían que movilizar todos los recursos posibles, aun los de los no católicos. Pero hacía ver que los católicos tenían la obligación de arrastrar con el ejemplo. No se cansaba de

⁷ La primera de 1961 y la segunda de 1963.

argumentar que si no había desarrollo económico y reforma social, la desesperación llevaría a opciones de deserción de los valores espirituales ante promesas más o menos falsas de mejoramiento económico. Los empresarios tenían responsabilidades sociales que no podían abandonar. Le preocupaba hondamente el problema de la migración. En sus escritos y en sus innumerables conferencias comunicaba que la experiencia había demostrado la sabiduría de las recomendaciones pontificias sobre unidad y acción conjunta de todos los hombres de buena voluntad, creyentes y no creyentes, en defensa de la civilización cristiana y en la edificación de un orden social justo. Con base en la doctrina social les recordaba a los ricos que el derecho de la propiedad tenía límites sociales. A todos invitaba a trabajar intensamente en contra de la opresión y por una auténtica y profunda justicia social.⁸

Solidaridad católica con principios

A mitad de la década de los treinta, en pleno auge de las tendencias fascistas, González Luna criticaba el culto de la fuerza, las soluciones directas, la simplificación de la ley, la justificación del hecho, la defensa cerrada del interés personal. Mostró su desacuerdo con los regímenes dictatoriales. Estuvo en contra de la consagración pretendidamente jurídica del hecho consumado y de la voluntad del dictador, la decadencia del poder judicial y de la profesión de juristas ante la ley de la selva. Se quejó del ocaso del primado de lo espiritual. Su oposición al secretismo y al fascismo le valió una persecución constante por parte de grupos radicales que se proclamaban católicos, como fue el caso de los dirigentes de la Universidad Autónoma de Guadalajara, que han sido conocidos bajo el mote de tecos.

González Luna mantuvo siempre contacto con la ACJM. Acudía a sus festejos y periódicamente era su conferencista. La ACJM fue pilar de la Acción Católica. No cabe duda de que ese binomio no estuvo ausente cuando se optó por el nombre de Acción Nacional para el partido político opositor que ayudó a nacer a finales de los treinta. Aunque también hay que reconocer que en González

⁸ El 29 de junio de 1939 Manuel Gómez Morín le pidió a Efraín González Luna que desarrollara el concepto de persona y su fecundidad en la doctrina social (AMGM).

Luna influía la figura del francés Maurras, creador de la Acción Francesa.⁹ Ciertamente había afinidad en lo religioso, en la entereza frente a la adversidad, en la decisión de construir un órgano político y en el aspecto literario. No había que olvidar que esa organización había sido condenada por Pío XI (aunque su sucesor la volvió a autorizar). La distancia mayor entre González Luna y Maurras fue que este último defendiendo la monarquía como el medio de salvación, proclamaba que la democracia era el pecado absoluto. En esto González Luna y Maurras se encontraban en posiciones totalmente contrarias.

Otra contradicción que tuvo que enfrentar González Luna fue con los regímenes ibéricos autoritarios de Franco y Salazar. Al principio el que se presentaran como abiertamente católicos le producían cierta solidaridad. Después el que se mostraran abiertamente antidemocráticos lo llevó a tomar distancia y a criticarlos.

Por su prestigio González Luna fue invitado a participar en el Congreso Interamericano de Problemas Sociales por la National Catholic Welfare Conference (organismo de coordinación y colaboración de la jerarquía católica estadounidense) que se llevó a cabo en Estados Unidos durante agosto y septiembre de 1942. González Luna y Maritain redactaron las conclusiones. El tema central fue la crisis de la civilización. González Luna tuvo también relación con el escritor católico Paul Claudel de quien tradujo su obra *La Anunciación*.

Lo fundamental del pensamiento de González Luna se encuentra en su libro *Humanismo Político* (González Luna, 1955). El humanismo político de González Luna era muy cercano al humanismo integral que Jaques Maritain¹⁰

⁹ Rodolfo Echeverría Ruiz sostiene que el principal fundador del PAN, Manuel Gómez Morín, asimiló en su juventud las ideas primordiales de Maurras. Considera que con él se acercó a la teoría del nacionalismo integral. También se inspiró en él para el nombre de Acción Nacional (Echeverría Ruiz, 2007). Cuando González Luna le comentó a Gómez Morín la obra de Weber sobre la Acción Francesa, fue pródigo en sus alabanzas a Maurras: «Maurras merece la inmortalidad no solo como pensador y hombre de letras, sino como luchador y jefe de la arena de la política y (...) me atrevo a decir que merece también la vida eterna por sus virtudes humanas y por la sobrehumana entereza con que afrontó la adversidad» (carta de González Luna a Gómez Morin, 16 de Julio de 1964, AMGM).

¹⁰ J. Maritain (1882-1973) fue un filósofo que se convirtió al catolicismo. Basado en el tomismo profundizó en el derecho natural. En la segunda guerra mundial se exilió en Estados Unidos. Se opuso tanto al socialismo marxista como al capitalismo liberal. En sus

difundió en 1934. Ese humanismo político tenía una fuerte base social. Se puede ver también en el pensamiento de González Luna improntas del movimiento personalista impulsado por Emmanuel Mounier.¹¹ Este movimiento destacaba el sentido trascendente de la vida e incitaba a una acción social de tipo católico. El personalismo es en cierto sentido una expresión del existencialismo católico de la primera mitad del siglo xx. González Luna tenía un pensamiento muy bien estructurado que le permitía tomar distancia aun de personalidades afines cuando notaba sus posturas no correspondían con las convicciones que él mismo había consolidado. Maritain publicó un artículo acerca del fin del maquiavelismo. González Luna notó que en uno de los últimos párrafos había un patético titubeo en el que frecuentemente tropezaban escritos influidos por la catástrofe de la Segunda Guerra. Maritain decía que cuando se consideraba el curso de las guerras desatadas por el maquiavelismo total, había que preguntarse hasta qué punto los agresores, que no respetaban nada, obligaban al resto de la humanidad a recurrir a la terrible ley de las justas represalias o a prescindir momentáneamente de ciertas reglas jurídicas. González Luna comentaba que la pregunta no debía permanecer sin respuesta. Apuntaba que era un signo terrible de la oscuridad de esos momentos el hecho de que precisamente alguien como Maritain llegara a formular tal pregunta. Y recalca González Luna que la inhibición, así fuera temporal, de la norma jurídica era una de las brechas más peligrosas en la defensa de la ciudad del espíritu. Aceptar eso equivalía a abrir sin restricciones las puertas a la violencia y al crimen. Y añadió que para combatir a los agresores no resultaba necesario tal recurso. La justicia no era un poder desarmado. Precisamente la elaboración de un eficaz sistema de prevenciones y

últimos años se hizo religioso de los hermanos de Charles de Foucauld. Habría que distinguir este humanismo (que postulaba la centralidad del hombre) del humanismo renacentista. Jerry Brotton ha llamado la atención de que el humanismo renacentista no era la idealizada celebración de la humanidad (que afirmaba ser) sino un pragmatismo a ultranza. También acota que el legado de este humanismo es más ambivalente de lo que se podría esperar (Brotton, 2003, p. 93). Para Maritain y González Luna el humanismo que proclamaban tenía que ver con una convicción de traducir en la práctica los ideales humanos. Había que entender lo humano, y elevarlo de acuerdo con las exigencias de los profundos valores humanos.

¹¹ E. Mounier (1905-1950) ha sido considerado como el creador del movimiento personalista.

sanciones en contra de los transgresores de la norma era, y en esos momentos más que nunca, una tarea indeclinable de los servidores del espíritu.¹² Inflexiblemente defendía el postulado de que el fin no justificaba los medios. El razonamiento dirigido por orientaciones básicas tenía que estar por encima de banderías y acepción de personas. La situación de guerra a nadie eximía del respeto a los derechos humanos. Hubo otro punto en el que polemizó con Maritain. González Luna no compartía la tesis de que el hombre en cuanto individuo estaba sujeto a la sociedad y al Estado, pero que en cuanto persona era libre de regulaciones y de los vínculos de lo social y lo político.¹³ No obstante estas discrepancias, se podía ver que González Luna compartía ese personalismo que impulsaba a una acción social comprometida con la salvaguarda de la dignidad del hombre, base de la doctrina social de la Iglesia.

Con motivo del bombardeo atómico a ciudades japonesas en 1945, González Luna sostuvo que ese hecho constituía una evidencia objetiva de la caída vertical de los valores éticos. Sin una renovación del espíritu cristiano, la humanidad no sería capaz de elevación moral; y las técnicas no salvarían de la barbarie.¹⁴ González Luna percibía síntomas alarmantes de la decadencia de occidente por la falta de fe en sus principios vitales, por la relegación de los valores cristianos.

Militante partidista y candidato presidencial

A invitación personal de Manuel Gómez Morin a finales de los treinta González Luna decidió participar en la organización de un partido de oposición en donde fue partidario de soluciones a fondo que se inscribieran en el largo plazo. Exhortaba a tener serenidad para apartar lo momentáneo, efímero, circunstancial y así poder ver más hacia lo sustancial. No se debía comprometer la acción de fondo en una escaramuza (González Luna, 1974). Fue una figura central en la configuración de los lineamientos ideológicos de la nueva organización. Se

¹² Efraín González Luna, «Titubeo», en *La Nación*, Núm. 67, 23 de enero de 1943.

¹³ Luis Calderón Vega, «¿Alegatos contra ‘pragmáticos’?» en *La Nación*, Núm. 531, 17 de diciembre de 1951.

¹⁴ Efraín González Luna, «Una guerra ideológica», en *La Nación*, Núm. 212, 3 de noviembre de 1945.

propuso que ese nuevo partido, cuando llegara al poder, lo usara solamente para el bien común.¹⁵ González Luna señalaba que el régimen de la revolución se había querido caracterizar como movimiento de reforma social y había sido una fábrica de millonarios. Analizando la situación política planteaba que había caos; pero había soluciones porque todo orden humano era una conducta común en relación con una tabla indiscutida de valores. Había que construir una patria que lo fuera realmente para todos. Insistía en que era necesario transitar de un régimen de facción a un verdadero Estado nacional. Estaba convencido de la necesidad de rescatar los conceptos de hombre, persona, nación, patria, libertad y bien común; había que acentuar los valores espirituales; el hombre no podía salvarse solo; no se podía vivir dignamente sino en función de una empresa de salvación propia y de salvación de los demás. Percibía las posibilidades de una política limpia, que además era obligatoria.¹⁶ Reflexionaba que la corrupción había ido bajando desde las cúspides del poder. Habría que purificar las fuentes del estado. Si bien el poder era una meta lejana, también podía asegurar que era meta cierta. Aunque aclaró que el poder debía ser entendido no como instrumento de satisfacción, no como dominio faccioso, sino como responsabilidad y servicio.¹⁷

A principios de los cincuenta se examinaba en el Partido Acción Nacional quién sería más idóneo para ser su candidato para la Presidencia de la República. Consciente que sería un candidato fuerte, González Luna enfrentó este hecho en uno de los ejercicios espirituales ignacianos que hacía cada año. Utilizó el discernimiento de espíritus. Ponderó los argumentos en pro y en contra. Llegó a la conclusión de que Dios le pedía ese sacrificio para que otros, más tarde, pudieran hacer a México el bien que los iniciadores habían planeado. Debía ser el trigo en el molino de la historia (Vázquez Cisneros, 1984). En la x convención nacional del PAN, en noviembre de 1951, González Luna fue electo candidato a la Presidencia de la República. Manuel Samperio lo presentó como limpio en la conducta y en la conciencia, rico en el talento, en la sabiduría y en la virtud, inquebrantable en la fe.

¹⁵ Notas personales de Efraín González Luna del 4 y del 25 de noviembre de 1940 (AEGL).

¹⁶ Efraín González Luna, «México, 1940», en *Proa*, Núm. 5.

¹⁷ Efraín González Luna, Intervención mecanografiada, Archivo del PAN en la ciudad de México, D.F.

González Luna recorrió todo el país y aprovechó la campaña para utilizarla como escuela de educación ciudadana. Ante el éxito de la campaña panista, el régimen reaccionó y desató la guerra sucia. Considerando que para que la cuña apretara debía ser del mismo palo, la ciudad de Guadalajara fue tapizada por propaganda anti González Luna firmada por el hijo de Anacleto González Flores, que le atribuía ser arrogante, haber traicionado la causa cristera y ser el responsable de la aprehensión y asesinato de su padre. En este sentido iban otros volantes de un supuesto Frente Católico del Distrito Federal, que se centraban en acusar al PAN y a su candidato de haber gestionado el apoyo de la Iglesia. Se argumentaba que una votación favorable al PAN rompería la paz entre la Iglesia y el Estado. Ese supuesto Frente alegaba que no apoyar al PRI sería hacer el juego al comunismo en contra de los intereses de la Iglesia, que los candidatos del PRI eran garantía de paz religiosa y la continuación del *modus vivendi*. Los volantes sentenciaban que si los católicos seguían al PAN, los buenos propósitos del PRI quedarían sin efecto y se aplicarían las leyes estrictamente antirreligiosas. Ante esto medio centenar de reconocidas personalidades jaliscienses, argumentando que consideraban estricto deber no callar ante la infame campaña de embustes y calumnias que se habían desatado en contra del nombre respetado y respetable de un jalisciense ilustre, el Lic. Efraín González Luna, atestiguaban públicamente que era un hombre intachable, de vida ejemplar en todos los órdenes. Como era atacado, tenía derecho de que saliera en defensa de su buen nombre la sociedad, cuyos intereses superiores habían sido siempre servidos por González Luna con absoluta rectitud. Subrayaban que por riguroso deber de honor y justicia expresaban su reprobación, indignados ante la asquerosa tempestad de mentiras con que se trataba de sembrar desorientación en las conciencias y con las cuales se intentaba manchar la nítida reputación de un hombre que se había ganado la estima y afecto de sus conciudadanos. También por medio de desplegados de prensa, los presidentes diocesanos de la ACJM argumentaron que habían decidido hablar porque su conciencia les obligaba a hacerlo. Su propósito era servir a la verdad. Se ocupaban de la inicua maniobra de quienes, agazapados en el anonimato de pretendidos e ilícitos frentes católicos, se dedicaban a calumniar a un hombre cuya integridad había sido reconocida y respetada aun por sus propios adversarios ideológicos. Sabían que el propósito último de tan vil maniobra no era propiamente enlodar la personalidad de González Luna, sino

de sembrar desorientación y crear deserción en la causa superior, que debía estar muy por encima de los intereses de grupo y del sectarismo de las facciones. Defendían a González Luna, quien había sido miembro y jefe de la ACJM, a la cual ellos habían tenido el honor de dirigir. Por eso sentían la imperiosa necesidad de condenar ante los jaliscienses en particular, y ante todos los mexicanos en general, la gravísima injuria que estaban cometiendo con un leal servidor de la ACJM. Intervenían también porque en la infame maniobra se había involucrado el nombre del más respetado y amado de los jefes de la ACJM, Anacleto González Flores. Los calumniadores habían querido invocar su memoria requiriendo de traición al hombre que en esos momentos seguía sirviendo lealmente en el pensamiento y en la acción la doctrina y la conducta que habían constituido el magisterio insuperable de González Flores. Resaltaban que los que salían en defensa de Efraín y firmaban esos comunicados también habían sido presidentes de la ACJM. Exigían que no se invocara la memoria del maestro ilustre para vomitar calumnias, que no se enlodara la sublimidad de su figura agazapando tras de ello los propósitos más torcidos. Otorgaban su testimonio de respeto, de admiración y de reconocimiento a González Luna, quien en diversos campos de la vida social seguía siendo servidor destacado y leal del programa acejotemero.¹⁸

También el PAN salió en defensa de su candidato. Llamaba la atención sobre el inmenso costo de esa campaña vil en numerosas publicaciones en diarios de la capital y de los estados, en folletos distribuidos por millares a través del correo, en murales fijados profusamente en todas las poblaciones de la República, en volantes repartidos en extrema abundancia, en la utilización para la difusión de esos materiales de camiones de sonido. Hacía ver cómo los aparentes organizadores de esa campaña no podían ocultar a quienes la pagaban con ilegítimo gasto de fondos públicos.¹⁹

Al cierre de su campaña presidencial, González Luna manifestó que le dolía el dolor de México, la miseria, el abandono, la penuria, el desprecio. Había visto por todo el país la miseria y quería remediarla. Existían atentados en contra de la persona humana, de la familia, en contra de la conciencia religiosa

¹⁸ Manifiesto de ex Presidentes de la ACJM, en *El Informador* y *El Occidental*, 13 de abril de 1952.

¹⁹ *La Nación*, Núm. 549, 21 de abril de 1952.

del pueblo. Campeaba un caciquismo bestial. Reinaba una gran injusticia social. No había instituciones públicas adecuadas para la urgente reforma social. No obstante, también había podido apreciar a un pueblo fiel a sus valores personales y colectivos, a una gran generosidad de la geografía mexicana. Recursos para solucionar el desequilibrio de la economía no faltaban. Era factible encontrar formas para acabar con la centralización y para terminar el desprecio a las comunidades municipales. Era evidente el amor del mexicano a su tierra. Quien había fallado era el Estado. El pueblo mexicano lograría su rehabilitación.

Como era la costumbre del régimen, el fraude fue mayúsculo. A finales de julio de 1952 González Luna hizo un apretado balance. La exigencia popular de representación política y efectividad del sufragio, vigorosamente reafirmada en las elecciones que acababan de pasar, una vez más encontraba cerrado el camino de su cumplimiento a causa del fraude, recurso habitual del régimen faccioso para perpetuar el monopolio del poder en beneficio de una oligarquía privilegiada. La actividad ilegítima del Estado y del partido oficial para burlar la voluntad popular había superado las marcas anteriores, tanto en extensión como en perfeccionamiento técnico del sistema. Contrastó la recta y generosa conducta cívica del pueblo con la posición del régimen (que tenía la obligación de garantizar la vigencia de las instituciones democráticas). González Luna declaraba estar satisfecho de haber participado en una trascendental jornada de reivindicación del patrimonio jurídico del pueblo mexicano, así como de gestión y defensa de sus bienes humanos más valiosos y esenciales, tanto personales como colectivos.

A González Luna le preocupaba el miserable nivel de vida de la mayoría de la población, tanto en lo relativo al cuerpo como al alma. Había carencia de instituciones y medios para remediar ese mal. La economía nacional seguía deficiente. En lo social había mucho que culpablemente se había dejado de hacer. Se necesitaba un Estado capaz de emplear con honradez y energía todo su poder en esa empresa, suscitando y estimulando la cooperación general. González Luna hacía ver que la energía espiritual más eficaz para vivificar el esfuerzo reformador, el catolicismo, estaba confinado legalmente al campo de concentración, bajo un tratamiento alternado de rigor y disimulo. El más rico manantial de renovación quedaba impedido de influir. El Estado era faccioso, negocio de secta y no servicio real. El partido oficial estaba para la simulación democrática.

Los católicos y la política

En toda la obra de González Luna hay una continua reflexión sobre la relación entre los católicos y la política.²⁰ Esto se encuentra sintetizado en dos de sus textos (González Luna, 1971 y González Luna, 1988).

Contra los que aducían que se debía acatar el marco legal existente (que tenía elementos anticatólicos) González Luna respondía que la ley perdía su carácter de obligatoriedad si violaba la ley natural. Enfatizaba que la sociedad, el Estado, la autoridad, las instituciones a través de las cuales la autoridad se ejercía, estaban sujetos a una ley superior. Se oponía a las formulaciones que sostenían que la voluntad del gobernante era creadora de derechos. No había justificación ni una verdadera obligatoriedad jurídica en el acto arbitrario o despótico de la autoridad, contrario a la moral, contrario al derecho natural. Había leyes que no eran justas, porque no eran ordenaciones racionales para el Bien Común. Eran despotismo del poder en contra del indefenso. González Luna se ponía en el horizonte de San Pablo respecto de la ley.

Frente a las proclamas del llamado realismo político González Luna se oponía a la pérdida de los valores fundamentales. Insistía en que el imperativo de la dignidad humana tenía que estar siempre presente. Una y otra vez remarcaba que la actividad humana debía regirse por principios éticos. Defendió que los valores morales eran universales. La ética tenía que ver con la naturaleza humana. La política era una derivación de esa ética. No se podía hacer política prescindiendo de la justicia, de la moral. Había que buscar una ética normativa. El hombre tendría que construir la sociedad a través de su propia actividad normada por valores. No estaba de acuerdo en que por un lado iba lo público y por otro lo privado. Ser virtuoso es bueno para el sujeto y para la colectividad. La política no debe ser amoral y menos inmoral. La economía también está sujeta a la ley moral. Había consecuencia de acciones y omisiones. Levantó la voz contra la corrupción y el cinismo, y llamó a construir un espacio ético. Criticó la posición maquiavélica según la cual la política requería ciertas exigencias que, en ocasiones, podían contradecir las valoraciones de las virtudes personales. Estuvo en contra de la visión de que la política tenía sus propias reglas, ajenas a la moral. Las

²⁰ El 8 de mayo de 1954 Manuel Gómez Morín le pidió a don Efraín que le mandara el trabajo que había escrito sobre la condición del catolicismo en México (AMGM).

virtudes y normas personales tienen que valer para la actividad política. Sin la ética, la política atenta en contra del hombre. En el compromiso político tiene primacía la ética. No aceptaba que se permitiera la deshumanización del poder. Exhortaba a transformar la política y hacerla humana. Propuso seguir un humanismo político donde se apelara a las motivaciones del hombre que se entregaba a la comunidad limpiamente, generosamente, y que considerara al hombre como la suprema culminación de la vida en unidad indestructible con el orden superior del espíritu. En ese humanismo existía una convicción abrazada no por obra de propaganda, ni de imposición, sino convicción arraigada en la inteligencia y en la voluntad libre que brotaba de la conciencia del deber. Privilegió valores y fines. Hacía ver que no cualquier comportamiento era válido.

Dos eran los grandes enemigos que González Luna percibía para mantener las estructuras espirituales de la sociedad: el capitalismo liberal y la conspiración comunista. González Luna proponía como alternativa el deber moral de salvaguardar la dignidad humana. Tanto el destino personal como el universal, y por lo tanto el de las historias patrias, eran aventuras teológicas. Defendía que se necesitaba la filosofía del hombre, de la sociedad, del Estado y que se requería una reforma cristiana. El cristianismo estaba en pugna con el paganismo técnico.²¹ Exhortaba a buscar los valores esenciales y las situaciones definitivas. Criticó que se hubiera producido la deformación ante la realidad política mexicana de

²¹ Efraín González Luna precisó que la redención era la rehabilitación del plan divino original impedido por el pecado, que toda esclavitud, toda alienación de cuerpo y alma tenían que ser disueltas para que los hombres pudieran alcanzar su fin. Exhortó al conocimiento del plan divino, ese llamamiento divino para que todos cooperaran con la empresa divina, convocatoria general para todos y asignación de responsabilidades especiales, combinación de vocación genérica con vocaciones personales. Los hombres debían contribuir activamente a su propia salvación y a la de los demás. González Luna reflexionaba sobre los temas teológicos de naturaleza y gracia. Veía que la naturaleza y el espíritu se abrazaban inextricablemente hasta la muerte, que pecado, gracia y salvación no acontecían en un mundo distante al temporal. Sostenía que existía un orden cristiano del mundo, y se oponía al falso espiritualismo que confinaba la vida y la responsabilidad del cristiano a la intimidad personal y a la interioridad del templo. No era aceptable que el hombre sufriera injurias en su integridad personal, que careciera de pan y justicia. El cristiano no lo era verdaderamente si no construía y defendía un orden social de dignidad, justicia, libertad y caridad.

prescindir de la naturaleza humana. Deploró la devaluación moral en la conducta social, que era destructora de los valores de la nacionalidad.

Un buen católico debía ser un buen ciudadano, sentenciaba González Luna. Planteaba que la evangelización católica, la obra religiosa que ella construyó, habían sido el principal factor genético de la nación mexicana. Se quejaba de que una nación engendrada y nacida como fruto misional, como empresa evangélica, se negara a sí misma oficialmente por una minoría anticatólica. Defendía la necesidad de un régimen de derecho para la religión del pueblo mexicano, pues el catolicismo en México se encontraba en situación de inferioridad.

Por otra parte llamaba a terminar con la culpable deserción del deber político. No era aceptable la inhibición política del pueblo católico. Hacía ver que era un grave error que se pensara que el ciudadano cristiano no tenía obligaciones morales, ni responsabilidades concretas respecto del Bien Común. Criticaba que se pensara que la integridad moral del abstencionista era irreprobable, mientras actuara rectamente en otras zonas de cumplimiento moral (vida religiosa, familia, trabajo). Desenmascaraba lo que señalaba como la ilusión de que daría la reforma espontánea de la sociedad y la reforma indirecta de las estructuras políticas.

Analizaba que la Iglesia mexicana había sufrido los efectos del proceso inhibitorio. Precisaba que por supuesto no debía ser agencia política, porque serlo implicaría contradicción de su naturaleza y misión sobrenaturales. Pero tampoco tenía por qué olvidar su inmersión en la historia, su dimensión temporal imprescindible, la obligación al contacto constante y alerta con la realidad política, precisamente para deslindar y defender su campo espiritual, para definir y cuidar la frontera esencial entre lo que era del César y lo que era de Dios, a fin de evitar invasiones y mutilaciones tanto activas como pasivas, y así mismo para cumplir su tarea irrenunciable de orientar clara e intrépidamente a sus fieles en el cumplimiento, que nada ni nadie podía excusar, de sus deberes políticos, en presencia de los datos concurrentes en cada momento, en cada lugar y en cada complejo circunstancial. Sentenciaba que por supuesto la Iglesia no debía participar en la política de partidos, pues no le tocaba hacer esa política. Pero al sacerdote sí le correspondía formar la conciencia social, uno de cuyos elementos básicos es la responsabilidad política. Debía urgir a los católicos a que cumplieran su deber político. Esa tarea la debía emprender de la misma forma que iluminaba

y orientaba la conciencia del cristiano para que cumpliera sus deberes de padre de familia, de patrón, sus deberes personales en cada orden de conducta o actividad. Advertía que se debía tener mucho cuidado, pues no se podía estar de acuerdo con los que intentaban empujar a la Iglesia hacia el mundo tratando de hundirla en todos los enredos de la temporalidad, pero tampoco se podía aceptar que, reduciéndose sólo a lo sobrenatural, se retrajera de la inmersión en la historia. Planteaba que la Iglesia tenía que participar del misterio de la encarnación. Estaba en el mundo, pero no confundida con él. Recalcaba que la Iglesia no tenía un papel específico en el trabajo propiamente político; pero no podía ignorar las realidades políticas. Precisó que la Iglesia, puente entre la tierra y el cielo, no en su aspecto sobrenatural, sino en su aspecto humano, social, temporal, cumplía también su misión de comunidad natural.

Lapidariamente sentenciaba que no era optativo para el cristiano gestionar el Bien Común. Defendía que el pueblo católico tenía la obligación de luchar por la reivindicación de sus derechos en el terreno político. De diversas formas llamaba a formar la conciencia de los ciudadanos católicos de México. Subrayaba que el católico no podía contemplar sin angustia la situación política. Si el pueblo católico no era despertado y orientado para que él mismo, con sus órganos propios y genuinos y bajo una dirección específica y apta atendiera el cumplimiento moral de la función política, no sería posible una sociedad mexicana ordenada y libre. La situación política no se modificaría sino cuando hubiera movilizaciones arrolladoras de los ciudadanos católicos. Éstas debían surgir de la conciencia. Para que el pueblo de México asegurara un orden social y político de libertad, de justicia, un orden social cristiano, simplemente ejercitando el derecho de representación a través de las instituciones democráticas normales, necesitaba la formación de la conciencia de los ciudadanos católicos en México. Ese trabajo de iluminación de la conciencia social de los mexicanos era factible; pero no se realizaba en la familia, ni en las escuelas católicas. En lo educativo González Luna veía dos graves problemas. En los establecimientos oficiales había influjo educativo anticatólico, y en las escuelas católicas existía deficiencia en la formación de la conciencia social. No se preparaba al estudiante católico para sus responsabilidades sociales, cívicas y políticas. Así, se seguirá viviendo en esto precariamente y hasta podrían empeorar las posibilidades de reivindicación.

Preguntaba González Luna por qué, si constituían la inmensa mayoría de la población, los católicos mexicanos no eran factores determinantes de la vida nacional. La respuesta la encontraba en el hecho de que los católicos habían mutilado una dimensión esencial de su fe: su eficacia social. Los católicos estaban obligados no sólo a una vida personal limpia, sino a defender un orden social limpio y justo. El católico había olvidado la exigencia natural de universalidad de su fe, de serlo en todos los momentos de su vida. El liberalismo había hecho estragos en el campo católico. Pero los católicos eran los responsables del confinamiento de la vida cristiana al hogar y al templo. Si un mal había sido la inhibición, el otro, peor, tenía que ver con formas censurables de actuación política de católicos. La principal de estas últimas lacras había sido el colaboracionismo. Argumentaba que no era coherente que los católicos ingresaran a partidos anticatólicos. La reforma social para González Luna era una empresa que competía en primer lugar a los católicos. En ella se debían que movilizar todos los recursos posibles, aun los de los no católicos. Pero los católicos tenían la obligación de arrastrar con el ejemplo. Si no había desarrollo económico y reforma social, la desesperación llevaría a opciones de deserción de los valores espirituales ante promesas más o menos falsas de mejoramiento económico.

Un conflicto revelador

Los conflictos son reveladores de las verdaderas convicciones. La confrontación que se suscitó por una parte entre los que querían que el Partido Acción Nacional se convirtiera en Partido Demócrata Cristiano y Efraín González Luna y Manuel Gómez Morín por otra parte mostraron cómo entendían estos dirigentes la relación entre lo católico y lo partidario.

A mediados de marzo de 1955 la Unión Demócrata Cristiana de Europa Central solicitó a González Luna que enviara un mensaje de aliento para su II Congreso Internacional a celebrarse en Nueva York el mes siguiente. La razón de esa petición era porque consideraban a González Luna un líder de la democracia cristiana en México.²² Por entonces no había nexos orgánicos entre

²² Comunicado de la Unión Demócrata Cristiana de Europa Central a Efraín González Luna, 14 de marzo de 1955 (AEGE).

el PAN y la Democracia Cristiana, pero no parece que en ese momento ese calificativo hubiera disgustado a Efraín. El mismo tenía amistad con el líder demócrata cristiano venezolano, Rafael Caldera. No estaba en contra de ser ubicado en un campo diferenciado en el nivel internacional; pero otra cuestión sería que eso se trasladara al ámbito mexicano. La crisis y el malestar apareció cuando un grupo de jóvenes quisieron llevar coincidencias doctrinales hacia lazos identitarios que tenían que ver con consecuencias orgánicas. Desde 1957 el director del periódico partidista *La Nación*, Alejandro Avilés, había visitado al presidente venezolano, Rafael Caldera. En el periódico del PAN se publicaron muchos artículos de tendencia demócrata cristiana. Fueron ganados a esta causa muchos jóvenes (entre los que se podían enumerar a Hugo Gutiérrez Vega, Manuel Rodríguez Lapuente, Carlos Arriola, Horacio Guajardo y Emilio Tiessen). En 1960 ese grupo de jóvenes, sin que lo supieran Manuel Gómez Morín ni Efraín González Luna, invitaron al venezolano Caldera a una reunión. Pretendían que Acción Nacional fuera el partido de la Democracia Cristiana en México. Esto provocó un fuerte roce entre Efraín González Luna y Caldera. El primero le hizo ver que no debería confundir relaciones de amistad con intromisiones en la política doméstica. Manuel Gómez Morín y Efraín González Luna no estaban de acuerdo en que el PAN se sumara a la democracia cristiana. El grupo de jóvenes panistas habían visto en el movimiento mundial de la Democracia Cristiana una opción viable para revitalizar al panismo. Un primer paso fue la creación del Instituto Técnico de Estudios Sociales relacionado con el movimiento internacional demócrata cristiano. Querían recibir fondos de ese movimiento y aprovechar becas.²³ A principios de 1960 Gómez Morín había hablado con Hugo Gutiérrez Vega y con Tiessen para que en su reunión de enero de ese año suprimieran la declaración que querían hacer para convertirse en parte de la organización internacional de la democracia cristiana. Con ese fin habían estado haciendo un extenso trabajo de propaganda sobre todo en Chihuahua en donde habían convencido muchos militantes jóvenes. Gómez

²³ Algunos de estos jóvenes se inconformaron porque Caldera había manifestado que para viajes y becas la Democracia Cristiana se entendería con la dirección nacional panista. Los jóvenes recordaron que dichas relaciones se habían acordado directamente, y que existían desventajas en la comunicación con el PAN, pues sus principales dirigentes se oponían a convertir el PAN en partido demócrata cristiano.

Morín argumentaba que una declaración de ese tipo acarrearía a Acción Nacional muchos conflictos.²⁴ Efraín González Luna se alegró de que los jóvenes hubieran «por fin comprendido la necesidad de prescindir de la declaración en proyecto». Efraín González Luna aducía que las recetas de importación fallaban necesariamente por el desprecio de la realidad mexicana y se quejaba que mientras estaban enfrascados en eso, dejaban el trabajo posible y necesario.²⁵ González Luna se opuso al venezolano Caldera, quien era el promotor de la idea de convertir al PAN a la Democracia Cristiana. González Luna aprovechó esta polémica para hacerle ver a Caldera que estaba equivocado en sus buenas apreciaciones sobre el régimen priista.

Gómez Morín le planteaba a González Luna que temía que Caldera no se diera cuenta de la realidad, pero no lo culpaba, pues «sólo estando dentro de los acontecimientos se podía conocer» y ver toda la «pavorosa simulación y mentira desvergonzada del régimen».²⁶

Para 1961 González Luna estaba convencido de que la actividad de ese grupo juvenil resultaba muy nociva, pues nada interesaba como no fuera dirección del partido y del país. A principios de 1962 González Luna recomendó a Gómez Morín que hablara con el Presidente del partido, el Lic. José González Torres, antes de la Asamblea Juvenil, pues temía que si no se tomaban medidas convenientes podrían darse resultados no deseados de esa reunión, sobre todo en el tema de sus nexos con la Democracia Cristiana.

A finales de 1962 Caldera trató de convencer a González Luna de la conveniencia de convertir al PAN en un partido Demócrata Cristiano. González Luna lo refutó. Adujo que, entre otras razones, estaba la constitucional, que por sí sola era bastante para considerar improcedente la idea. González Torres, quien no había sabido dirigir el problema con quienes pretendían convertir al PAN en partido Demócrata Cristiano, le pidió a González Luna, que debido a su vieja amistad, hiciera la presentación de Caldera en una importante sesión partidista. González Luna le dijo abiertamente que no estaba de acuerdo con el hecho de que se invitara a Caldera a un acto oficial del PAN. Para evitar más

²⁴ Carta de Manuel Gómez Morín a Efraín González Luna, 11 de enero de 1960 (AEGL).

²⁵ Carta de Efraín González Luna a Manuel Gómez Morín, 15 de enero de 1960 (AEGL).

²⁶ Carta de Manuel Gómez Morín a Efraín González Luna, 4 de enero de 1960 (AEGL).

complicaciones y para tratar de evitar hubiera afirmaciones que pudieran interpretarse como vinculación del PAN con la Democracia Cristiana, no tuvo más remedio que aceptar la presentación del venezolano. Ajustó cuidadosamente sus palabras a este propósito.

En la Comisión de Política del PAN se volvió a poner en la discusión la necesidad de vincularse con la Democracia Cristiana. González Luna fue categórico en su oposición. Para dejar formalmente establecida la posición del PAN en la materia, encontró una salida al problema. Recomendó que el PAN mantuviera relaciones con partidos auténticamente democráticos existentes en otros países, para fines de información e intercambio amistoso. E insistió en la absoluta autonomía teórica y práctica de todos los partidos.

Manuel Gómez Morín recibió un informe detallado redactado por Efraín González Luna a quien le contestó que en Nueva York había platicado con Rafael Caldera. Pese a los tonos cordiales, hubo señales de que los dirigentes de la Democracia Cristiana venezolana habían alentado esa conjura y que tenían el propósito de continuar, pues querían apoderarse del PAN.²⁷ Efraín tenía la misma impresión que Manuel sobre los propósitos de Caldera y sus colaboradores. Estaba convencido de la urgencia de que inmediatamente se hiciera una definición oficial al respecto, y criticó a los órganos de dirección partidaria porque habían estado perdiendo el control y la iniciativa en materia de tanta importancia. Para agravar esta situación la publicación oficial del PAN había difundido un mensaje de Caldera en donde decía que esperaba que México estaría pronto a la cabeza de las democracias cristianas del continente. Ante esto Gómez Morín juzgó que se había ido bastante lejos en la conspiración. Propuso que tanto González Luna como él mismo debían buscar una comunicación con Caldera en la que se le expusieran las cosas clara y fuertemente.²⁸

Una publicación del Mensaje Demócrata Cristiano de Nueva York correspondiente al trimestre enero-marzo de 1963 traía una nota titulada «Juventud Popular Social Cristiana Mexicana». González Luna destacaba que ahí se encontraban las bases ideológicas del nuevo movimiento. Juzgó que se trataba

²⁷ Carta de Manuel Gómez Morín a Efraín González Luna, 5 de diciembre de 1962 (AEGL).

²⁸ Cartas entre Efraín González Luna y Manuel Gómez Morin, 10 y 15 de diciembre de 1962 (AEGL).

de una muestra contradictoria y caótica de irresponsabilidad moral.²⁹ Poco después González Luna proseguía denunciando los «incoherentes intentos demócrata cristianos». Todo esto terminó con el abandono de las filas panistas por parte del grupo juvenil. González Luna y Gómez Morín lamentaron el hecho; pero consideraron que el partido había eliminado de su balance una molesta partida de déficit.³⁰

Este proceso mostró que ni González Luna ni Gómez Morín querían que el PAN se transformara en un partido confesional. Si bien, una de las razones más fuertemente esgrimidas era el aspecto relativo a la Constitución, tenían además otras razones para evitar esta confesionalidad. El nacimiento del partido era la clave. Cabían los católicos, pero también los que no siéndolo, estuvieran de acuerdo con las líneas y fines de esta organización partidista. Años después uno de los principales promotores de la idea de hacer transitar al PAN hacia la Democracia Cristiana reconoció que González Luna y Gómez Morín tenían razón en «oponerse a la denominación religiosa de la organización política. Nosotros [el sector juvenil del PAN] estábamos equivocados» (Gutiérrez Vega, 2003).

Un político con profundas raíces católicas

En 1964 al participar en el cierre de la campaña presidencial de su partido González Luna mostró cierta dificultad al hablar y tuvo un fuerte dolor de cabeza. El 7 de septiembre sufrió una trombosis cerebral. Antes de perder el conocimiento, tocándose la frente, le dijo a su yerno: «pídele a Dios que no pierda la diferencia específica». Fue llevado a un hospital, y murió el 10 de septiembre de 1964. Manuel Gómez Morín manifestó que le daba gracias a Dios por haberle permitido compartir con González Luna una buena parte del camino «iluminado por su inteligencia y enriquecido por su bondad». No podía

²⁹ Cartas de Efraín González Luna a Manuel Gómez Morín, 3 de abril, 29 de agosto y 4 de septiembre de 1963 (AEGL).

³⁰ Cartas entre Efraín González Luna y Manuel Gómez Morín, 3 de abril, 29 de agosto y 4 de septiembre de 1963 (AEGL).

pensar qué hubiera sido de Acción Nacional sin González Luna.³¹ Ocho años después, antes de morir Manuel Gómez Morín hizo otro reconocimiento: aceptó que Efraín González Luna le debía a él su vocación política, pero le seguía agradecido porque González Luna le había dado la vocación cristiana.³²

Cuando muchos años después de su candidatura presidencial arreciaron los ataques del régimen en su contra utilizando una vez más a católicos de la extrema derecha, González Luna escribió: «Sin duda es un gran beneficio de Dios el hacernos vivir las bienaventuranzas y no simplemente admirarlas desde fuera. Es duro pasar del poema a la prueba final; pero infinitamente más cristiano. (...) Dios quiera que yo no desaproveche torpemente esta ocasión magnífica de expiación y merecimiento, no sólo no merecido, sino también totalmente gratuito».³³ Tuvo en los ejercicios ignacianos una luz, meditando en el tercer grado de humildad.³⁴ Sobre todo lo relativo a la tercera semana centrada en la

³¹ Carta de Manuel Gómez Morín a Amparo González Morfín de Baeza, 31 de octubre de 1964 (AEGL).

³² Entrevista con Manuel González Morfín 1 de mayo de 1998. González Morfín, hijo de González Luna y ahijado de Gómez Morín, me confió una plática que tuvo con su padrino cuando éste estaba en su lecho de muerte.

³³ Carta de Efraín González Luna a su hijo Adalberto González Morfín, S.J., 18 de febrero de 1957 (AEGL).

³⁴ El texto autógrafo escrito por San Ignacio de Loyola de los Ejercicios Espirituales dice «antes de entrar en las elecciones, para hombre affectarse a la vera doctrina de Christo nuestro Señor, aprovecha mucho considerar y advertir en las siguientes tres maneras de humildad». Describe lo que entiende por los diferentes grados de humildad: «La primera manera de humildad es necessaria para la salud eterna, es a saber, que así me baxe y así me humille quanto en mí sea possible, para que en todo obedesca a la ley de Dios nuestro Señor, de tal suerte que aunque me hiciesen Señor de todas las cosas criadas en este mundo, ni por la propia vida temporal, no sea en deliberar de quebrantar un mandamiento, quier divino, quier humano, que me obligue a peccado mortal (...). La 2ª es más perfecta humildad que la primera, es a saber, si yo me hallo en tal punto que no quiero ni me afecto más a tener riqueza que pobreza, a querer honor que deshonor, a desear vida larga que corta, siendo igual servicio de Dios nuestro Señor y salud de mi ánima; y, con esto, que por todo lo criado ni porque la vida me quitasen, no sea en deliberar de hacer un peccado venial (...). La 3ª es humildad perfectíssima, es a saber, quando incluyendo la primera y segunda, siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad, por imitar y parescer más actualmente a Christo nuestro Señor, quiero y elijo

pasión y muerte de Jesucristo.³⁵ Efraín González no se doblegó ante la implacable e irracional persecución que el autoritarismo gubernamental y sus cómplices desataron y mantuvieron en contra suya hasta sus últimos días. Siendo un hombre honesto sufrió una tenaz guerra sucia de mentiras y calumnias encaminada a desprestigiarlo, ante la cual respondió con paciencia y perdón.

El Congreso del Estado de Jalisco en 2006 declaró a Efraín González Luna Benemérito Ilustre, y sus restos fueron trasladados solemnemente a la Rotonda de los Jaliscienses Ilustres. En el decreto legislativo aprobado por todos los partidos con representación en el Congreso jalisciense, entre otros méritos se le

más pobreza con Christo pobre que riqueza, oprobrios con Christo lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Christo que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo». (Cfr. www.jesuitas.org.co/documentos). Sobre el discernimiento de espíritus el Cardenal Martini remite a San Ignacio de Loyola. ¿Te sientes con temor o con confianza, inquieto o sereno? ¿Te asustas o te sientes seguro? Eso que sientes, Ignacio lo llama el mundo de los espíritus. Te

mueven interiormente espíritus positivos y negativos. Contradicciones, desgarramientos internos, tendencias encontradas, el sentimiento de lo que lo preferible sería tener ambas cosas. Así sucede con los espíritus y, de ese modo, obtener indicaciones importantes para tomar una buena decisión. Ignacio menciona tres tiempos para tomar una decisión. El primero corresponde a la razón, que es la base. Se pregunta uno qué razones hablan a favor y qué razones hablan en contra. De forma muy racional se puede hacer una lista de ventajas y desventajas. El segundo tiempo pone atención a los sentimientos. Las diferentes representaciones de la posible decisión despiertan determinados sentimientos oscuros o claros, difíciles o brillantes. Si la posible decisión lo presenta todo color de rosa, hay que ser cuidadoso, porque Ignacio habla del espíritu que seduce y engaña. Pero si ante la representación de la decisión se obtiene serenidad, es muy probable que se trata de una buena decisión. Hay un tercer momento que corresponde a la intuición. De pronto se obtiene claridad acerca de algo, se sabe de inmediato con certeza lo que es correcto para uno. No hay que olvidar que el mal se enmascara y que se puede presentar bajo la apariencia del bien. Hay que aprender el discernimiento de espíritus, y exhorta a discernir los espíritus y tomar decisiones (Martini, 2008).

³⁵ El teólogo jesuita Jon Sobrino al referirse a la tercera semana de los ejercicios ignacianos apuntó: «El conflicto objetivo con los poderosos, no una abstracta disponibilidad, es lo que lo llevó a [Jesús a] la cruz. Ignorarlo tiene graves consecuencias, pues permite pensar que hoy podemos llevar a cabo la misión sin graves conflictos. Vuelve a aparecer cuán difícil es tomar a Jesús en serio. Pienso que lo más difícil de aceptar a Jesucristo es Jesús, de éste su vida terrena, y de ésta su cruz a manos de los poderosos» (Sobrino, 2007).

reconoce como filósofo, jurista y humanista. Se enfatiza que «su notable conocimiento y su entrañable amor a México determinaron su participación en política, haciendo de ella su principal apostolado, dedicándole lo mejor de sí mismo, entregándose desinteresadamente, sin treguas, sin titubeos, sin dobleces, con una decisión inquebrantable que lo convertiría, sin haber ocupado jamás un puesto público, en uno de los políticos» destacados. «La política para González Luna era una obligación ética y un ejercicio de paciencia heroica; para él lo fundamental eran los principios (...); fue defensor de la tolerancia (...), y [fue] considerado como un gran ideólogo, ejemplo de rectitud (...) y nobleza». Se enfatiza que logró «dar frescura al pensamiento social y político de su época».³⁶

Por su compromiso católico transitó hacia el compromiso político. Entendió la política como misión. Pero distinguía bien los planos de la fe y la política. No pretendía un partido confesional, ni un Estado católico. No proponía la restauración de la unidad Iglesia-Estado. La política y la religión eran campos perfectamente distintos, pero se implicaban. Cuando González Luna le propuso a Gómez Morin la conveniencia de la creación de una instancia sin carácter partidista para el estudio y defensa de la democracia, decía que en ella habría que postular tesis y sacar consecuencias en los terrenos religioso y político sin llegar al servicio específico o directo de la Iglesia Católica.³⁷

Sin duda, como cualquier ser humano, Efraín González Luna vivió con antinomias y contradicciones. Aunque tuvo el apoyo de la ACJM, del Cardenal Rivera y de su propio partido, sufrió el embate de poderes descomunales como fueron el partido de Estado y sus aliados en esa causa: medios de comunicación, y grupos de católicos extremistas. Dejó muchos ejemplos. Los panistas que han estado gobernando a inicios del siglo XXI no ponen en práctica las enseñanzas de sus fundadores. Han reforzado una política neoliberal depredadora que nada tiene que ver con la visión social de González Luna. Esos panistas han querido gobernar a una sociedad plural tratando de imponerle sus visiones conservadoras que atentan contra los derechos humanos, y en algunos casos hasta han permitido que jerarcas eclesiásticos fundamentalistas sean los que

³⁶ Este decreto se puede consultar en www.congresoal.gov.mx.

³⁷ Se puede consultar la carta de Efraín González Luna enviada a Manuel Gómez Morin el 25 de noviembre de 1960 (AMGM).

dicten las orientaciones gubernamentales. Ante la actual mercantilización de la política, el llamado de González Luna a humanizar la política sigue estando vigente.

Principales escritos de Efraín González Luna

- 1950 «Introducción», en Manuel Gómez Morin, *Diez años de México*, Jus, México, páginas IX-XVIII.
- s/f *El hombre y el Estado*, Biblioteca de Acción Nacional, México.
- s/f *Raíz de la anarquía*, Acción Nacional, México.
- s/f *La reforma social*, Acción Nacional, México.
- s/f *Primado del orden político*, Cuadernos de Guadalajara, Guadalajara.
- s/f *Dos paradojas y una experiencia*, Acción Nacional, México.
- 1952 *Mensaje a la Juventud Mexicana*, Acción Nacional, México.
- 1955 *Humanismo Político*, Jus, México.
- 1962 «Democracia, vínculo de unidad nacional», en, Varios, *La democracia en México*, Jus, México, Págs. 9-34.
- 1965 *El fetiche de la estabilidad política. No se puede servir a dos señores*, Centro Jalisciense de Productividad, Guadalajara.
- 1971 *Un problema político de México*, Cuadernos de Guadalajara, Signo, Guadalajara.
- 1974 *Obras, Tomo 1, La economía contra el hombre y otros ensayos*, Jus, México.
- 1974 b *Obras, Tomo 2, El municipio mexicano y otros ensayos*, Jus, México.
- 1974 c *Obras, Tomo 3, La dignidad del trabajo y otros ensayos*, Jus, México.
- 1975 *Obras, Tomo 4, Comedia y realidad de América y otros estudios*, Jus, México.
- 1975 b *Obras, Tomo 5, Conciencia y opinión y otros estudios*, Jus, México.
- 1975 c *Obras, Tomo 6, Presencia y gravedad de los problemas nacionales y otros estudios*, Jus, México.

- 1976 *Obras, Tomo 7, Revolución y espíritu burgués y otros ensayos*, Jus, México.
- 1977 *Obras, Tomo 8, Clases sociales, lucha de clases y otros temas*, Jus, México.
- 1977 b *Sobre la dignidad del trabajo*, USEM, Guadalajara.
- 1988 *Los católicos y la política en México*, Jus, México.
- 1998 «Origen y sentido de mi candidatura», en *Propuesta*, Núm. 6, febrero, páginas 113-148.
- 1998b *Obras, Tomo 9, La raíz de la anarquía y otros discursos*, PAN, Guadalajara.
- 1998c *Obras, Tomo 10, Mecánica de opción y otros discursos*, PAN, Guadalajara.
- 1999 *La campaña presidencial de 1952*, dos tomos, PAN, Guadalajara.
- 1999 b *Obras, Tomo 11, Voluntad de combate y de victoria y otros escritos*, PAN, Guadalajara.

Otras referencias bibliográficas

- Alonso, J. (2003). *Miradas sobre la personalidad política de Efraín González Luna*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Brotton, J. (2003). *El bazar del conocimiento*. Barcelona: Paidós.
- Calderón Vega, L. (1951). «¿Alegatos contra ‘pragmáticos’?» *La Nación*, Núm. 531, 17 de diciembre.
- Echeverría Ruiz, R. (2007). «A Gómez Morin», *El Universal*, 16 de marzo.
- González Gari, O. (2006). *Nuestra postura ante el traslado de los restos de Efraín González Luna a la Rotonda de los jaliscienses ilustres y la dolorosa situación del país*, Volante entregado al público el 12 de septiembre.
- González Luna, A. M. y Gómez Morín, A. (eds.) (2010). *Una amistad sin sombras*. México, FCE.
- Gutiérrez Vega, H. (2003). «Bazar de asombros». *La Jornada Semanal*, 24 de agosto.
- Hochschild, J. P. (2005). *El principio de subsidiariedad y el ideal agrario*. Mimeo.

Martini, C. M. en diálogo con Georg Sporchill, (2008). *Coloquios nocturnos en Jerusalén*. Madrid: Editorial San Pablo.

Nell-Breuning, O. von (1946). *La reorganización de la economía social*. Buenos Aires: Poblet.

_____. 1962). *Liberalismo*. México: Jus.

_____. (1962). *Socialismo*. México: Jus.

_____. (1980). *El capitalismo: examen crítico*. Barcelona: Herder.

Sobrino, J. (2007). «Carta a Ignacio Ellacuría». *Adital*, 29 de octubre (www.adital.com.br).

Vázquez Cisneros, P. (1964). «Un candidato insólito». *Excélsior*, 7 de octubre.

CAPÍTULO 9. ENTRE EL TRADICIONALISMO CATÓLICO Y LA
RELIGIOSIDAD POPULAR: EL CONFLICTO POLÍTICO-RELIGIOSO
POSTERIOR AL CONCILIO VATICANO II EN EL
MUNICIPIO DE ATLATLAHUCAN, MORELOS

Austreberto Martínez Villegas

Introducción

El tradicionalismo católico fue una reacción de diversos núcleos de feligreses en varias partes del mundo en contra de las reformas propuestas por el Concilio Vaticano II, el cual se llevó a cabo entre 1962 y 1965 y suscitó cambios en varios aspectos del catolicismo romano, entre ellos, transformaciones en la celebración de la liturgia, especialmente en lo concerniente al uso de la lengua vernácula en sustitución del latín, una disminución de la centralización de la autoridad eclesiástica para, al menos en teoría, dar mayor participación en el gobierno de la Iglesia a los obispos a través de las conferencias episcopales y una visión más centrada en lo humanista y menos en lo ascético y espiritual de la doctrina católica.

Además de lo anterior, también se dieron numerosas transformaciones que afectaron y transformaron la relación de la Iglesia católica romana con la sociedad en general y con lo político en particular. Esto se debió en buena medida, a una relativa apertura a la modernidad denominada *aggiornamento* que se expresó en una aceptación del concepto de libertad religiosa con lo cual llegaba a su fin el apoyo explícito al hecho de que el catolicismo se considerara como la religión oficial en numerosos Estados. También se aceptó el ecumenismo expresado a través del diálogo con representantes de otras religiones, con lo que se desconoció el discurso multisecular en torno a la idea de que la católica romana era la única religión verdadera, de esta forma se inició una

relación cordial entre el papado y, por ejemplo, los líderes judíos con lo que se dejó de promover cualquier tipo de antijudaísmo. Por otro lado se presenció la activación, especialmente en ámbitos progresistas de Latinoamérica, del diálogo y la colaboración con movimientos de izquierda los cuales derivaron en varias expresiones de la Teología de la Liberación.

Los obispos de todo el mundo llevaron a cabo de manera muchas veces radical y abrupta varios de estos cambios, especialmente en materia litúrgica, lo cual generó reacciones adversas que tendían a hacer prevalecer los elementos de la religiosidad preconiliar considerados como esenciales en la identidad de varios núcleos de la población.² Norma Elizondo Mayer-Serra. «Las relaciones de poder en Atlalahucan, Morelos, México.» México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, 1984 [tesis de licenciatura en Antropología Social], p. 91. Un ejemplo del rechazo a estos cambios fue el expresado por algunos sectores que en México, tuvieron como principal ideólogo al sacerdote jesuita Joaquín Sáenz Arriaga, quien promovió la teoría del «sedevacantismo» según la cual los papas Juan XXIII y Paulo VI habían caído en la herejía y en consecuencia ya no eran papas legítimos. Como fuente de apoyo fundó la Unión Católica Trento, que después se convirtió en Sociedad Sacerdotal Trento. A nivel internacional, uno de los principales representantes de este tipo de corrientes tradicionalistas fue el arzobispo francés Marcel Lefebvre, quien sin embargo nunca asumió la tesis sedevacantista y se mantuvo en una línea de reconocimiento a la autoridad papal pero sin considerar legítimo el obedecerla.

En el estado de Morelos, los cambios que trajo consigo el Concilio Vaticano II, se experimentaron de manera particularmente intensa debido a las acciones del prelado progresista Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, quien impulsó una renovación litúrgica que no sólo fue más allá de lo promulgado por Roma al modificar sustancialmente la misa y promover el uso de la lengua vernácula en ella, sino que promovió ensayos litúrgicos audaces que incluyeron celebraciones con mariachi y otros ritmos folclóricos y modernos.

Asimismo, resultaron muy polémicas las remodelaciones que mandó a realizar en la catedral de Cuernavaca, durante las cuales se retiraron prácticamente todas las esculturas de santos y se dejó en el centro del edificio una escultura de Cristo colgante, pretendiendo representar la centralidad de Jesús en el rito litúrgico. Por otro lado, Méndez Arceo siempre fue prolífico en sus homilias,

declaraciones a la prensa y en otros foros diversos en lo que se refería a su simpatía por el marxismo y las ideologías y movimientos de izquierda en general.

Un prelado que en diversos aspectos fue sumamente radical, tenía que despertar reacciones igualmente radicales y un ejemplo de éstas se dio en el municipio de Atlatlahucan, ubicado en la zona denominada los «Altos de Morelos» en el noreste de la entidad localizada al sur y sureste del Distrito Federal. En los años inmediatos posteriores al Concilio se produjo una división tajante entre los pobladores, caracterizada por la presencia de dos bandos: los tradicionalistas que rechazaban las reformas conciliares y pretendían conservar la celebración de la misa en latín, así como las costumbres relacionadas con las fiestas de los santos relacionadas con las mayordomías, que supuestamente pretendían suprimir las autoridades episcopales de Cuernavaca. El otro bando fue el de los progresistas quienes eran obedientes a la autoridad de Méndez Arceo y buscaban hacer prevalecer los cambios posconciliares, no sólo en lo que respecta a la misa, sino también a una mayor profundización en los conocimientos bíblicos y en la participación en el cambio social a través de las Comunidades Eclesiales de Base.

Ambos grupos se enfrentaron de manera periódica, especialmente cuando las elecciones para presidente municipal dejaban inconforme a uno u otro bando, particularmente entre 1970 y 1983. En este sentido, el grupo tradicionalista logró mediante diversas acciones preservar múltiples elementos rituales previos al Concilio. Este texto, que es una de las primeras versiones escritas derivadas de la investigación para mi tesis doctoral¹, tiene el propósito de profundizar en el desarrollo, las características y el discurso identitario suscitado en torno a la oposición a las reformas promovidas por el Concilio Vaticano II en el poblado multicitado y busca contribuir al estudio del papel de lo religioso en la conformación de identidades y en la recepción de transformaciones institucionales.

¹ El proyecto de tesis doctoral mencionado lleva por título: «El tradicionalismo católico mexicano en el posconcilio: ejemplos de religión politizada en Guadalajara, Jalisco y Atlatlahucan, Morelos, 1965-2013» y en él, además de delimitar el desarrollo histórico y las características del tradicionalismo católico en México, se compararán las particularidades de éste en un medio rural y en uno urbano y su relación con lo político en cada uno de los ámbitos estudiados.

Los orígenes del conflicto entre tradicionalistas y progresistas en Atlatlahucan, el liderazgo de Porfirio Villalba

Las primeras expresiones del conflicto en el poblado, son hasta cierto punto herencia de una rivalidad que venía de tiempo atrás, entre los grupos encabezados respectivamente por Agustín Peña y Porfirio Villalba.

En términos generales, el grupo de Peña estaba constituido por maestros quienes, por su formación de profesionistas, al tener mayores aptitudes para el desarrollo de relaciones extralocales, obtuvieron el favor de varios actores estatales del Partido Revolucionario Institucional, elemento necesario para obtener el cargo municipal.

En cambio la facción de Villalba se integraba mayormente por campesinos que si bien antes de los años setenta no contaban con los suficientes contactos extralocales, contaba con el apoyo de sectores relevantes de la población. Los herederos de la facción de Peña se alinearían en su mayoría al progresismo, mientras que los seguidores de Villalba, lo harían en favor del tradicionalismo.

En 1967, Porfirio Villalba se desempeñaba como secretario del Ayuntamiento, mientras la presidencia municipal la detentaba uno de sus aliados, Macario Arenales. No obstante, este último acusó a Villalba de corrupción y lo destituyó de su cargo, ante lo cual, acusó también al presidente municipal de obtener beneficios personales por la explotación de una mina de arena cuyas ganancias debían repartirse entre los pobladores.

Paralelamente a esta disputa, se fue gestando el aspecto religioso del conflicto: En 1966, el sacerdote Ángel Quintero quien había sido párroco de Atlatlahucan y quien no llegó a implementar las reformas conciliares, falleció. Ante ello, el obispo Méndez Arceo, nombró como nuevo encargado de la parroquia del poblado al clérigo de origen estadounidense Patrick Dillon, quien había vivido por muchos años en el poblado de Tetelcingo, también en el Estado de Morelos, en donde continuó residiendo, mientras visitaba Atlatlahucan sólo de manera esporádica.

Dillon tomó la iniciativa en 1968 de hacer varios cambios en el edificio del templo principal de Atlatlahucan, pues «construyó un depósito de agua, tumbó algunos árboles del patio del convento y construyó paredes en varios cuartos,

planeando hacer una escuela»² Además de esto, como una tentativa de implementar algunas de las reformas litúrgicas promovidas por Méndez Arceo desde Cuernavaca, retiró algunas imágenes religiosas y colocó la imagen de Cristo crucificado en el centro de la nave, colgándolo de ambos lados, acción que, como se analizará más adelante, indignó a mucha gente y constituyó el «mito fundador» de la facción tradicionalista.

Macario Arenales, entonces presidente municipal, dio su respaldo a Dillon cuando varios feligreses reclamaron airadamente al sacerdote su acción de «colgar a Cristo», no obstante el clérigo terminó por bajar la imagen sagrada para beneplácito de sus opositores. Ante esto, Porfirio Villalba aprovechó la protesta para atacar tanto a Arenales como a Dillon acusándolos de querer despojar al templo de sus imágenes, tal como Méndez Arceo había hecho en Cuernavaca. Estas acusaciones tuvieron otro elemento que exaltó más los ánimos de los opositores al clérigo estadounidense, pues en la cuaresma de ese mismo año de 1968, invitaron a unos seminaristas los cuales mostraron actitudes consideradas como impropias por varios feligreses (como por ejemplo organizar bailes y diversiones). Asimismo, Dillon difundió biblias editadas en Estados Unidos que eran editadas por congregaciones protestantes, pero que fueron difundidas por su bajo costo con la autorización del obispo. Además de lo anterior fueron introducidas algunas reformas litúrgicas, entre las cuales se encuentra el abrazo de la paz, el cual fue considerado como masónico por los seguidores de Villalba, quienes además de lo anterior, difundieron la versión de que el énfasis puesto por Dillon en los estudios bíblicos, era una señal de su intención de difundir el protestantismo y acabar con el culto católico en el pueblo.

Fueron estos reclamos contra el sacerdote Dillon los que configuraron las demandas y algunas de las características de la facción tradicionalista. El clérigo estadounidense tuvo conflictos cada vez más violentos con la naciente facción tradicionalista, al grado de que se dice que lo llegaron a amenazar de muerte, por lo que optó por no regresar más a Atlatlahucan.

Debido a lo anterior, en septiembre de 1968, Méndez Arceo decidió enviar a otro sacerdote, Agustín González, a quien se le exigió por parte de los

² Norma Elizondo Mayer-Serra. «Las relaciones de poder en Atlatlahucan, Morelos, México.» México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, 1984 [tesis de licenciatura en Antropología Social], p. 91.

tradicionalistas firmar un documento donde se obligaba a no hacer ningún cambio litúrgico, a lo que el clérigo se opuso tajantemente y en consecuencia el grupo de tradicionalistas le negó la entrada al templo. Este sacerdote, estuvo un tiempo celebrando en la capilla del barrio de Los Reyes y más adelante intentó sin éxito entrar al templo algunos días después pero no lo logró y en consecuencia, abandonó el pueblo.

De la misma forma en que los tradicionalistas, en cuyos cuadros participaron de forma especial miembros de asociaciones religiosas como la «Adoración Nocturna» y la «Vela perpetua», se organizaban como facción para luchar tanto contra el presidente municipal Macario Arenales como contra los cambios litúrgicos en el templo principal del poblado, los progresistas que sí apoyaban las acciones de los sacerdotes innovadores, también se comenzaron a organizar como grupo el cual estuvo conformado principalmente por los seguidores de Agustín Peña (quien falleció precisamente en 1968) que en buena medida eran maestros de profesión. También se alinearon en este grupo algunos miembros de los círculos de estudio impulsados por el padre Ángel Quintero y los miembros del grupo local del Movimiento Familiar Cristiano.³ Contrariamente a lo ocurrido con los tradicionalistas, este grupo casi nunca gozó de un liderazgo claro ni de las adecuadas conexiones con actores extralocales de peso, lo que limitó sus posibilidades de consolidar una posición exitosa en el conflicto.

Los tradicionalistas después de quedarse sin sacerdote, conformaron comisiones comandadas por el mismo Porfirio Villalba y en las que comenzó a participar la señora Elena Villanueva quien después se transformó en la líder de la facción, para salir a localidades cercanas en busca de sacerdotes que aceptaran celebrarles la misa según el rito preconiliar, sin tener éxito. Llegaron incluso a tener contacto con la comunidad ortodoxa rusa residente en Nepantla, Estado de México. Sin embargo, los tradicionalistas no aceptaron algunas costumbres de éstos como la de que hubiera sacerdotes casados y que la consagración eucarística se realizara con pan con levadura⁴, mientras que los ortodoxos no querían entrar al poblado sin la autorización del obispo Méndez Arceo y les dijeron a los tradicionalistas que debían bautizarse de nuevo.

³ *Idem.* p. 94.

⁴ Entrevista a Elena Villanueva-Austreberto Martínez, realizada el 14 de agosto de 2013.

En 1969, el obispo de Cuernavaca envió al sacerdote Onofre Campos, quien en un principio aceptó las condiciones de los tradicionalistas y celebró la misa en latín, aunque paralelamente daba misa según el nuevo rito en lengua vernácula en la iglesia de la ayudantía de San Miguel Tlaltetelco perteneciente también al municipio de Atlalahucan. Sin embargo especialmente después del conflicto electoral de 1970, el sacerdote se desligó de los tradicionalistas y sólo atendió a los progresistas en la localidad de San Miguel.

Las disputas por la presidencia municipal y los inicios del liderazgo de Elena Villanueva

Los tradicionalistas comprendieron que la posesión de la presidencia municipal era fundamental si deseaban conservar el templo principal del poblado para ellos, por lo que durante la década de los setenta y la primera mitad de los ochenta, las disputas por el ayuntamiento fueron sucesos que marcaron profundamente el desarrollo del conflicto entre ambas facciones.

El periodo presidencial de Macario Arenales concluyó en 1970, por lo que en las elecciones celebradas en mayo de ese año, cada facción tenía su propio candidato para lograr la nominación por el PRI (evidentemente por las características del sistema político de la época, el candidato de ese partido tenía garantizada la victoria). Felipe Toledano fue quien ganó la nominación, debido a sus contactos con la Confederación Nacional Campesina y la Liga de Comunidades Agrarias⁵ y posteriormente ganó las elecciones. No obstante, los tradicionalistas tomaron la presidencia municipal e impidieron que Toledano entrara a ella, por lo que despachó como presidente municipal desde su domicilio particular, apoyado por las autoridades del PRI. Los tradicionalistas lograron que el gobernador del Estado de Morelos, reconociera un Consejo Municipal encabezado por Salvador Linares. En consecuencia entre 1971 y 1973 se podría decir que existieron dos poderes municipales, uno por cada facción.

En este trienio, Villalba fue acusado nuevamente por actos de corrupción, por lo que perdió definitivamente el apoyo de sus seguidores, Elena Villanueva

⁵ Elizondo, *op. cit.*, p. 95.

tomó el liderazgo de la facción, siendo 1972 el año en que este liderazgo se hace más visible, pues según Artemia Fabre, «para el mes de agosto, ella junto con su gente se enfrenta abierta y públicamente al sacerdote (progresista) en turno, Onofre Campos (sic).»⁶ Esto es indicativo de que aun cuando el padre Onofre se concentraba en atender sólo a los feligreses de San miguel Tlaltetelco, eran aun frecuentes los enfrentamientos de los tradicionalistas en su contra.

En cuanto a la búsqueda de sacerdote por parte de los tradicionalistas, lograron contactar con varios clérigos que se negaban a celebrar la misa según las innovaciones litúrgicas, aunque sólo visitaban Atlalahucan de manera esporádica, y sólo para ceremonias especiales, ya que algunos de ellos residían en Cuautla, Tlayacapan, Santa Rosa, Jumiltepec e incluso en la Ciudad de México. Entre estos se encontraban Lorenzo Vergara, Liborio Castrejón, Javier Guerrero, Salvador Núñez, Carlos Córdova, Esteban Lavagnini y Adolfo Zamora.⁷ Al parecer fue en estos primeros años de la década de los setenta cuando la facción tradicionalista comenzó a contactar a la Unión Católica Trento, comandada por Joaquín Sáenz Arriaga, quien había sido excomulgado a fines de 1971, no obstante, ningún sacerdote tradicionalista residió permanentemente en Atlalahucan en estos años. Por el lado progresista, en 1973 Onofre Ocampo deja el templo de San Miguel Tlaltetelco y llega en su lugar Jesús Guerrero quien permanecería en el poblado hasta 1979.

En 1973 se llevaron a cabo nuevas elecciones municipales, resultando ganador Antonio González (periodo 1974-1976) quien pertenecía a la facción tradicionalista, a pesar de que según su propio testimonio «era casi analfabeta pero me eligieron sólo para tener a alguien a cargo, pero yo ni quería, así que aun como presidente municipal, yo seguía mi vida normal trabajando en el campo»⁸. El grupo tradicionalista había fortalecido sus lazos con el gobernador del Estado y en consecuencia, pudieron lograr mediante la puesta en marcha de sus redes de influencia la nominación del PRI para su candidato. En este periodo se consolidó

⁶ Artemia Fabre Zarandona. «Continuidad o ruptura, relaciones de poder: un conflicto político religioso.» México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, 1985 [tesis de licenciatura en Antropología Social], p. III.27.

⁷ *Idem.* pp. III.29 y III.30.

⁸ Entrevista a Antonio González-Austreberto Martínez, realizada el 2 de septiembre de 2013.

como nueva líder de la facción tradicionalista la señora Elena Villanueva, quien aun cuando en el Ayuntamiento sólo se desempeñó como regidora de hacienda, se convirtió prácticamente en el «poder tras bambalinas» durante la presidencia de González y ejerció un caudillaje durante varios años sobre el grupo tradicionalista, derivado muchas veces de sus contactos de amistad con gobernadores morelenses, diputados y otros políticos influyentes. No obstante lo anterior, González se distanció de la Sra. Villanueva, pues según él «se robaba dinero del presupuesto y falsificaba firmas, además de que cobraba de más por los servicios»⁹ A pesar de las posibilidades de su liderazgo, no todo era cohesión entre los seguidores de Doña Elena, pues tal parece que para ciertos miembros del tradicionalismo, algunos aspectos de su actividad política no eran del todo transparentes.

La consolidación del liderazgo de Elena Villanueva y el apogeo del tradicionalismo en Atlatlahucan

En las elecciones de 1976, nuevamente se dio un intenso conflicto por la presidencia municipal lo cual se expresó incluso en peleas callejeras y enfrentamientos con la policía estatal en uno de los cuales fue asesinado un sobrino de Elena Villanueva. Sin embargo al final la victoria fue del candidato progresista Severino Prado quien gracias a sus buenas relaciones con la Liga de Comunidades Agrarias y con el diputado federal Roque González, logró conseguir la postulación del PRI. Nuevamente la facción tradicionalista tomó la presidencia municipal, pero esta vez no se les dio la razón en su demanda de organizar otro Consejo Municipal y Prado tomó posesión del cargo en su domicilio, con el reconocimiento del poder estatal.

En este año de 1976 y al calor de las disputas por el poder local, se intensificaron los contactos entre Elena Villanueva y la Unión Católica de Trento, especialmente a través de Anacleto González Flores Guerrero, hijo del renombrado líder tapatío pro-cristero y presunto representante en la Ciudad de México de la agrupación de los Tecos de Guadalajara, gracias a lo cual, fue

⁹ *Idem.*

posible hacer la invitación al arzobispo Marcel Lefebvre, el líder tradicionalista más famoso a nivel mundial, para aprovechar la visita al país que el prelado tenía intención de hacer. Finalmente no se le autorizó la entrada a México al arzobispo francés, pero aun así el 6 de agosto, celebró la misa tridentina un representante suyo, el sacerdote Michel André en concelebración con el clérigo sedevacantista Esteban Lavagnini quien residía en el cercano pueblo de Jumiltepec.

Durante esta misa se observaron mantas donde los feligreses pedían la excomunión del entonces obispo Méndez Arceo, y lo acusaban de ser «uno de los principales jefes del plan marxista infiltrado en la Iglesia Católica»¹⁰ Ante esta ceremonia, Méndez Arceo publicó un documento en el que decía entre otros temas, que la liturgia celebrada el 6 de agosto fue una «fiesta antipapal» y que el Consejo Presbiteral obediente a su autoridad había ya declarado previamente que Lavagnini estaba excomulgado y que «todas sus celebraciones son ficticias o inválidas, los fieles al acudir a él en demanda del sacramento, provocan y mantienen la división de la comunidad.»¹¹ De esta manera lo que ocurría en Atlalahucan era un asunto que generaba cada vez mayor interés entre quienes sostenían posturas opuestas en lo que respecta a la recepción de las directrices del Concilio Vaticano II. Por su parte, el ideólogo tradicionalista Manuel Magaña mencionó acerca de este suceso: «la presencia del padre Michel André constituyó un alivio para el espíritu de los católicos del pintoresco pueblecito morelense [...] quienes desde hacía ocho años habían corrido al «obispo rojo», Sergio Méndez Arceo.»¹²

Mes y medio más tarde, el 21 de septiembre en la fiesta patronal más importante del pueblo, la de San Mateo apóstol, acudió a celebrar la misa el sacerdote Moisés Carmona, entonces líder a nivel nacional de la Unión Católica Trento. A esta celebración acudieron tradicionalistas de todo el país, especialmente de Guadalajara, Acapulco y la Ciudad de México, lo cual demostró que el caso de Atlalahucan ya era conocido y apoyado por varios correligionarios a nivel nacional.

En la homilía pronunciada por el padre Carmona, proclamó entre otros asuntos «no estar de acuerdo con el Vaticano II, porque «con su declaración de

¹⁰ Manuel Magaña. *La Hora de la Bestia*. México: sin editorial, 1977, p. 197.

¹¹ Citado en Fabre, *op. cit.*, p. III.34.

¹² Magaña, *op. cit.*, p. 196.

la libertad religiosa niega que haya una sola religión verdadera, la Católica.»¹³ Con la visita de este sacerdote, quien fue el sucesor de Joaquín Sanz Arriaga en el liderazgo nacional del tradicionalismo, Atlatlahucan se convertía para los fieles afines a esta corriente, como un ejemplo de resistencia contra las innovaciones posconciliares.

Después del momento apoteósico que representó la misa del día de San Mateo, vendrían días difíciles para la Sra. Villanueva, pues tras acusaciones de haber agredido una hija del presidente municipal, al parecer sin haber sido nunca comprobadas, fue encarcelada, esto paradójicamente aumentó su prestigio, pues muchos de sus seguidores consideraron injusto este castigo y la veían como una mártir de la causa tradicionalista, su estancia en prisión también ayudó a Villanueva a consolidar sus contactos con actores extralocales, incluso con representantes del gobernador León Bejarano¹⁴. Asimismo a través de la Unión Católica de Trento, los Tecos le proporcionaron asesoría legal, lo cual le ayudó a salir de prisión en sólo unos meses.

Después de su salida de la cárcel, los Tecos, con la intermediación de Anacleto González Flores Guerrero, llevaron a Doña Elena a Guadalajara en donde además de visitar la Universidad Autónoma de Guadalajara, dio su testimonio en varios foros afines al tradicionalismo. En la capital jalisciense se encontró con «los jóvenes católicos universitarios quienes le regalaron libros y la alentaron a continuar con la religión tradicional.»¹⁵ Según relato de la Sra. Villanueva¹⁶, los Tecos se encargaron de todos sus gastos de viaje y del hospedaje.

En septiembre de 1977, al parecer con la asesoría de actores políticos externos, los tradicionalistas publicaron en varios diarios un desplegado titulado «Atlatlahucan: Lucha contra la imposición política y por la democracia del pueblo» en el cual además de caracterizar su lucha contra Felipe Toledano primero y después contra Severino Prado como una «lucha popular», negaban la existencia de una división entre los habitantes de Atlatlahucan: «la mentira más absurda de todas es la de que el pueblo se encuentra dividido por motivos

¹³ *Idem.* p. 250.

¹⁴ Elizondo, *op. cit.*, p. 117.

¹⁵ Fabre, *op. cit.*, p. III.36.

¹⁶ Entrevista a Elena Villanueva-Austreberto Martínez, realizada el 14 de agosto de 2013.

religiosos entre «tradicionales» y «progresistas», maquinada con el perverso fin de ocultar el fondo político del problema y buscando inútilmente dividirnos. En nuestro pueblo no hay división, lo que hay es la lucha de todo el pueblo contra el grupo de caciques y asesinos que encabeza Severino Prado y quienes lo sostienen.»¹⁷ Esta negación del componente religioso del conflicto, elemento en realidad central de la lucha, se debió muy probablemente sólo a una estrategia pragmática destinada a presentar la situación en Atlatlahucan ante observadores externos como una situación en que la mayoría del pueblo era la que sufría vejaciones por parte de las autoridades lo cual potencialmente les traería más simpatías y apoyos que la reivindicación de los postulados del tradicionalismo.

En las elecciones de 1979, gracias a las divisiones que se venían dando entre los progresistas y a la consolidación de los contactos externos de Elena Villanueva, la nominación por el PRI fue a favor del candidato tradicionalista Ángel Amaro. Este personaje al parecer no tenía el menor interés en la política, pero era alguien a quien Doña Elena consideraba fácil de manejar al tener poca formación intelectual: «yo no me metía en la política, a mí me vinieron a proponer lo de luchar por la presidencia, pero yo no quería porque no tenía estudios.»¹⁸ Los progresistas postularon a su candidato por el Partido Popular Socialista, pero evidentemente perdió. En consecuencia, el dominio del ayuntamiento en el trienio 1979-1981, fue en su totalidad de los tradicionalistas. Aunque Amaro fungía como presidente, la persona más poderosa del municipio era Elena Villanueva, se decía incluso que tenía en su casa los sellos del Ayuntamiento, por lo que podía elaborar documentos con valor oficial, según sus propios intereses. Por otro lado, en 1980, Villanueva se opuso a ciertas acciones de protesta de profesores del municipio, quienes en su mayoría eran progresistas.

En 1979 llegó a Atlatlahucan el sacerdote progresista Agustín Ortiz, quien decidió dejar de atender exclusivamente a los fieles de San Miguel Tlatletelco y asumir un papel más relevante en el liderazgo de la facción progresista. De hecho, este clérigo progresista comenzó la organización de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) en la localidad. Dichas comunidades tuvieron una mayor presencia incluso como elemento aglutinador de las acciones de los progresistas

¹⁷ Manifiesto «Atlatlahucan: Lucha contra la imposición política y por la democracia del pueblo» citado en Elizondo, *op. cit.*, p. 118.

¹⁸ Entrevista a Ángel Amaro-Austreberto Martínez, realizada el 20 de agosto de 2013.

especialmente a partir de 1983, incluso para el periodo 1985-1988 el presidente municipal fue Marcelo Rendón quien era integrante de las ceb.¹⁹ Por el lado tradicionalista a partir de 1978 el sacerdote Benigno Bravo de la Unión Católica Trento llegó a hacerse cargo de manera permanente de los fieles del municipio, con lo que a partir de este momento cada facción tendría un sacerdote fijo y residente en la localidad.

Para las elecciones de 1982, el candidato tradicionalista Teodoro Barrera ganó las elecciones para presidente municipal, a la vez que Lauro Ortega asume el gobierno del Estado, personaje con el cual Doña Elena tenía también una buena relación. Sin embargo Barrera murió a los 5 meses de haber asumido el cargo después de caer desde una rueda de la fortuna, ante lo cual de forma inesperada, le correspondió a Villanueva asumir directamente el cargo, aun contra su propia estrategia, pues para ella siempre fue más cómodo ejercer el poder «tras bambalinas». Esto ya fue demasiado para los progresistas quienes no pudieron tolerar que Doña Elena fuera la presidenta municipal, por lo que tomaron la presidencia municipal tal como 10 años antes lo habían hecho los tradicionalistas, con lo que Villanueva decidió despachar como presidenta municipal interina en su propio domicilio.

Ante esta circunstancia el gobernador Lauro Ortega se mostró conciliador y si bien determinó que Elena Villanueva no fuera la presidenta sí aceptó que uno de sus seguidores ocupara el cargo, Cirilo González quien tomó posesión el 13 de diciembre de 1982.

El declive de Elena Villanueva y el aletargamiento del conflicto religioso

En febrero de 1983, ahora con el apoyo de militantes del Partido Socialista unificado de México (psum), los progresistas toman de nuevo la presidencia municipal, ante lo cual el gobernador Lauro Ortega decidió convocar a un plebiscito que se celebró el 20 de marzo de ese año y en el cual tres planillas

¹⁹ Cecilia Salgado Viveros. «Identidades religiosas católicas en el Oriente de Morelos.» México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, 2000 [tesis de licenciatura en Antropología Social], p. 35

compitieron por el cargo de presidente municipal (una progresista, otra tradicionalista y otra neutra. El ganador de este plebiscito, respaldado por el PRI, fue el candidato progresista Simón Villanueva (quien a pesar de su apellido no era familiar de Doña Elena).

Los tradicionalistas no aceptaron fácilmente la derrota por lo que el 7 de abril, Elena Villanueva publicó un desplegado en el periódico *Excelsior*, titulado «Lauro Ortega viola la Constitución al desconocer el Ayuntamiento de Atlatlahucan» en el cual a la vez que alegaban que el Ayuntamiento presidido por los tradicionalistas había sido electo «democráticamente» en 1982, denunciaban que los progresistas habían traído agentes del PSUM para atemorizar a la población e imponer a su gente en el poder local. Según el desplegado, los funcionarios estatales Ramiro González, director de Gobernación, Ricardo López de Nava subdirector de Gobernación y Carlos Celis oficial mayor, habrían convencido al gobernador Ortega «de negociar el Ayuntamiento con el PSUM, sin que existiera justificación alguna, salvo que los psumistas amenazaban con desatar la violencia contra su gobierno. El señor gobernador lejos de hacer respetar la ley optó por plagarse a las exigencias de los alborotadores que propician el desorden político y social en el país»²⁰ De esta manera se acusaba al gobernador de ser arbitrario y de ceder ante un partido enemigo del orden público y desde luego adverso a los intereses del PRI.

Evidentemente después de la publicación de este desplegado no solo Villanueva fracasó en su propósito de recuperar la presidencia municipal sino que se enajenó para siempre la amistad del gobernador y por Lot anotó uno de sus contactos extralocales más valiosos, lo cual determinó el inicio de su declive como líder de los tradicionalistas.

En 1984 el entonces obispo de Cuernavaca Juan Jesús Posadas Ocampo con el apoyo de la policía estatal y del gobernador, decidió intentar desalojar a los tradicionalistas del templo principal del poblado, sin embargo, como se analizará más adelante, fracasó en su propósito lo cual fue un gran triunfo para los tradicionalistas pues hasta la actualidad conservan el principal edificio de culto del municipio. No obstante, al parecer Elena Villanueva, según algunos

²⁰ Manifiesto «Lauro Ortega viola la Constitución al desconocer el Ayuntamiento de Atlatlahucan» citado en Elizondo, *op. cit.* p. 125.

testimonios, no estuvo presente en esa defensa épica del templo²¹ lo que contribuyó a la pérdida de su prestigio y a la crítica de algunos de los tradicionalistas.

Elena Villanueva siguió teniendo cierta influencia en la facción tradicionalista pero gradualmente fue perdiéndola, todavía influyó en el nombramiento de Ajilio González, candidato tradicionalista a la presidencia municipal que ejerció el cargo en el periodo 1988-1991, pero por motivos de salud y por contar con una edad cada vez más avanzada su poder se vio disminuido. A esto debe añadirse que la elección de los candidatos a la presidencia municipal fueron definiéndose cada vez más a través de los mecanismos internos de cada partido especialmente después del año 2000, en que aun cuando algunos candidatos se autoidentifican como pertenecientes a una u otra facción religiosa, definen sus acciones políticas en base a su filiación partidista.

Un factor muy importante que contribuyó al apaciguamiento del conflicto fue que en 1989 los progresistas construyeron su propia sede parroquial, con lo cual renunciaron definitivamente a la recuperación del templo principal. De esta manera y con la idea de que hay libertad para que cada quien vaya a la misa que quiera, el conflicto entre tradicionalistas y progresistas se ha aletargado, aunque sin desaparecer del todo pues muchas personas de Atlatlahucan se reconocen a sí mismas como integrantes de una u otra facción.

Mito, memoria e identidad entre los tradicionalistas de Atlatlahucan

La palabra «memoria» entendiéndola como recuperación del testimonio y las vivencias de quienes tienen algo que contar sobre el pasado, es un elemento que considero importante en la construcción de la historia de procesos recientes, lo cual se añade a una constante preocupación por evitar el olvido de las vivencias de aquellos actores relevantes en un proceso histórico determinado. Esta labor de recuperación de testimonios rara vez se enfoca en espacios locales que aunque aparecen un tanto ajenos al devenir nacional, también pueden ser una muestra de cómo los procesos de la memoria constituyen lentamente las imágenes del pasado entre la gente común.

²¹ Entrevista a Gualberto Cortés-Austreberto Martínez, realizada el 27 de noviembre de 2013.

En el caso de Atlatlahucan se puede detectar la presencia de una memoria concreta que configura una serie de imágenes mentales en torno al conflicto entre progresistas y tradicionalistas y que se relacionan con lo que puede considerarse como «mitos identitarios» de los tradicionalistas de Atlatlahucan. Este tipo de mitos son parte de aquel componente colectivo que genera una identidad definida a los actores que entraron en disputa en el pueblo «lo colectivo de las memorias es el entretejido de tradiciones y memorias individuales, en diálogo con otros, en estado de flujo constante, con alguna organización social —algunas voces son más potentes que otras porque cuentan con mayor acceso a recursos y escenarios— y con alguna estructura, dada por códigos culturales compartidos.»²² Como se ha observado, en Atlatlahucan, tanto tradicionalistas como progresistas lucharon constantemente por hacer que su voz fuera la más escuchada y su versión del conflicto fuera considerada la única legítima y verdadera.

La memoria colectiva se define como «movimiento dual de recepción y transmisión, que se continúa alternativamente hacia el futuro»²³ es esta recepción y transmisión la que cada una de las partes en conflicto trata de impulsar como la más verosímil para así reproducir una imagen positiva de sí mismos y consolidar su propia identidad: «para fijar ciertos parámetros de identidad [...] el sujeto selecciona ciertos hitos, ciertas memorias que lo ponen en relación con «otros». Estos parámetros, que implican al mismo tiempo resaltar algunos rasgos de identificación grupal con algunos y de diferenciación con «otros» para definir los límites de la identidad, se convierten en marcos sociales para encuadrar memorias. Algunos de estos hitos se tornan, para el sujeto individual o colectivo, en elementos «invariantes» o fijos alrededor de los cuales se organizan las memorias.»²⁴ En este sentido, las memorias aportan mucho a la identidad de un conjunto pues representan las motivaciones por las cuales se definen las características del grupo en relación a la otredad y además narran los sucesos heroicos o bien las injusticias, por las cuales el grupo en cuestión ha de continuar su lucha e incluso ha de seguir existiendo como tal.

²² Elizabeth Jelin. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI, 2002, p. 22.

²³ Yosef Yerushalmi, «Reflexiones sobre el olvido.», p. 6, en: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Yerushalmi>

²⁴ Jelin, *op. cit.*, p. 25.

En toda agrupación beligerante hay acontecimientos que pueden considerarse como «mitos fundacionales», no tanto en el sentido de que sea algo falso o fantasioso, sino que representa aquel momento inicial que generó la lucha y que muchas veces constituye el principal motivo identitario. En este sentido, para los tradicionalistas de Atlalahucan, este mito fundador lo constituye en los diversos relatos orales el episodio, del «colgamiento del Cristo» que representó el primer intento en el pueblo por implementar las innovaciones litúrgicas que dispuso el Concilio Vaticano II.

Como se mencionó, el sacerdote Patrick Dillon, en 1968 «quitó algunas imágenes de la Iglesia e intentó colgar un crucifijo en el centro del altar que varias personas bajaron y lo acusaron de querer ‘colgar a Jesucristo’». ²⁵ Estos sucesos, a través de los cuales Dillon quería reproducir algunos aspectos de la reforma en la disposición de los espacios litúrgicos que se había llevado a cabo en Cuernavaca, fueron el detonante para que varios pobladores comenzaran a protestar y a llevar a cabo acciones concretas, que muchas veces desembocaron en riñas e insultos contra el sacerdote y que llevaron a la conformación e identificación de los pobladores ofendidos como tradicionalistas.

Según un testimonio tradicionalista recabado por Artemia Fabre, el obispo Méndez Arceo «ordenó cambiar el misal, ordenó colgar el Cristo, esto, fue un mal entendido. Pues, aquí se tiene en lugar de honor, el Santísimo está en lugar de honor desde siempre, aquí se cree mucho en él ¿Por qué lo quieren colgar?» ²⁶ El hecho de colgar la imagen de Cristo en la nave central, tal como estaba en la catedral de Cuernavaca, fue considerado una ofensa que para muchos era intolerable y constituyó el elemento simbólico de todas las nuevas disposiciones que pretendía imponer el jerarca morelense, que incluían la celebración de una misa diferente, ya no en latín sino en español y la repartición al pueblo de biblias consideradas como protestantes sólo porque habían sido editadas en Estados Unidos.

La reacción contra Dillon, en un primer momento y después directamente contra Méndez Arceo, quien realizó varias visitas a Atlalahucan para tratar de apaciguar la situación, fue radical: «Méndez Arceo ordenó colgar a Cristo y por

²⁵ Elizondo, *op. cit.*, p. 91.

²⁶ Fabre, *op. cit.*, p. III.16.

eso el pueblo lo quiso colgar a él, ya estaban preparando la cuerda para colgarlo, pero en eso él tuvo que celebrar la misa tal como se la pedimos y luego se fue.»²⁷ Este intento de colgar al obispo de Cuernavaca, puede ser parte de un evento ficticio pues algunos testimonios de progresistas niegan que así haya ocurrido, no obstante constituye un fuerte elemento de identidad al configurar la imagen de un pueblo que «no se deja» y que luchó por preservar su identidad religiosa frente a imposiciones externas.

A partir de este episodio los tradicionalistas llamaron a los progresistas «colgadores» y éstos llamaban a aquellos «burros», debido a que presuntamente, no querían entender por ignorancia y terquedad que la Iglesia necesitaba cambiar, ambos apodos eran insultantes para cada una de las contrapartes y resultaron ser generadores de esa relación conflictiva con la otredad que marcaron los rasgos identitarios de las partes en conflicto.

Como bien señala Andreas Huyssen «no siempre resulta fácil trazar la línea que separa el pasado mítico del pasado real, que, sea donde fuere, es una de las encrucijadas que se plantean a la política de la memoria. Lo real puede ser mitologizado de la misma manera en que lo mítico puede engendrar fuertes efectos en la realidad»²⁸ Es así como se deben entender este tipo de relatos, en los que dadas la diversidades de versiones es difícil establecer los parámetros de historicidad, sin embargo dichos relatos generan una fuerza movilizadora que resulta fundamental para construir la identidad de cada una de las partes en conflicto: «no hay pueblo para el que ciertos elementos del pasado —sean históricos o míticos, y a menudo una mezcla de los dos— no pasen a ser una [...] enseñanza canónica, compartida, necesitada de consenso.»²⁹ Cada grupo acepta una serie de versiones como las oficiales del propio grupo y es esto lo que deben integrar en su discurso cada uno de los individuos que componen las partes en conflicto y para los tradicionalistas la oposición a que se colgara el Cristo constituye un elemento simbólico de su lucha contra las innovaciones eclesiales.

²⁷ Entrevista a Elena Villanueva-Austreberto Martínez, realizada el 14 de agosto de 2013.

²⁸ Andreas Huyssen. «Pretéritos presentes: medios, política, amnesia» en *En busca del futuro perdido: cultura y memoria en tiempos de globalización*, p. 7, en: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Huyssen2>

²⁹ Yerushalmi, *op. cit.*, p. 9.

Otro ejemplo de lo que se puede considerar como un «mito de victoria» por parte de los tradicionalistas, y que para muchos marca el final del conflicto, o al menos de su periodo más álgido, fue lo ocurrido en el fallido intento progresista de tomar la iglesia principal del municipio por parte del entonces obispo de Cuernavaca Juan Jesús Posadas Ocampo, con ayuda de las fuerzas policiales del Estado de Morelos en 1984.

El prelado pensó que iba a ser una operación sencilla, pero una multitud de tradicionalistas se atrincheraron en el templo arrojando desde los muros tanto piedras como agua hirviendo a quienes se hallaban en el exterior, «los policías trataron de abrir la puerta del atrio con una barreta, pero ésta se dobló y a partir de ahí el obispo dijo «déjenlos, ellos están defendiendo su fe» y de ahí los progresistas ya no han vuelto a intentar tomar el templo, fue como un milagro, ahí, al doblarse la barreta, Dios dijo cuál era su voluntad.»³⁰ En esta historia de la «barreta doblada» que es repetida por muchos tradicionalistas, mientras que los progresistas decían que la barreta se dobló porque era muy delgada, se observa una justificación taumatúrgica en la que Dios respalda con hechos sobrenaturales la legitimidad de la causa tradicionalista y sería una victoria simbólica para éstos, pues el templo principal del pueblo quedaría así en manos tradicionalistas hasta la actualidad, por especial gracia divina.

Estos dos acontecimientos son solo un ejemplo de cómo algunos sucesos singulares pueden representar en la narrativa de una de las partes en conflicto, eventos especiales que señalan elementos de identidad específicos, en este caso de los tradicionalistas. Son representativos por un lado de su deseo de defender la fe y por el otro del favor divino señalado en un hecho considerado como sobrenatural, ambos acontecimientos son componentes fundamentales de la memoria de este bando.

Características generales del tradicionalismo católico en Atlatlahucan

a) Apego al ritual y falta de ideologización

El apego al ritual preconiliar, es decir a la misa tridentina y a la veneración intensa de los santos, fue un factor que propició un aumento notable del interés

³⁰ Entrevista a Angel Amaro-Austreberto Martínez, realizada el 20 de agosto de 2013.

por lo político en la población pues antes del conflicto las disputas por la presidencia municipal habían sido asunto solo de una minoría. No obstante, no puede decirse que en la facción tradicionalista ni en sus líderes existiese un proyecto político definido por una ideología concreta.

Se podría considerar que los tradicionalistas actuaron movidos por un apego al ritual que siempre había sido más que por una justificación ideológica, aun cuando en un momento dado, grupos externos como los Tecos de Guadalajara, quienes consideran al tradicionalismo como una expresión de lucha de los católicos contra sus enemigos judíos, masones y comunistas, buscaron influir entre ellos, no fue posible hacer una ideologización más profunda en buena parte debido al bajo nivel de estudios de los tradicionalistas de Atlatlahucan y a la falta de ideólogos sólidos que residieran en el pueblo y que ejercieran el papel de intelectuales de la facción.

Para muchos tradicionalistas, es sumamente importante conservar el templo, pues así se evita que los progresistas «quemem los santos», rumor ampliamente difundido por la intención de Méndez Arceo de retirar las imágenes de los santos. Según el testimonio de Mayolo Amaro, hijo de Ángel Amaro, quien fuera presidente municipal en el periodo 1979-1982: «Méndez Arceo vino y dijo que había que sacar toda la leña del templo, para él eso eran los santos, pura leña, quería que lo echaran al río o al fuego, pero el pueblo se defendió y lo sacó de aquí»³¹ Aun cuando el Concilio Vaticano II no ordenó que se suprimiera la veneración de los santos entre los católicos, las acciones radicales y excesivas que Méndez Arceo tomó para, según él, tratar de que el culto se centrara más en Cristo, fueron mal interpretadas, de una manera que aún persiste en la actualidad.

Con la posesión del templo, garantizan seguir acudiendo al sitio donde fueron sus padres y abuelos y donde los bautizaron, muchos temen también que se les impida al morir que sus restos pasen por el templo para que se les haga una misa antes de que su cuerpo repose en el cementerio. El espacio físico es un motivo de lucha, aun cuando durante mucho tiempo les faltó sacerdote, mientras que los progresistas si lo tenía, los tradicionalistas ven como un gran logro haber conservado en todo momento estos sitios agrado que representa para ellos el templo principal del municipio.

³¹ Entrevista a Mayolo Amaro-Austreberto Martínez, realizada el 15 de agosto de 2013.

No obstante, todo lo anterior, existe una tendencia en las generaciones más recientes hacia una ideologización. Personas más jóvenes que no vivieron los inicios del conflicto, aunque sus familiares si lo hicieron, ya tienen una conciencia más clara sobre lo que implica ser tradicionalista, conocen más a fondo la teoría sedevacantista y el discurso en torno a la infiltración judía y masónica que propició el Concilio Vaticano II para destruir a la Iglesia por dentro. Ejemplos de esto son los testimonios de Narciso Noriega de 45 años³², de Moisés Amaro de 50 años³³ y de Marcelino Espinoza de 29 años.³⁴ Estas personas, mostraron una identificación más firme con las posturas que los ideólogos tradicionalistas han manifestado y que implican una mentalidad que va más allá de la simple preservación de los ritos sólo por el respeto a la herencia o el apego a una costumbre y por lo tanto muestran una cierta combatividad en su concepción de la iglesia institucional que obedece la autoridad papal.

b) Reivindicaciones relacionadas a la religiosidad popular

Este apego al ritual preconiliar, señalado en el punto anterior, se relaciona estrechamente con la religiosidad popular. Existe en Atlatlahucan el sistema de mayordomías, el cual implica una serie de compromisos por parte de ciertos individuos en torno a la celebración de la festividad de algunas imágenes. Tal como lo analizó la antropóloga Artemia Fabre, el obispo Méndez Arceo al realizar sus innovaciones, «quizá negó el significado y características de la religión popular en México y particularmente en Morelos; consideró, que, a pesar de las características de la religión popular (considerada como alienante), era necesario llevar a cabo las reformas eclesíásticas, para empezar el proceso del nuevo replanteamiento de una Iglesia por y para el pueblo, sustentada en la nueva concepción teológica de liberación.»³⁵ Si Méndez Arceo hubiera tenido una actitud no autoritaria, sino flexible y comprensiva posiblemente el conflicto hubiera podido evitarse, pero sin duda la comprensión e la mentalidad de los

³² Entrevista a Narciso Noriega-Austreberto Martínez, realizada el 15 de agosto de 2013.

³³ Entrevista a Moisés Amaro-Austreberto Martínez, realizada el 19 de diciembre de 2013.

³⁴ Entrevista a Marcelino Espinoza-Austreberto Martínez, realizada el 19 de diciembre de 2013.

³⁵ Fabre, *op. cit.*, p. 9.

pobladores de Atlatlahucan quienes sólo trataban de preservar ritos de tiempos inmemoriales, fue el detonante del enfrentamiento.

Fabre destaca también «la diferencia entre la producción religiosa institucional y la producción religiosa popular. En donde el obispo y sus sacerdotes a pesar de ser una fracción distinta dentro de la Institución eclesiástica, con un discurso diferente, sigue perteneciendo a la institución y por lo tanto se impone a sus feligreses. Existiendo entonces, una lucha entre la institución eclesiástica que el obispo representa y la religión creada y actuada por la comunidad, la religión popular.»³⁶ En este caso. Para preservar sus costumbres y evitar la imposición en contra de sus creencias, los tradicionalistas deciden abandonar una institución que ellos consideran como ajena a lo que fueron sus valores religiosos de siempre y así conservando su autonomía, se ven libres de toda coacción por parte de las jerarquías eclesiásticas que para ellos no es lícito obedecer.

Según Cecilia Salgado, «el catolicismo popular en su búsqueda por continuar en el camino de la vida religiosa de estos pueblos, debía de encontrar un bastión de donde sostenerse y este era el catolicismo institucional tradicionalista.»³⁷ El tradicionalismo, no necesariamente implica una afinidad total con la religiosidad popular, pues muchos de los aspectos de ésta, pueden ser considerados como paganos o supersticiosos por algunos clérigos tradicionalistas, sin embargo el apego al rito tradicional, contrariamente a las innovaciones posconciliares que para muchos eran sacrílegas, representó para muchos pobladores de Atlatlahucan una señal de continuidad con el pasado que no les ofrecía en lo absoluto la iglesia del Vaticano II.

Según un testimonio recabado por Norma Elizondo: «los otros (los progresistas) no tienen mayordomías, no creen en los santos, los quieren quemar como leños viejos, pero nosotros no los dejamos. Ellos ya no creen en la misa de antes como nosotros y quisieron cambiar la misa; nosotros nos criamos recibiendo los santos sacramentos en la Iglesia, nuestros abuelitos y el padre Quintero así nos enseñaron.»³⁸ Como se observa la percepción en torno al rumor de que «iban a quemar los santos» fue un aspecto que intensificó el apego a la religiosidad popular, la supresión del culto a las imágenes, también

³⁶ *Idem.* p. I. 21.

³⁷ Salgado, *op. cit.*, p. 3.

³⁸ Elizondo, *op. cit.*, p. 102.

implicaban la cancelación de las mayordomías que eran instituciones multiseculares que significaban espacios de expresión simbólica y de sociabilidad sumamente importantes en la mentalidad religiosa de los pobladores.

Antes del Concilio, la organización de las fiestas de los santos corría a cargo de los miembros de la Adoración Nocturna, ya en los años setenta, aun cuando varios de los hombres del pueblo ya no pertenezcan a esta congregación, se continua por parte de los tradicionalistas el sistema de mayordomías y de fiestas de los diferentes santos patronos de cada uno de los barrios que conforman el poblado, gracias a que los sacerdotes tradicionalistas son favorables a estos esquemas de organización. En estas fiestas no se expresa una rivalidad entre barrios, como ocurre en otros pueblos morelenses, sino más bien es una expresión identitaria del tradicionalismo contra los progresistas que han dejado de lado este tipo de celebraciones y que forman parte de la identidad de Atlalahucan, una herencia que para los tradicionalistas es necesario preservar a través de las generaciones.

c) Liderazgo unitario y dependencia de los poderes extralocales

La facción tradicionalista tuvo como una de sus características el estar bajo el mando de un líder único, en sus inicios Porfirio Villalba y aproximadamente a partir de 1972, ese liderazgo pasó a Elena Villanueva. Villalba había iniciado una carrera política a nivel municipal desde los años cincuenta, ocupó a fines de esta década el cargo de regidor de hacienda, pero fue acusado de corrupción y cesado de su cargo.

Como su esposa era pariente del entonces gobernador Norberto López Avelar, logró acceder al cargo de presidente municipal para el trienio 1961-1963. En el trienio de 1964-1966 asumió el cargo de secretario del Ayuntamiento y para el de 1967-1970, que fue el periodo de Macario Arenales, repitió en el mismo cargo hasta que se le acusó de corrupción por segunda vez lo que, como se mencionó anteriormente, fue uno de los detonantes para el inicio del conflicto entre tradicionalistas y progresistas. Los problemas entre la feligresía y el padre Dillon fueron la oportunidad más valiosa para Villalba de aumentar sus apoyos al interior del pueblo y tener una bandera con la cual podía enfrentar a

sus enemigos. Parece ser que este personaje nunca tuvo una convicción tradicionalista firme pues años más tarde y ya que había dejado el liderazgo de la facción, continuó asistiendo a la iglesia progresista.

Villalba en el momento en que ejerció los cargos públicos ya mencionados, adquirió amplia experiencia y habilidades para hacer contactos, especialmente entre las fuerzas políticas externas que en su momento habrían sido fundamentales para la consolidación de las posiciones de la facción tradicionalista, ejerciendo con eficacia el papel de intermediario político.

Porfirio Villalba no era campesino, por lo que tenía tiempo suficiente para realizar gestiones y fomentar sus relaciones con actores externos al municipio, así como para buscar sacerdotes que se opusieran a las reformas litúrgicas propiciadas por el Vaticano II. Sin embargo su liderazgo lo perdió definitivamente en 1972 cuando fue acusado por tercera vez en su vida de haber cometido un acto de corrupción, ésta vez al haber cobrado unos certificados de derechos agrarios que nunca entregó.³⁹

Elena Villanueva, fue la segunda líder de los tradicionalistas, Su poder se basaba fundamentalmente en el compadrazgo y en la diversidad de contactos que supo formar, primero se hizo amiga del gobernador Felipe Rivera Crespo (1970-1976) e incluso su sucesor el gobernador Armando León Bejarano (1976-1982) le cedió concesiones de taxis que Villanueva repartió entre sus más fieles colaboradores. Aunque al inicio de la gestión de Bejarano, las relaciones entre este gobernador y Villanueva no eran las mejores, poco a poco se supo ganar su confianza y la amistad entre ambos fue uno de los principales factores de poder de la líder en el pueblo.

Ella era la encargada de organizar los mítines a favor del Partido Revolucionario Institucional, de movilizar a buena parte del pueblo cuando así lo requería algún evento político en alguna otra población del estado, es decir era la pieza de enlace entre el partido oficial a nivel estatal y la masa del pueblo, con lo que se forjó una red clientelar que fue uno de los factores más relevantes de su poder.

La señora Villanueva prácticamente ponía y quitaba presidentes municipales, en cada elección impulsaba a los tradicionalistas a apoyar por los medios que fuesen al candidato que ella elegía, evidentemente siempre de la facción

³⁹ *Idem.* p. 111.

tradicionalista. Era común que los presidentes municipales que ella imponía fueran campesinos analfabetas que ella consideraba podían ser manipulables, pero que en varias ocasiones trataron de sacudirse su liderazgo. Como se mencionó con anterioridad, hay testimonios en el sentido de que ella contaba con sellos del poder municipal en su casa por lo que podía «hacer el favor» a quien ella quisiera, de otorgar documentos oficiales como actas de nacimiento, de matrimonio, de defunción, de antecedentes no penales etc. Villanueva también era conocida por prestar dinero y hacer favores especiales como otorgamiento de plazas de maestro o de lugares para estudiar en la Normal o en alguna institución de educación media superior o superior del Estado, favores que repartía entre sus allegados, lo que consolidaba su cadena de fidelidades.

Además de la amistad y cercanía con los gobernadores ya mencionados, Elena Villanueva tenía otros contactos a nivel federal que también le facilitaban todo, como Guillermo Cuata quien se desempeñaba como oficial mayor de la Cámara de Diputados y Gonzalo Pastrana, que se desempeñó como senador de la entidad.

Se observa que si la facción tradicionalista fue la preeminente en Atlatlahucan, esto se debe a la eficiencia de sus líderes en su función de intermediarios políticos tanto Porfirio Villalba como Elena Villanueva tuvieron la habilidad de relacionarse tanto con el nivel de la política externa, pues especialmente la segunda forjó amistades con algunos gobernadores morelenses como con sus apoyos internos en el pueblo. No obstante, estos líderes dependieron en gran medida de los apoyos de políticos extralocales y de su función de intermediaria entre los políticos y el pueblo, para mantener su cuota de poder al interior del municipio.

e) El papel de los lazos familiares y de amistad

El parentesco y la amistad fueron desde el inicio del conflicto entre progresistas y tradicionalistas, un factor decisivo para definir la afiliación a una u otra de las facciones en pugna, «el espacio religioso es definido por la tradición familiar, la religion es asumida como herencia y aquí el poder de la tradición familiar

⁴⁰ Salgado, *op. cit.*, p. 56

consagra el acierto de la elección tomada.»⁴⁰ Más que las convicciones, la pertenencia a una familia determinada, los favores recibidos o los compadrazgos, eran el factor determinante en muchos casos para definir la postura que se había de asumir en el conflicto. La propia pertenencia a las asociaciones religiosas como la Adoración Nocturna, era transmitida de padres a hijos.⁴¹

Al principio del conflicto, las familias nucleares estaban en una misma facción, pero cuando las hijas se comienzan a casar, la situación puede variar, porque «las mujeres cuando se casan suelen formar parte de la facción de su marido.»⁴² Esto ha causado que entre parientes, haya divisiones en cuanto a la pertenencia a una u otra facción, lo cual ha provocado que el conflicto en muchos casos no solo se viva como un gran problema local sino que haya trascendido al seno de lo familiar.

Hay algunos testimonios que admiten que hablar del conflicto religioso en Atlatlahucan es algo doloroso, ya que es algo que ha causado divisiones, especialmente entre hermanos, tíos y primos como lo mencionó el joven Marcelino Espinoza,⁴³ cuya familia tiene miembros de ambas fracciones. El matrimonio implica muchas veces el cambio de facción, debido a la fuerza de los nuevos lazos que se han de establecer, lo cual muestra sin duda que más allá de las convicciones religiosas que se posean, los lazos familiares y las relaciones personales pudieron pesar más en la práctica al momento de definir una postura.

Conclusiones

El tradicionalismo en Atlatlahucan, es un ejemplo notable de resistencia de una parte de la población de una localidad rural en la defensa de sus prácticas y creencias religiosas frente a las imposiciones a las que quisieron sujetarlas sus autoridades jerárquicas. No obstante, el conflicto también fue instrumentalizado con fines políticos y se insertó en todo un mecanismo en el que varios actores

⁴¹ Entrevista Mayolo Amaro-Austreberto Martínez realizada el 15 de agosto de 2013.

⁴² Elizondo, *op. cit.*, p. 100

⁴³ Entrevista Marcelino Espinoza-Austreberto Martínez realizada el 19 de diciembre de 2013

extralocales utilizaron la fuerza de la facción en favor de sus intereses y del mantenimiento de la dinámica política a nivel estatal.

Cabe mencionar que buena parte de las motivaciones que los tradicionalistas tuvieron para enfrentarse a la iglesia posconciliar, fueron derivadas del apego al ritual y a las expresiones de religiosidad popular que se venían practicando desde siglos en Atlatlahucan las cuales consideraban amenazadas por las imposiciones que pretendió llevar a la práctica, un obispo radical y ampliamente innovador como lo era Sergio Méndez Arceo.

Estas particularidades de la expresión del tradicionalismo en este poblado, apegadas a la costumbre comunitaria, se diferencia de las expresiones de oposición al Concilio Vaticano II presentes en otras latitudes por una ausencia casi total de lo ideológico. Mientras que en muchos núcleos tradicionalistas de México y el mundo la mentalidad de los fieles al tradicionalismo se relaciona muchas veces con un autoritarismo conservador opuesto al liberalismo, el judaísmo, la masonería y el marxismo, considerando que la Iglesia oficial ha caído en la herejía al haber sido penetrada por sus enemigos, la mayoría de los fieles de Atlatlahucan solo se aferraron a las prácticas que sentían amenazadas por las innovaciones promovidas por el obispado de Cuernavaca, predominando lo sentimental sobre lo racional. El análisis de la manera en que se ha manifestado el tradicionalismo en Atlatlahucan, puede hacer reflexionar sobre la complejidad de un fenómeno, que visto superficialmente es expresión de oscurantismo, fanatismo e ignorancia, pero que al profundizar en él, puede ser percibido como una expresión de lucha en contra de una jerarquía que pretende imponer coercitivamente reformas cuya aplicación dejó mucho que desear y que más que haber fortalecido a dicha institución la ha debilitado en los últimos 50 años.

La apertura a la modernidad que representó el Concilio Vaticano II, ha generado una crisis institucional cuyas consecuencias en la Iglesia Católica Romana se viven aun hoy en día. Esta institución al haberse apartado de muchos rasgos de su identidad multiseccular, ha perdido la fuerza y la capacidad crítica que en otros tiempos tuvo frente a los problemas que implica la modernidad, por lo que la búsqueda de otras alternativas, aun aquellas que desobedeciendo a la jerarquía, aseguren la permanencia de convicciones consideradas como intocables, es un fenómeno cada vez más recurrente entre núcleos de población

que añoran el recogimiento y la espiritualidad de los ritos antiguos vigentes hasta hace casi 50 años a nivel mundial en el catolicismo romano.

Bibliografía

- Elizondo Mayer-Serra, N. (1984). «Las relaciones de poder en Atlatlahucan, Morelos, México.» Tesis de licenciatura. Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa.
- Fabre Zarandona, A. (1985). «Continuidad o ruptura, relaciones de poder: un conflicto político religioso.» Tesis de licenciatura. Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa.
- Magaña Contreras, M. (1977). *La Hora de la Bestia*, México. Sin editorial.
- Salgado Viveros, C. (2000). «Identidades religiosas católicas en el Oriente de Morelos.» Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa.

Fuentes orales

- Amaro Ángel entrevista por Austreberto Martínez, 20 de agosto de 2013.
- Amaro Mayolo, entrevista por Austreberto Martínez, 15 de agosto de 2013.
- Amaro Moisés, entrevista por Austreberto Martínez, 19 de diciembre de 2013.
- Cortés Gualberto, entrevista por Austreberto Martínez, 27 de noviembre de 2013.
- Espinoza Marcelino, entrevista por Austreberto Martínez, 19 de diciembre de 2013.
- González Antonio entrevista por Austreberto Martínez, 2 de septiembre de 2013.
- Noriega Narciso, entrevista por Austreberto Martínez, 15 de agosto de 2013.
- Villanueva, Elena entrevista por Austreberto Martínez, 14 de agosto de 2013.

CAPÍTULO 10. LA EQUIVOCACIÓN INTELIGENTE Y EL PÁNICO MORAL. SECTAS, CULTOS Y NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS

Elio Masferrer Kan

Introducción

En 1906 en la calle de Azusa, Los Ángeles, California se inició el movimiento pentecostal, resultado emergente de un largo proceso de avivamientos pentecostales que implicaban la recepción del Espíritu Santo, los rituales eran «novedosos y desconcertantes» para muchos, esto sería descrito por *Apostolic Faith*, su publicación institucional, de la siguiente manera:

Predicadores orgullosos, bien vestidos vinieron a ‘investigar’. Pronto su aspecto importante fue reemplazado por asombro, luego vino su convicción, y muy a menudo los encontrabas en corto tiempo revolcándose en el piso sucio, pidiendo perdón a Dios y haciéndolo como niños pequeños.

Evidentemente estos rituales resultaban insólitos y desconcertantes para muchos creyentes y la respuesta en muchos casos fue la descalificación de los rituales y de sus practicantes, los pentecostales se multiplicaron y para mediados del siglo XX eran una fuerza considerable, a estos grupos pentecostales se agregaron otras propuestas religiosas de carácter budista e induista. La más notable eran los Hari Krishna, un movimiento fundado en Nueva York por un indú, quien logró captar a muchos jóvenes que se presentaban con la cabeza rapada, calzando sandalias y vistiendo una túnica color azafrán. Los Testigos de Jehová que se negaban a saludar a la bandera nacional y que aceptaban duras penas de prisión

militar por negarse a prestar el servicio militar obligatorio en varios países. Muchos comenzaron a preguntarse ¿qué estaba pasando?

Las transformaciones del campo religioso

Un dato irrefutable es la disminución de ciertas pautas culturales que durante mucho tiempo se tenían como constantes culturales, por ejemplo, en la Iglesia Católica el bautizo de infantes y el casamiento religioso de sus padres. También ha disminuido la asistencia a los servicios religiosos en forma sistemática. Otra cuestión más sutil es que la necesidad de sacralizar las relaciones sexuales y que las mismas se inicien en un contexto consagrado ha perdido vigencia, la disminución de la tasa de nupcialidad, asociada a la disminución de la edad de iniciación sexual, a la vez que el retraso de la celebración de los matrimonios es un lugar común en los estudios demográficos.

En este contexto hay quienes en forma apresurada se lanzaron a predecir la «muerte de Dios» y el fin de las religiones. Los viejos critican a los jóvenes por abandonar lo religioso y los jóvenes están convencidos que las generaciones más antiguas no entienden nada de su mundo juvenil, y que no tienen propuestas para las nuevas situaciones y problemas concretos que deben afrontar, «no hay temor a Dios, «reclaman los abuelos». Los viejos rara vez se preguntan si los jóvenes no están buscando nuevas formas de espiritualidad, acordes con los tiempos que les tocó vivir.

Este trabajo se desarrolló gracias a una invitación a dar una conferencia en un diplomado. Cuando acepté la invitación del Dr. Bosca para participar de esta actividad le dije: «quiero comentarle qué en lo personal, y creo que coincidirá conmigo, el concepto de (nuevos movimientos religiosos (NMR) es ya un «cajón de sastre» y debe ser reformulado para evitar perspectivas etnocéntricas», el Dr. Bosca me respondió que: «En efecto, es tal cual lo ha expresado, coincido plenamente con su definición, ahí hay de todo...Pero precisamente por tratarse de algo tan variopinto y pintoresco, me parece que es un tema que debo tratar en el programa.» (Bosca, 23/04/2017). Este fue el problema propuesto.

Es importante recordar que el concepto de NMR se puso de moda en los años setenta del siglo pasado tratando de mediar en el uso arbitrario y valorativo

involucrado en el empleo de las palabras *sect* y *cult*, que algunos especialistas traducían al castellano como *secta* y *culto* y en este último caso lo denominaban también *secta destructiva*. Esta época coincidió con lo que Stanley Cohen llamó pánico moral: «Una condición, un episodio, una persona o grupo de personas emerge para convertirse en una amenaza para los valores e intereses de la sociedad»

Lo religioso, los cultos y las sectas destructivas

Debemos recordar que en la segunda mitad del siglo pasado hubo una serie de eventos que llamaron la atención y conmovieron profundamente a la sociedad norteamericana, europea y occidental en términos generales, donde se articulaban de alguna manera elementos de carácter religioso, como el asesinato «ritual» de Sharon Tate y sus amigas por la «MansonFamily». La brutalidad de la masacre, Tate estaba embarazada y a dos semanas de dar a luz, conmovió a los medios. Luego el «suicidio» colectivo del Templo del Pueblo (noviembre de 1978), liderado por Jim Jones en Guyana, quienes después de asesinar a un congresista estadounidense y sus cuatro asistentes se suicidaron o fueron obligados a consumir un veneno dejó de saldo 909 personas muertas.

Las fotografías de los novecientos cadáveres y las declaraciones de los escasos sobrevivientes describieron los estilos y modos de vida en esta comuna utópica que terminó dramáticamente. Podemos agregar el «confuso episodio» de la confrontación entre el FBI y la Rama Davidiana dirigida por David Coresh, un enfrentamiento armado que se desarrolló en Waco, Texas entre el 28 de febrero y el 19 de abril 1993 que culminó con la muerte de 75 seguidores en medio de un incendio del rancho desde el cual resistían.

Algo similar sucedió con *Aum Shinrikyô* (La Verdad Suprema) una secta japonesa que en 1994 lanzó gas sarín en una pequeña ciudad Matsumoto asesinando a 13 personas, al año siguiente arrojaron gas sarín en el metro de Tokio muriendo otras trece personas y hubo más de 6,000 lesionados.

En 1984 fundaron en Ginebra (Suiza) la *Ordre International Chevaleresque de Tradition Solaire* (orden internacional caballerisca de tradición solar). Sus actividades más significativas tuvieron lugar en 1994, un bebé fue apuñalado pues consideraron que era el Anticristo, el 5 de octubre de ese mismo año,

aparecieron 48 personas asesinadas y quemadas en Suiza y en diciembre de 1995 se encontraron los restos calcinados de 16 miembros, tres de ellos menores de edad.

Años después, *Haven Gate*, un grupo milenarista ufólogo (platillistas) se suicidó en marzo de 1997, la explicación era que «abandonarían los incómodos envases terrestres» y se trasladarían a una distante galaxia, donde los estaba esperando una nave espacial. Treinta y nueve cadáveres uniformados con camisetas y pantalones negros, calzados con zapatillas Nike idénticas blancas y negras, más el pasaporte y un billete de cinco dólares sacudieron nuevamente a la opinión pública.

Los antropólogos y sociólogos de las religiones, así como abogados y teólogos fuimos sistemáticamente interrogados sobre «qué estaba pasando». Las explicaciones fueron muy distintas, sin embargo debemos ser conscientes que se construyó una falacia, lo que he dado en llamar «la equivocación inteligente» según la cual todo el que se apartara de las religiones tradicionales e históricamente instituidas corría serios peligros de caer en las garras de sectas inescrupulosas que le «lavarían el cerebro», los enviarían a la muerte, se quedarían con su dinero y un largo etcétera de descalificaciones a quienes se atrevieran a cambiar de religión. La segunda etapa de dicha *equivocación inteligente* consistía en descalificar e incluir en la lista de «sospechosos» a cualquier propuesta religiosa que no fuera la «oficial». Era útil para estigmatizar al *otro* (Goffman, 1989).

Algunas consideraciones históricas sobre la construcción-estigmatización del *otro*

Trataré de exponer la cuestión «Desde el Sur». En América Latina la implantación del cristianismo, y particularmente el catolicismo es resultado de una imposición colonial. Por decreto real, toda persona que estuviera en sus reinos debía ser católica, apostólica y romana. La Inquisición se ocupaba de mantener la homogeneidad religiosa, es ilustrativo el destino de una niña judía de 12 años quien fue llevada a presenciar la quema de sus padres y luego condenada a «destierro de todas estas Indias Occidentales y de la ciudad de Sevilla y Villa de Madrid y que se embarque a cumplirlo en la primera flota que

salga» (Guerra Reynoso, 2016, p. 88), imputándole ser «apóstata, judaizante, encubridora de herejes y haberse pasado a la ley muerta de Moisés» (AGN México, Inquisición, vol. 1495 fs. 10-20).

Es evidente que esta presión y mecanismos de control garantizaron la catolicidad de América Latina y dejó marcas profundas en la memoria cultural (Assmann, 2006, 2008). Los siglos XIX y XX son períodos de construcción de convivencia y tolerancia entre distintas propuestas religiosas. La Iglesia católica cambió el texto de la misa tridentina que llamaba a la «conversión de los judíos, acusados de matar a Cristo» siendo acusada por ello, entre otras cuestiones, de impulsar el Holocausto. En la encíclica *Nostra Aetate* (1967) la Declaración de la Iglesia sobre las religiones no cristianas, redefinió a los judíos como sus hermanos mayores y se deslindó de la persecución a los mismos, fue hasta Juan Pablo II que pidió disculpas por algunos métodos antievangélicos, aplicados por algunos cristianos contra algunos judíos». La prensa internacional lo tradujo como que había «pedido perdón a los judíos».

El Concilio Vaticano II cambió también muchas pautas internas en la formación sacerdotal, por ejemplo, eliminó los flagelos personales en las congregaciones y órdenes religiosas, aunque hubo quienes los continuaron y destacaron esto como un símbolo de lealtad con la tradición eclesíastica. Mantuvo muchos elementos autoritarios y se desarrollaron en la misma Iglesia grupos conservadores «nostálgicos» de los antiguos tiempos, como Tradición, Familia y Propiedad (TFP) en Brasil (Correa de Oliveira, 1993), la Comunidad Sacerdotal San Pío X (Lefebvre, 1977) en Europa y América y Sodalitium Christianae Vitae (Salinas y Ugaz, 2015) o la Legión de Cristo en México (Maciel, 2003; Olmos, 2015), por mencionar algunos casos.

Cabe destacar que cuando se habla de «nuevos movimientos religiosos» no se piensa en las estructuras internas o que fueron excomulgadas de la Iglesia Católica, sino que se refieren habitualmente a organizaciones que están fuera de la misma y que le disputan feligreses, esta situación es clave para entender la cuestión conceptual y evitar posicionamientos confesionales, encubiertos en un discurso teológico.

Es casi un lugar común oír hablar despectivamente de la «proliferación» o de la «invasión» de sectas. En sentido estricto no se están refiriendo a sectas en el sentido técnico de la palabra: grupo de personas que se consideran los «únicos

salvados o elegidos por Dios». Por el contrario, se están refiriendo al «otro», a los disidentes. Quienes investigamos estos temas presenciamos procesos de *condensación*, (Turner, 1980), tales como «las sectas no saludan a la bandera o no cantan el himno nacional, se oponen a la medicina moderna, no aceptan transfusiones de sangre, prefieren que mueran sus hijos» (sólo los Testigos de Jehová rechazan transfusiones de sangre de otras personas y están buscando cómo solucionar este asunto tampoco saludan a los símbolos nacionales). Un análisis de lo que los medios de información llaman «sectas», nos colocan frente a un conglomerado multiforme que incluyen a muchos movimientos e iglesias muy establecidas en otras latitudes del mundo.

Para no caer en los juicios de valor y evitar posicionamientos confesionales, los especialistas comenzamos a utilizar el término «nuevos movimientos religiosos (NMR)» como una estrategia para evitar un léxico connotado y discriminador de las minorías, particularmente los estereotipos que se esconden detrás del término *secta* que por razones elementales de ética profesional tratamos de evitar, aunque en muchos casos estos NMR no son tan «nuevos». Sino que se refieren a las «novedades» que llegaron a estas tierras, consideradas por propios y extraños como un «continente católico».

Otro estereotipo es que estos nuevos movimientos religiosos son traídos por «extranjeros» y en otros casos las novedades religiosas serán parte de un plan macabro del imperialismo norteamericano, que trata de dividir a este continente católico como parte de sus estrategias de dominación imperial y que las «sectas» vienen de los Estados Unidos, una potencia protestante, la llamada «teoría de la conspiración». Aunque debemos aceptar que los nuevos movimientos religiosos existen, pero para entender que son debemos antes comprender el contexto donde se desarrollan.

Estas definiciones discriminatorias se transforman en un escudo para no percibir o aceptar la impresionante transformación de las pautas culturales y los sistemas de valores que presenciamos en la sociedad contemporánea. Dichas transformaciones tienen un gran impacto en los modos de vida, de convivencia y de definición de nuevos proyectos sociales y familiares. Los nuevos y los viejos movimientos religiosos tratan de configurar respuestas espirituales a los desafíos del mundo contemporáneo. Estas respuestas se construyen en un contexto donde el mercado religioso es cambiante y ampliamente competido. La visión

aterrada de Leonor Martínez viendo como quemaban vivos a sus padres y destrozaban literalmente a su familia por practicar otra religión, no cabe en nuestra época, aunque no podemos decir que no sucedan hechos similares en estos tiempos.

La reformulación de las relaciones intergeneracionales

Como resultado de una serie de variables que fueron adecuadamente desarrolladas por la antropóloga Margareth Mead sabemos que las relaciones entre las generaciones han cambiado notablemente, Mead plantea la existencia de culturas prefigurativas, donde los nietos se parecen a los abuelos, las culturas cofigurativas son aquellas donde cada generación se endocultura a sí misma y ya no se parecen a sus padres ni a sus abuelos, «es en esta época», «esta nueva generación», «eso era en tus tiempos, papá». Las culturas posfigurativas son aquellas que son endoculturadas desde otras sociedades. Un joven puede decirle a otro «no estás en la onda». De alguna manera esta ruptura implica un cambio notorio en los modelos de identidad y de referencialidad cultural.

Estos cambios en los esquemas de referencia cultural se expresarán en la búsqueda de modelos identitarios contruidos no sobre la tradición, sino precisamente en los «nuevos modelos emergentes». Las jóvenes ya no se ilusionarán con el vestido blanco de boda, los niños con la ropa de la primera comunión y así sucesivamente. La virginidad dejó de ser considerada una virtud y las personas ven como apropiado vivir su sexualidad, desde su propia definición y no fijarse en «el qué dirán».

Los Estados Unidos como un modelo de transición religiosa

La posición de superpotencia de este país, tiene múltiples repercusiones, para mi análisis interesa el impacto en la vida cultural y religiosa. El manejo de los medios le permite cubrir gran parte del proceso de endoculturación y socialización de los niños, adolescentes, jóvenes y adultos, construyendo sistemas culturales y subculturales referenciados a la cultura y la sociedad norteamericana.

En el trabajo de campo y nuestra propia cotidianeidad podemos observar como los niños están frente al televisor largas horas, mientras sus padres están trabajando.

En muchos casos no hay ninguna interacción con los padres, quienes involucrados en sus trabajos encargan quizás sin meditarlo o a pesar de ellos, a la programación televisiva el «cuidado y educación» de sus hijos. También es posible observar que en las familias de clase alta, la educación de los niños es responsabilidad de niñeras, mucamas, choferes y jardineros. En muchos casos los padres se desentienden de los niños y adolescentes y los «encargan» en escuelas privadas de alto costo quienes a su vez son laxos en la formación de los alumnos y dan lugar al surgimiento de los «mirreyes», según el analista Ricardo Rafael:

El mirrey se asume como un ser humano aparte del resto de los mortales. Al menos dos fronteras lo distancian: una que separa a la alta alcurnia de la baja, y otra que distingue entre las amantes, las novias y las mirreynas; el primer muro marca una distinción de clase, y el segundo, de género. [Además] al mirrey le provoca sensación contradictoria el hecho de haber nacido en México, al mismo tiempo, por lo bajo rebaten la mala fortuna de pertenecer a un país al que en m´ss de un sentido desprecian por la mayoría de la gente que lo habita. Los mirreyes prefieren lo europeo, la piel blanca, la civilización en inglés; hacen sus compras en Miami, en Nueva York, en Houston y en Madrid. Les gusta viajar porque con ello obtienen un espacio de socialización exclusivo para mirreyes: cada partida es una forma de encerrarse entre personas que ya se conocen. Salir de México, por otra parte, permite refrendar la distancia sideral que existe con los mexicanos que no pueden hacerlo de manera legal. (<http://ricardoraphael.com/que-es-un-mirrey/>)

Esto explicaría el papel desempeñado por escuelas y universidades dedicadas a la atención de las clases altas, en contextos donde miembros de clases sociales pierden cada vez más la posibilidad de configurar espacios de interacción y diálogo constructivo.

De alguna manera somos testigos de un proceso de escisión cultural y social en nuestras sociedades latinoamericanas, estas «escisiones y rupturas» tienen

también su expresión en la configuración de los distintos grupos, segmentos y clases sociales. A la vez, no se puede considerar que los miembros de las clases sociales se expresan de la misma manera, cómo explicaba M. Mead, pueden ser prefigurativos, cofigurativos o posfigurativos y ello explica las diferencias que en materia de espiritualidad encontramos en una misma familia, incluso entre hermanos. No podemos olvidar que existe la posibilidad de diferentes expresiones de la conciencia en las personas, al margen de los procesos de endoculturación y socialización que pueden ser similares, las personas constituyen una estructura de personalidad propia, en un contexto cultural o subcultural común. Esta situación se expresa en la consolidación de propuestas religiosas y espirituales específicas, propias y características de los distintos segmentos, grupos y clases sociales, quienes buscan construir e interactuar en un «nicho social específico». Al margen de sus pretensiones de universalidad.

Al feligrés (cliente) lo que pida

Una de las características de los nuevos movimientos religiosos es su capacidad de adaptarse a los requerimientos del feligrés, eso llevó a muchos colegas a plantear la reformulación del campo religioso en una «religiosidad a la carta». Donde variaría el menú religioso «según la ocasión», esta lectura de los planteos de Peter Berger sobre la diversidad del campo religioso, entendido en términos de mercado religioso, donde las distintas ofertas «compiten» por los feligreses puede llevar a algunos malos entendidos. Aunque esto puede visualizarse como ya explicamos en las congregaciones católicas especializadas en «clase alta-altísima».

Es evidente que pasaron los tiempos en que cualquier divergencia teológica podía acarrear la «hoguera inquisitorial», aunque si recordamos el Holocausto no son tan lejanas, siendo optimistas de todos modos tenemos otras *hogueras*, quizás simbólicas pero crueles. Las estructuras eclesásticas se han dividido en dos grandes conceptos, el primero está basado en el «sacerdocio universal de los creyentes» y el segundo en aparatos clericales que suponen cierto nivel de especialización y serían ellos quienes se ocupan de llevar la doctrina y el trabajo institucional. Aparecen entonces quienes se sienten bien en contextos altamente

autoritarios, donde un equipo especializado propone, define y resuelve lo que el feligrés «necesita».

Eso es notorio, por ejemplo, en la Iglesia Universal del Reino de Dios (Pare de sufrir), la cual identifica rápidamente que el cliente-feligrés está endemoniado y lo somete a un oportuno exorcismo, que quedará «en firme», si el cliente concurre siete veces al templo con una cierta cuota, definida por el feligrés, en síntesis, un «milagro express». Por otra parte, existen otros NMRS que hacen énfasis en la subordinación del movimiento a los principios más tradicionales de la iglesia respectiva, pero con una estrategia centrada en este mundo, donde la obediencia a la autoridad institucional es el elemento clave para definir una adscripción «constructiva» al movimiento, como podrían ser Sodalicio o el Regnum de la Legión de Cristo.

Aunque con ciertas diferencias conceptuales y doctrinales podríamos incluir en estas consideraciones a movimientos de corte neo-induistas o neo-budistas o de la Nueva Era, donde el líder adquiere dimensiones proféticas o incluso divinas, donde su autoridad queda al margen de cualquier hipótesis o cuestionamiento.

Un elemento innovador en las organizaciones religiosas es un papel cada vez más participativo de sus miembros, quienes se integran en forma constructiva a la dinámica de las mismas. Esto complica y compite con las estructuras tradicionales de poder institucional. Es sumamente conocido las dificultades que tuvo la teología de la liberación latinoamericana y sus comunidades eclesiales de base (CEBS) con los obispos y el Papa (Juan Pablo II-Ratzinger). Los sectores conservadores prefirieron perder feligreses y sacerdotes a cambiar su línea institucional. Mejor les fue a los pentecostales católicos (Ranaghan, 1969-1971), surgidos en Pittsburg, Estados Unidos (1966), apenas terminado el Concilio Vaticano II, si bien hubo obispos que no los aceptaban supieron evitar los conflictos, llegando a cambiar el término pentecostales por carismáticos. Recientemente Francisco se disculpó con ellos y «confesó» públicamente que le había parecido más una samba, pero que después supo comprender la *fuerza del Espíritu*. El 3 de junio se reunió en el Circo Massimo con los evangélicos, pentecostales y miembros de la Renovación Carismática católica en un acto ecuménico. <http://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2017/06/03/medit.html>

En el campo pentecostal, la situación es muy interesante. Si bien se adscriben de alguna manera al campo de la reforma luterana, las estructuras de poder son más rígidas que en las denominaciones históricas. En este caso la disidencia se resuelve por la ruptura institucional y la división es vista como una «bendición», pues se diversifica el «cuerpo (no localizado en el sentido de la antropología británica) de Cristo, o sea su iglesia, en esta perspectiva las «pretensiones» de la Iglesia Católica de ser la «única y verdadera» es percibido como una blasfemia o una mera arrogancia. Los evangélicos y pentecostales configuran así una macro-identidad confesional, que se antepone y diferencia con la identidad denominacional. Muchos evangélicos no tienen identidad denominacional, pues consideran además que el énfasis en lo denominacional, algo creado por los «hombres» es peligroso pues puede ser una «trampa satánica».

Conclusiones

En esta exposición desarrollamos un cuestionamiento y crítica del concepto del nuevo movimiento religioso, mostramos que el concepto es fundamentalmente descriptivo y poco analítico. Explicamos cómo se usó metafóricamente para denominar a sectas y grupos considerados «destructivos, pero que en realidad se aplicaba con la perspectiva de denigrar y estigmatizar al *otro*, al diferente.

Tratamos de contextualizar y aportar a la comprensión del concepto de pánico social empleado como estigma, en un contexto de acontecimientos que provocaron una alarma social como fueron los suicidios colectivos. Donde los *diferentes* fueron maliciosamente asociados con situaciones traumáticas, delictivas, xenofóbicas y claramente violatorias de los derechos humanos.

Demostramos que todas las instituciones y propuestas religiosas tienen a su interior nuevos movimientos religiosos y que las mismas «no pueden tirar la primera piedra» para descalificar a los *otros*. Explicamos que las diferentes instituciones religiosas tienen distintas estrategias para entender los cambios y los nuevos proyectos y propuestas. En muchos casos esta «plasticidad» institucional es el elemento determinante para la supervivencia o mejor desarrollo de la institución.

Un elemento transversal y de gran capacidad explicativa es el concepto de especialización de las nuevas propuestas religiosas en nichos sociales y en un proceso dialéctico de subordinación del proyecto al «cliente-feligrés, a la vez que los feligreses seleccionan de entre las propuestas-ofertas religiosas las que más se articulan con sus necesidades sociales y espirituales, en una noción de mercado religioso cada vez más diverso y escindido.

Bibliografía

- Assmann, J. (2006). *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*. Traducción de Guadalupe González Diéguez. Madrid: AKAL ed.
- _____. (2008). *Religión y memoria cultural. Diez estudios*. Edición y traducción de Marcelo G. Burelo y Karen Saban. Buenos Aires: Libros de la Araucaria-LILMOD.
- Correa de Oliveira, P. (1993). *Nobleza y élites tradicionales análogas en las alocuciones de Pío XII al patriciado y a la nobleza romana*, ed. Fernando III El Santo, traducción Luis Alberto Blanco Cortés. Madrid, España.
- Goffman, E. (1989). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrurto, 4ª edición.
- Guerra Reynoso, G. (2016). Una flor en la oscuridad: Leonor Martínez una niña ante la Inquisición novohispana en el siglo XVII. En *Revista Historia Agenda*. Tercera época n.33, mayo noviembre 2016, UNAM-CCH, pp. 82-90, México, D.F.
- Lefebvre, M. (1977). *Un obispo habla*. Buenos Aires: Editorial Nuevo Orden, traducción Sylvia M. Zuleta.
- Maciel, M. y Colina, J. (2003). *Mi vida es Cristo. Entrevista al fundador de los Legionarios de Cristo y del Movimiento Regnum Christi*. Barcelona: Planeta.
- Masferrer Kan, E. (comp.). (2000). *Sectas o Iglesias, Nuevos o viejos movimientos religiosos*. México, D.F: Plaza y Valdés, Segunda Edición, Bogotá, 2000.
- _____. (2004). *¿Es del Cesar o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. México, D.F: Plaza y Valdés-CIICH-UNAM. Existe una segunda edición 2007. Reimpresión 2017

- _____. (2009). *Religión, poder y cultura. Ensayos sobre la política y la diversidad de creencias*. Buenos Aires-México: Libros de la Araucaria.
- _____. (2011). *Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones*. Buenos Aires-México: Libros de la Araucaria.
- _____. (2013). *Religión, política y metodologías. Aportes al estudio de los sistemas religiosos*. Buenos Aires-México D.F.: Libros de la Araucaria, México D.F.
- Mead, M. (1975). *La fe en el siglo XX. Esperanza y supervivencia*. Colección Perspectivas religiosas Compilado y editado por Ruth Nanda Anshen. Traducción de Alberto Luis Bixio. Buenos Aires: Emecé editores.
- _____. (1990). *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*. México-Barcelona: Gedisa (1970,1977).
- Olmos, R. (2015). *El Imperio financiero de los Legionarios de Cristo. Una mafia empresarial disfrazada de congregación*. México, D.F.: Grijalbo.
- Ranaghan, K. y Ranaghan, D. (1971). *Pentecostales católicos*. New York: Paulist Press (1969).
- Salinas, P. y Ugaz, P. (colaboradora) (2015). *Mitad monjes, mitad soldados. El Sodalitium Christianae Vitae por dentro*. Perú: Planeta, noviembre 2015 (primera reimpresión) Lima, 2015
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*. Madrid: Siglo XXI.

CAPÍTULO 11. REPENSAR LA RELIGIÓN EN EL SIGLO XXI

DESDE NUEVOS PARADIGMAS

Juan Diego Ortiz Acosta

Introducción

Un aspecto fundamental que podemos observar en la sociedad contemporánea es su acelerada transformación que ha trastocado los cimientos que la sostienen. Desde finales del siglo pasado hemos sido testigos de una infinidad de cambios que han dado origen, entre otras cuestiones, al llamado pluralismo cultural de la sociedad actual, incluida la diversidad religiosa. Y en todo esto, como ya lo han explicado las ciencias sociales, juegan un papel destacado el uso masivo de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TICs), el desarrollo de la democracia, la secularización de la sociedad y la expansión paulatina de valores como la tolerancia y la libertad, entre otros aspectos que están transformando la cultura. Internet por ejemplo, transformó en pocos años el campo laboral, las formas de comunicación, el acceso a la información, la forma en que los sujetos se relacionan entre sí y con el mundo, y hasta las maneras de gestar nuevos valores y creencias en la sociedad, cuestiones que están impactando la subjetividad de los individuos y sus identidades.

Los cambios que hoy podemos observar, y de los que somos parte, también están asociados a su vez a otro fenómeno, la globalización, la cual ha impactado a la mayoría de los países del orbe imponiéndoles una serie de condicionamientos, desde los económicos hasta los de tipo político y cultural, logrando convertir a las sociedades en sociedades dinámicas propensas al cambio continuo y la novedad. La huella de la globalización junto con el empleo masivo de las

TICS y el desarrollo de la ciencia han impactado en todos los ámbitos humanos, incluida la religión, la cual también sufre transformaciones que ponen en duda sus antiguas seguridades. Este ámbito religioso, que es parte central de la cultura de toda sociedad, es el que nos interesa abordar en el presente texto, con el objetivo de analizar algunas teorías que se discuten en diversos círculos teológicos y académicos y que son una novedad que proponen repensar la religión en los nuevos contextos culturales de cambio continuo. Paradigmas que resultan incómodos para ciertos sistemas de creencias que siguen anclados sólo en el pasado y que se resisten a reconocer las transformaciones aceleradas que impactan al individuo y los colectivos.

De esta manera, damos cuenta de tres nuevos paradigmas desde el campo religioso que han sido planteados y desde los cuales se intenta explicar el problema en el que están metidas las religiones ante el cambio de época. Los paradigmas son los siguientes: 1. Paradigma del pluralismo religioso, 2. Paradigma epistemológico, y 3. Paradigma pos-religional, los cuales representan una nueva mirada con la que se cuestionan las viejas formas de creer, planteamientos que han comenzado a producir una interesante literatura generadora de otras interpretaciones sobre el fenómeno religioso, particularmente sobre el cristianismo, aunque el foco de análisis es la religión en general.

Los debates en relación a esas nuevas visiones sobre lo religioso se están dando a partir de las iniciativas de diversos teólogos, laicos y académicos latinoamericanos, europeos y estadounidenses, y han sido difundidos a través de diferentes medios, como el *Portal de los Servicios Koinonía*; las revistas *Voices* de la Comisión Teológica Latinoamericana de la Asociación Ecueménica de Teólogos/as del Tercer Mundo; la revista *Horizonte* de la Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais, Brasil; y los libros anuales de los encuentros internacionales del Centro de Estudios de las Tradiciones de Sabiduría (CETR), de Barcelona, España, entre otros.

Cabe aclarar, que en este trabajo sólo nos centramos en los tres paradigmas señalados, sin embargo, la discusión ha ido más allá, por lo que también se habla del paradigma arqueológico y del paradigma posteísta, que han sido expuestos por otros autores y que pueden ser consultados a través del *Portal de los Servicios Koinonía*.

En este texto, primero se explican los fundamentos de los tres paradigmas aludidos, haciendo referencia a sus proposiciones centrales y sus autores. Y en un segundo momento, se hace un análisis de los planteamientos, los cuales son una aportación teórica que miran de frente las nuevas circunstancias culturales del mundo y que problematizan las creencias fijas ancladas en la ortodoxia religiosa. Los argumentos que se exponen en los llamados nuevos paradigmas son tan sólo una alternativa de análisis para repensar la religión, entre muchos que puede haber. Estas miradas no tienen mayores propósitos, sino solamente llamar la atención acerca de la necesidad de reflexionar sobre los sistemas de creencias en un contexto radicalmente distinto al que las vio nacer.

Nuestro país no es ajeno a todo lo que se acaba de señalar, es decir, México es parte activa del ciberespacio, de la secularización y de la globalización. La sociedad mexicana está viviendo un pluralismo cultural y religioso que ha trastocado las antiguas seguridades y que pone en cuestión muchas de las anteriores verdades de las religiones, particularmente del catolicismo. Miles de jóvenes han tomado distancia de las iglesias y las creencias religiosas, en tanto, las jerarquías católicas han caído en un descrédito acelerado toda vez que los fieles y no creyentes cuestionan los estilos de vida y las alianzas con el poder de obispos y cardenales.

Con el inicio del siglo XXI se acentuaron ciertas tendencias sociales y culturales que han dado origen a nuevas subjetividades, entre ellas, el pensar la vida al margen de las verdades religiosas. En México, diversos estudios indican que el catolicismo está dejando de ser la religión hegemónica, dando paso a una diversidad de movimientos religiosos y espirituales que plantean otras maneras de creer y sentir. Se está acentuando un sincretismo multicultural a través del cual se entremezclan las creencias y van tomando forma otras maneras de comprender y asumir la espiritualidad. Lo cual no debe sorprender debido a que nuestro país está abierto a ese flujo de información, conocimientos, ideas y grupos que van reconfigurando el campo religioso.

Por todo lo anterior, es importante poner atención a los cambios que está experimentando la sociedad mexicana, los cuales están en sintonía con lo que acontece en el mundo occidental, por ello, cuando se habla de nuevos paradigmas en la religión, hay que estar abiertos para conocer dichos planteamientos que sin duda se alejan de posturas conservadoras, ya que la sociedad contemporánea

está en una dinámica de cambio continuo que hace cada vez más difícil sostener las tradiciones. Con este trabajo, nos acercamos a conocer tres paradigmas distintos desde los cuales se puede mirar el acontecer del fenómeno religioso en México, posturas, que como se dijo, se están discutiendo en diversos escenarios académicos y religiosos de América Latina, Europa y Estados Unidos.

¿Paradigmas?

La intención de enmarcar entre signos de interrogación la noción de paradigma, es para realizar un ejercicio de remembranza respecto este concepto que se ha extendido y vuelto tan común en los espacios universitarios. El objetivo es la delimitación del término que nos permita inspeccionar si estas nuevas tendencias teológicas que se exponen en el presente trabajo, guardan los rasgos esenciales, de acuerdo con el filósofo norteamericano Thomas Kuhn, para ser vistos como paradigmas.

La primera definición que Kuhn ofrece del término, en su libro *Estructura de las revoluciones científicas*, y en cuya *Posdata: 1969* admite su aparente circularidad, es la siguiente: «Un paradigma es lo que comparten los miembros de una comunidad científica y, a la inversa una comunidad científica consiste en unas personas que comparten un paradigma» (Kuhn, 1969, p. 271).

Esta definición nos deja entrever que los esquemas o rasgos compartidos por las comunidades, son, como bien expresa Kuhn, un conjunto de valores, creencias, técnicas, etc., empleadas por una colectividad. Estos saberes científicos, universalmente reconocidos durante un determinado periodo histórico, permiten que los miembros de una comunidad miren con los mismos anteojos la realidad, pues ahora, cada uno de esos miembros comparte el mismo paradigma, a través del cual socializan, se comunican y observan el mundo, volviéndose poseedores de una misma visión.

De acuerdo con Kuhn, la ciencia atraviesa por dos periodos, un primer momento conocido como ciencia normal, que se distingue por el empleo de técnicas, métodos y herramientas ceñidas a un determinado modelo que durante un periodo de normalidad es el que marca cómo abordar los problemas y cómo solucionarlos. Y un segundo periodo que se distingue por la presencia

de fenómenos que dejan de ser abarcables por las teorías de ese paradigma, escapando de sus procedimientos, promoviendo así la creación de formas que permitan lidiar con nuevos fenómenos. A este periodo se le conoce como ciencia revolucionaria, y es la etapa en que se ve transformada la forma de ver e interpretar el mundo.

Ahora bien, atendiendo ésta breve definición del concepto, podemos expresar con seguridad que las transformaciones históricas que impactan la realidad religiosa, reclaman una nueva visión del mundo, presente en las nuevas tendencias teológicas que comienzan a delinear los desafíos de la nueva conciencia mundial.

Según el teólogo José María Vigil, es necesario recurrir a las categorías «paradigma» y «cambio de paradigma», para plantear y elaborar el pensamiento emergente sobre lo religioso. Vigil señala, en un artículo titulado *Teología de la liberación, nuevos paradigmas y vida religiosa*, que las categorías que popularizó Thomas Kuhn desde la ciencia, están siendo aplicadas con éxito creciente a la teología y a la cosmovisión religiosa del mundo. Explica que la teología y la historia de su evolución en los últimos tiempos pueden ser periodizadas a base de paradigmas y cambios de paradigmas. De este modo, y siguiendo a este autor, en los últimos años se han constituido nuevas comunidades teológicas que comparten nuevos valores, métodos y conocimientos acerca del mundo de las religiones, lo que ha permitido a su vez hacer constructos teóricos llamados paradigmas desde los cuales se hacen nuevas lecturas acerca de la crisis de las religiones en las nuevas condiciones culturales de la sociedad moderna.

Estas comunidades plantean la necesidad de revisar críticamente las creencias fijadas para advertir que el conservadurismo religioso corre el riesgo de derrumbarse ante el dinamismo cultural de las sociedades y los individuos. No se trata de paradigmas acabados y uniformes, sino de argumentaciones que tienen como base el conocimiento y la creencia desde otras perspectivas. Los llamados nuevos paradigmas son elaboraciones teóricas ancladas en la observancia profunda de la cultura moderna y sus impactos en el tejido social. Sus autores son estudiosos de las religiones, pero también de la epistemología, la filosofía y la sociología, por lo que sus aportes parten de una sistematicidad de ese conocimiento. Veamos a continuación, tres de esos paradigmas que sugieren otras ideas para repensar la religión en el siglo XXI.

1. *Paradigma del pluralismo religioso*

El pluralismo religioso o paradigma pluralista, plantea el reconocimiento de una creciente diversidad religiosa en las sociedades contemporáneas más allá de las grandes religiones históricas. En la actualidad se han incrementado aceleradamente las manifestaciones de una realidad que se vuelve más plural, donde conviven las grandes y pequeñas religiones, las cristianas y las no cristianas, las institucionalizadas y aquellas otras expresiones religiosas que escapan del orden institucional, y que hoy día están logrando una amplia presencia en Occidente, y en otros sitios del orbe. Uno de los principales autores de este paradigma es el teólogo claretiano José María Vigil, quien opera desde Centroamérica el *Portal de los Servicios Koinonía*, espacio virtual de gran influencia en América Latina, y desde el cual se difunden los nuevos análisis en relación con las religiones, particularmente sobre el cristianismo.

Tras el Concilio Vaticano II de la iglesia católica, en la década de los sesenta del siglo pasado, comenzaron las discusiones en torno a los cambios sociales y culturales que alertaban sobre una sociedad religiosamente más plural, cuyos individuos se encuentran en la constante búsqueda de fundamentos y valores que sustenten su actuar en el mundo. Esa pluralidad que ya se vislumbraba, no es exclusiva del campo religioso, sino de todas y cada una de las dimensiones humanas, lo que ha llevado al reconocimiento de la multiculturalidad de individuos y grupos sociales heterogéneos, donde cada cuál va, en este caso, en busca de sus religiones o expresiones religiosas que se correspondan a su visión de la realidad y a su renovada espiritualidad.

En la antigüedad, las religiones, aunque diferentes, mantenían rasgos esenciales entre sí, es decir, la fe era expresada de distintas maneras, pero la gran mayoría guardaban elementos fundamentales en común. En cambio, en la actualidad se percibe una diversidad distinta a la de épocas anteriores, razón por la cual se presta atención a la pluralidad religiosa como un fenómeno relativamente nuevo, ya que hoy día, las diferencias religiosas están más acentuadas que antes. Vivimos un ambiente heterogéneo donde las expresiones de fe en Dios son muy variadas, donde cada vez son más las manifestaciones religiosas no institucionalizadas que han logrado legitimarse en algunas partes del mundo, y que son, en cierta medida, las presuntas *culpables* de poner en evidencia y en

cuestión a las religiones más rígidas y conservadoras, las cuales aspiran a ser -en la mayoría de los casos-, las detentoras de la fe y la salvación.

Las religiones gobernadas por una visión más inflexible y ortodoxa, son aquellas que tienden al absolutismo y al exclusivismo de la verdad y la salvación, y son precisamente esas religiones las que se encuentran en crisis por no lograr ajustarse a los cambios inherentes de las sociedades globalizadas. Las religiones reticentes al pluralismo religioso, exaltan una supuesta aceptación ante la pluralidad, mientras rechazan veladamente el valor de las minorías religiosas. En las religiones hegemónicas sigue primando el temor a la pluralidad religiosa, el cual es visible en un considerable número de representantes de estas iglesias. Como bien lo expresa el teólogo brasileño Faustino Teixeira: «en realidad lo que está debajo es un malestar ante una perspectiva que quiebra o discute un conocimiento «autoevidente», y que abre nuevos e inusitados horizontes de interpretación» (Teixeira, 2005, p. 81).

Muestra de ese manifiesto temor al paradigma pluralista es la declaración *Dominus Iesus*, que fuera elaborada por el Vaticano en el año 2000 a través de la Congregación para la Doctrina de la Fe. En ella se expresa una clara distinción entre la fe teologal y la creencia de otras religiones, entendiéndose la fe teologal como la fe sobrenatural, mientras que las demás religiones son expresiones religiosas naturales, lo que las coloca en una posición más distante de lograr una auténtica relación con Dios, según esa postura. Razón por la cual, Faustino Teixeira, nombra esta reacción como un «atrincheramiento identitario» de parte de la Iglesia Católica:

El nuevo «atrincheramiento identitario» en realidad manifiesta un temor polifónico: al relativismo, al indiferentismo, a la desubstancialización de la fe, a una nueva reforma de la Iglesia. Pero también el miedo a las consecuencias e implicaciones teológicas de una mayor aproximación a otras comunidades de fe. Particularmente el recelo de descubrir que Dios pueda hablar de diversas formas, en cuanto don de gratuidad y sorpresa permanente: no sólo el Dios que era y que es, sino también el Dios que viene. (Teixeira, 2005, p. 83)

Al asomarnos a la historia de las religiones, podemos darnos cuenta del predominio que ha tenido en el tiempo y el espacio, el exclusivismo religioso, como el antes mencionado. El cristianismo ortodoxo y protestante, el catolicismo, el judaísmo, el Islam, y otras tantas religiones, se han dirigido a sus fieles con el estandarte exclusivista. El exclusivismo católico se constituye con el principio «*extra ecclesiam nula salus*» (fuera de la Iglesia no hay salvación). De esta manera, sólo «la Iglesia instituida por Dios, es depositaria de la revelación y la salvación; toda otra religión, está fuera de la verdad y de la salvación» (Vigil, 2004. pp. 61-62).

La postura teológica del exclusivismo dentro de la iglesia católica se ha visto forzada a desplazarse hacia el inclusivismo, que no es otra cosa que el reconocer cierto valor positivo a las demás religiones y formas religiosas, esto, sin concederles el valor salvífico per se. En el interior del paradigma exclusivista e inclusivista, sobrevive la pretensión de portar la verdad exclusiva. Para el exclusivismo, nada hay fuera de la Iglesia que garantice la salvación. El principio de intolerancia que guía a las jerarquías conservadoras se da bajo el principio «*extra ecclesiam nula salus*» que puede traducirse en la emblemática frase: *estás conmigo, o estás contra mí*, que proyecta el intento de alinear toda opinión u expresión divergente. Al exclusivismo le sucede el inclusivismo, que opta por volverse consciente del amplio abanico de religiones, o formas de fe que están surgiendo en todo el mundo. Aunque como ya se mencionó, ponen en entredicho que las demás experiencias religiosas sean capaces de ofrecer la verdadera salvación.

Los cambios de paradigma, como el salto del exclusivismo al inclusivismo, y ahora al pluralismo religioso, ocurren por los cambios de época que transforman la mentalidad de los sujetos, y cuando una nueva idea permea el sentido común de los individuos, comienza una tacita exigencia al cambio de paradigma, pues el viejo proyecto se torna inoperativo u obsoleto ante los ojos de las mayorías.

La emergencia del pluralismo cultural y religioso se ha dado, en gran medida, en el contexto de la llamada era digital o sociedad del conocimiento, tal como han sucedido otros cambios en la sociedad. Hoy, sabemos que nadie puede monopolizar la verdad y la salvación, porque vivimos en un mundo sin absolutos. La realidad cambiante presenta nuevos retos, por lo que las propuestas para enfrentar estas transformaciones en el campo religioso no se han hecho esperar. Como son los desafíos del pluralismo religioso propuestos, entre otros, por el

teólogo claretiano de origen español naturalizado nicaragüense, José María Vigil (2005), que enunciamos a grosso modo en las siguientes líneas.

Retos para consumir el paradigma pluralista

La aceptación sincera del pluralismo como paradigma

Como claramente lo expresa la sentencia anterior, lo que se pretende es lograr que la teología pluralista deje de ser vista como una realidad negativa, contraria a los designios divinos, y que comience a ser percibida como el reflejo de la infinita riqueza de Dios, según lo explica Vigil, quien reconoce así el carácter positivo que los hombres encuentran en la pluralidad.

Una relectura pluralista de la teología de la revelación

Se plantea la necesidad reelaborar la teología de la «revelación» como conjunto, para superar el fundamentalismo resguardado en algunas afirmaciones bíblicas, que hacen suponer a los creyentes que son provenientes del propio Dios.

La renuncia a la categoría de la elección

De acuerdo con Vigil, se trata de desvanecer la creencia de los pueblos y/o la religión elegida de Dios, porque sólo superando su autoconvencimiento de «elegidos», se lograrán las alianzas con otros pueblos y religiones para emprender en comunión la salvación de la humanidad y del planeta.

La relectura de la cristología en una época pluralista

La imagen evangélica de Jesús de Nazaret no se opone a la realización de un cristianismo pluralista, pero sí lo hace la elaboración del dogma cristológico recogida en los siglos IV-V. Por ello, Vigil propone la revisión del exclusivismo cristocéntrico.

Replantear la misión desde una actitud teológica pluralista

A este respecto, nuestro autor expresa que cuando la teología admite en todas las religiones la validez del misterio divino, y reconoce su pluralidad, la

misión tiene sentido, pero un sentido distinto. El sentido de horizontalidad con los fieles, que permita verles vivir a fondo la religión de su elección. No se trata solo de enseñarles, sino de aprender desde una misiología pluralista.

Muchos pobres, muchas religiones

De lo que se trata, según Vigil, es de fundar un nuevo paradigma que se interese en la salvación de los pobres y de la Tierra. Sumar elementos peculiares de cada religión que contribuyan a esa búsqueda común de salvación.

Estos puntos engloban la propuesta de una revolución teológica, sugerida por varios teólogos para enfrentar los cambios que se están generando en el terreno religioso. Las nuevas tendencias aspiran a realizar una reinterpretación de lo religioso, que permita el diálogo con el hombre moderno, de manera que las religiones logren transmitir su fe en lenguaje del siglo XXI.

La propuesta pluralista además puede ser comprendida como lo propone el filósofo Eugenio Trías, quien citado por Arash Arjomandi, dice: «Toda religión es fragmentaria. No existe ninguna —religión verdadera. Ninguna de ellas puede arrogarse el papel de que realiza la esencia o el concepto mismo de lo que por tal quisiéramos reconocer» (Arjomandi, 2013).

2. Paradigma epistemológico

El paradigma epistemológico o epistemología no mítica, es reconocido como otro de los nuevos paradigmas, el cual se ha ido gestando con el dinamismo de las sociedades contemporáneas. Los tiempos de cambios acelerados, el papel preponderante de la ciencia y la tecnología en casi todo el mundo, la globalización y el exponencial avance del conocimiento humano, fueron los ingredientes que se mezclaron para la creación de un nuevo ambiente cultural. El cambio histórico y socio-cultural que estamos viviendo se está extendiendo por todas partes y hacia todas direcciones, alcanzando al nivel religioso, que se ve amenazado y encarado por las conciencias de las generaciones de esta nueva era.

En las sociedades pre-industriales, la religión se desempeñaba como el medio para acceder al verdadero conocimiento de la realidad, pues a través de su epistemología, exteriorizada mediante textos y relatos, justificaba su existencia

en el mundo y se expresaba sobre las «verdades» del universo. En la actualidad, los sujetos saben que la «verdades sobre el mundo», expuestas en los textos sagrados de las religiones agrarias, en nada describen la realidad (aunque era y siguen siendo interpretados de manera literal). Hoy sabemos que esas interpretaciones de la realidad no son más que un modelo que resultó funcional durante un determinado periodo de tiempo, pero que hoy colisiona con la nuevas modelaciones que hacemos de la realidad.

El conocimiento ha ido alterando la forma en que funcionan, se organizan e interactúan las sociedades de nuestro tiempo, y estas variaciones culturales que impactan en la conciencia de los sujetos, son los signos de una transformación en el paradigma epistemológico que vino a exponer lo inoperante que resultan las religiones agrarias para el mundo actual. Muchas de sus prácticas y discursos no se adaptan a las sociedades modernas también llamadas sociedades de conocimiento, por lo que el nuevo paradigma exalta este desfase epistemológico, con respecto a la llamada epistemología mítica.

Quienes se abocan al estudio del paradigma epistemológico, coinciden en la distinción de dos presupuestos que lo caracterizan. Primero, basados en las grandes transformaciones históricas y socio-culturales que se extienden por el mundo, sostienen la llegada de una «nueva epistemología». Segundo, los sujetos que conforman esa cambiante cultura, han cambiado su forma de verse y percibir el mundo, lo que responde a una «transformación en la estructura antropológica de los sujetos».

La manera de abordar el paradigma epistemológico o el fin de la epistemología mítica —basados en estos dos supuestos—, varía con los matices que añade cada autor. Por ello, nos proponemos presentar de manera esquematizada, tres visiones respecto al paradigma epistemológico que ayuden a la comprensión de esta nueva epistemología. Iniciamos con el filósofo y teólogo catalán Marià Corbí, quien es uno de los principales autores de esta teoría, y quien dirige el Centro de Estudios sobre las Tradiciones de Sabiduría, de Barcelona, España. Este espacio de investigación se ha abocado en los últimos años a desarrollar el paradigma epistemológico, y para ello, ha publicado anualmente una serie de libros donde se concentran los contenidos de esta nueva propuesta de análisis sobre el fenómeno religioso.

Para aproximarse al tema de la epistemología no mítica, Corbí comienza por esclarecer las bases de la epistemología mítica, la cual se caracteriza por asumir que las construcciones lingüísticas que ésta hace de la realidad por medio de sus textos y relatos, la describen tal cual es. La epistemología mítica sostiene que los signos, mitos y rituales representan la naturaleza misma de la realidad, supuesto que avala la creencia de que los mitos provienen de la revelación divina. Lo que ha permitido que las religiones se absoluticen y otorguen garantía de heteronomía.

La epistemología mítica, afirma Corbí, prolonga nuestra condición de vivientes necesitados (Corbí, 2010, p. 14), pues al igual que todos los animales, estamos adscritos a nuestra condición dual de sobrevivientes, en la que por un lado se encuentran nuestras necesidades y por el otro, el medio en el cual las satisfacemos. Mas hay un rasgo que nos distancia de esta condición animal binaria, que es, la lengua, la cual nos permite autoprogramarnos para volvernos seres viables. Sin la ventaja de la autoprogramación que nos otorga el habla, quedaríamos varados en las sociedades agrarias que durante siglos creyeron que por medio del lenguaje la realidad se mostraba tal cual es, revelándose ante nuestro ojos para ser descrita por nuestra lengua. Hoy día, sabemos que no es así, que el lenguaje no describe la realidad, y la realidad no se revela para ser descrita, sino que es modelada desde nuestras necesidades humanas.

Las sociedades míticas programaban la socialización colectiva mediante los mitos, símbolos y rituales, que funcionaban para volver a los individuos seres viables, procurando siempre la exclusión del cambio que desafiara su estática epistemología.

Epistemología no mítica

Según Corbí, la globalización, el desarrollo tecnológico y la sociedad de conocimiento, son las nuevas condiciones que han debilitado la epistemología mítica. La nueva era derribó al gigante mítico, transformación que llevó a los individuos a darse cuenta que ninguna formación lingüística, sea mítica o científica, es capaz de describir la realidad, ya que sólo la modela a la medida del hombre.

Corbí sostiene que la realidad es una sola, pero hay algo en ella que permanece casi imperceptible, hasta que no es acotado. Refiere que los seres

humanos tenemos un doble acceso a la realidad (dimensión relativa y dimensión absoluta), donde la condición de supervivientes viene representada por la dimensión relativa, y el conocimiento trascendental del hombre que solemos nombrar como espiritualidad, correspondería a la dimensión absoluta. La dimensión absoluta es necesaria para la construcción de un proyecto axiológico colectivo que humanice a la humanidad sin la necesidad de los mitos, los relatos y ritos de la epistemología mítica.

Antiguamente las creencias desempeñaban el papel organizativo, tanto en el plano individual como en el colectivo. Por ello, es que Corbí insiste en que no hace falta la epistemología mítica para acceder a la dimensión absoluta, pues la epistemología mítica solo sirve ya para soportar religiones basadas en la sumisión de creencias (Corbí, 2010, p. 20). La realidad actual no puede ser concebida, según Corbí, desde la epistemología mítica, ya que esta epistemología ha mostrado que las interpretaciones míticas son construcciones e individuaciones de una realidad que ya no se corresponde a ellas.

Por su parte, el doctor costarricense en ciencias de la religión, Juan Manuel Farjado, hace una revisión sobre el problema del texto y la tradición religiosa en el marco de una nueva epistemología no mítica. Partiendo de la premisa de que nos encontramos de cara a una nueva epistemología que está cambiando la forma de conocer, se pregunta ¿cómo leer la tradición contenida en los textos, desde la nueva comprensión epistémica?²

La novedad epistemológica, señala Fajardo, consiste en una nueva mentalidad, donde lo real o lo que nosotros como humanos consideramos real se da a nivel cognitivo. «La nueva epistemología de la que aquí hablamos es una configuración mental, nueva estructura cognitiva, que conlleva un nuevo modo de operar y establecer la relación del ser humano ante sí mismo, los otros, y el mundo» (Fajardo, 2010, p. 225).

Esta nueva perspectiva del mundo, de acuerdo con Fajardo, configura la forma en que conocemos y por ende, configura también la realidad de las cosas, una realidad que se des-objetiva para ser virtualidad. La realidad de esta nueva epistemología, no es sólo concreción, sino potencial, un *posible* que considera a las cosas dentro de su dinámica. De manera que, señala Fajardo, la interacción entre el mundo y nuestros procesos de conocimiento, están en constante relación, implicando diversos ámbitos, entre los que se encuentra el religioso.

Las nuevas condiciones de conocimiento logran alcances profundos en tres dimensiones importantes, según Fajardo (2010, p. 227):

Cambio en la consideración del sujeto

Este punto refiere a una comprensión distinta de sí mismo y del mundo, ocasionada por el desarrollo del conocimiento humano, donde la comprensión del sujeto no se da desde la individualidad, sino desde la subjetividad colectiva.

Cambio en la consideración del texto

La aproximación desde esta nueva mirada epistemológica se torna más libre, flexible y comunicativa hacia los textos, pero no sólo a los textos escritos, sino a los textos en sentido amplio, entendidos como lenguaje, gestos, actos, instituciones, ritos, etc. Con la virtualización, el texto deja de ser texto escrito para volverse interacción, acción, relación. El texto se abre como invitación a la recreación dinámica y libre.

Cambio en la consideración del mundo

Con el cambio epistémico la realidad presenta una nueva densidad que lleva a los sujetos a adaptar sus sentidos y cognición a esa nueva realidad. Los cambios cualitativos que se están dando en el mundo generan la transformación cognitiva del individuo respecto su espacio, ese cambio en la consideración del mundo tiene implicaciones que enfrentan las tradiciones en esta nueva configuración epistémica. De asumirse la tradición religiosa como texto, y el texto como rito, mito, oración, doctrina, etc., o cualesquiera expresión religiosa, se abre la posibilidad de una relectura en los textos, desde una nueva visión del mundo, que permita extraer su valor ancestral para la reconstrucción del sentido—en esa virtualidad de la que somos partícipes—, solo así es posible valorar y rescatar la herencia de la tradición.

Fajardo indica que los retos a considerar en esta nueva epistemología suponen que la realidad se asuma desde la virtualidad, buscando así potenciar la libertad humana y su capacidad de apropiación de la realidad, ya que desde la virtualidad, el texto puede ayudar al sujeto a dar el salto a sí mismo.

Por su parte, el teólogo José María Vigil, se da a la tarea de analizar el nuevo paradigma y exponer desde su óptica particular, cuáles son los conflictos que

enfrenta la religiosidad con la llegada del paradigma epistemológico. Vigil afirma que efectivamente estamos enfrentando un cambio de paradigma, que llega con mayor fuerza que otros a embestir el mundo de la fe, que se ha apoltronado en el cómodo realismo ingenuo de la edad agraria. La epistemología mítica se ve desafiada por el último de los paradigmas, el cual surge fuera de la religión, pero dentro de la cultura, y como la religión forma parte de la cultura, no queda exenta de los embates del nuevo paradigma que la vuelve consciente de que su fe fue diseñada bajo una epistemología distinta a la de hoy.

Parece que los cambios ocasionados por el paradigma epistemológico reavivaron el aparentemente superado conflicto entre ciencia y religión. Tal y como sucedió en la transición del geocentrismo al heliocentrismo, conflicto iniciado entre Galileo y la Iglesia. Ese mismo conflicto parece estar sucediendo ahora, sostiene Vigil: «Hemos venido creyendo desde hace ya bastante tiempo, con un «mapa epistemológico» tradicional, y el telescopio epistemológico de los nuevos Galileos nos dice que aquel mapa está viejo, que no es adecuado, que no corresponde a la realidad, y que el verdadero es otro» (Vigil, 2010, pp. 243).

El pensamiento cotidiano de las personas en la actualidad se aleja cada vez más de la visión propuesta por el mapa tradicional. Los conflictos que, de acuerdo con Vigil (2010), tendrá que enfrentar la religiosidad, son los siguientes:

- ◆ La vieja epistemología religiosa se apoya en el principio de «*adaequatio rei et intellectum*» (Adecuación de la cosas con el intelecto). La epistemología religiosa se fundamenta en el principio de correspondencia, donde las afirmaciones sobre el medio, suponían una fiel descripción de la realidad. Ahora sabemos que esta visión de correspondencia no es tal, y que lo que lo que hacemos de la realidad, son sólo modelaciones.
- ◆ La epistemología religiosa se fundamenta en las creencias vehiculadas por los relatos. Los relatos y los mitos fueron comprendidos por sus fieles como la descripción literal del mundo, como revelación de los dioses al hombre. El que hoy día se comprenda que esas descripciones históricas son sólo símbolos, genera conmoción en los individuos.
- ◆ La religión se ha visto respaldada por la revelación divina, que le ha permitido erigirse como el único espacio para experimentar la auténtica

espiritualidad. Hoy, la nueva epistemología y la antropología cultural develan a la religión como construcción humana.

- ◆ La epistemología actual nos dice que nuestro conocimiento de la realidad no es directo como sostiene la epistemología tradicional, no es una fotografía de la realidad, sino modelaciones que hacemos para adaptarnos mejor a nuestro entorno, que cambia y mejora con el tiempo, sin ser nunca un reflejo de la realidad.
- ◆ Uno de los axiomas en los que se apoyan gran parte de las religiones es la visión de un segundo piso. Un mundo superior al nuestro donde reina Dios, y al cual han estado atentas las religiones. Mas esta concepción de un segundo piso se vuelve inviable en el mundo actual, donde la vida se vive en un solo piso.

A modo de conclusión, Vigil reconoce que la epistemología es una parte esencial de los seres humanos, y señala que el verdadero conflicto salta en el choque de una epistemología con otra, una surgida del conocimiento de las sociedades contemporáneas, y la otra, que nació a partir de los mitos y las creencias en la antigüedad, por lo que la superación de la epistemología mítica se convierte en un signo claro del cambio de paradigma, puntualiza.

3. Paradigma pos-religional

Este paradigma, al igual que el pluralismo religioso y la epistemología no mítica, representa una propuesta alternativa que deriva de las emergentes expresiones religiosas que se desmarcan de la vieja tradición, anclada en la noción de revelación.

Son visibles las alteraciones que han sufrido las dinámicas culturales de esta nueva era donde los sujetos experimentan y significan su espiritualidad de distinta manera. Estamos de frente a las nuevas configuraciones de lo espiritual y lo sagrado, y tales transformaciones demandan nuevas perspectivas para repensar la religiosidad, una de esta perspectivas la encontramos bajo el nombre de paradigma pos-religional. Este paradigma ha sido abordado por analistas sociales, teólogos, filósofos, y escritores, que pretenden dar cuenta y aportar a la

comprensión de las nuevas tendencias que surgen en el campo religioso de la cultura contemporánea.

Entre los estudiosos del fenómeno religioso más representativo por su apoyo y análisis a los nuevos paradigmas, se encuentra el ya citado José María Vigil, que se ha destacado por sus aportaciones sobre las nuevas valoraciones espirituales que circulan ya por todo el mundo. Sin embargo, el trabajo fundacional sobre el paradigma pos-religional, fue llevado a cabo por la Comisión Teológica Internacional de la Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo, EATWOT, por sus siglas en inglés, quienes debatieron por vez primera el tema en el IV Simposio Internacional realizado en la Pontificia Universidad Católica de Minas, Gerais, Brasil, cuyas contribuciones y propuestas recogería la revista *Voices*, presentándolas en enero de 2012, con el título *Hacia un paradigma pos-religional*.

El análisis realizado por la Comisión Teológica Internacional de la EATWOT, centra su atención en la coyuntura histórico-cultural que vive el mundo a causa del crecimiento científico, propio de las sociedades del conocimiento. Las transformaciones tecnológicas y culturales de las sociedades globalizadas, han llevado a teólogos de distintas partes del orbe a cuestionarse sobre el destino de las llamadas *religiones neolíticas*⁴. Sin miras predictivas, la EATWOT se pregunta ¿Cuál será el destino de las religiones neolíticas en esta etapa evolutiva de la historia humana? Y se responde de la siguiente manera:

En un escenario tan cambiante como el nuestro, no es recomendable que las religiones pongan resistencia a los cambios sugeridos en sus esquemas de fe, pues de no reinventarse para esta nueva era, corren el riesgo de pasar inadvertidas por los individuos, ya que ancladas a su tradición, se vuelven incapaces de acomodarse a las formas de sentir y ver el mundo de estos nuevos sujetos, cuya conciencia, renovada por las metamorfosis epocales, los lleva a experimentar y pensar la realidad de manera diferente a como es percibida por las religiones que se constituyeron en la edad agraria, y que se distinguen por mantener un perfil patriarcal y autoritario.

La estructura epistemológica de las culturas contemporáneas se ha modificado, y lo seguirá haciendo conforme se consolide la sociedad del

conocimiento, que suponen, será una sociedad *pos-religional*. Este paradigma, posterior a las religiones, no anuncia su fin, es más una invitación a repensar la religiosidad que emerge en nuestro tiempo, así como una propuesta para las religiones tradicionales a transformarse, al margen de las formas *religionales*.

Los estudiosos de estos nuevos paradigmas son conscientes que el cambiante clima cultural, y el cada vez más creciente indiferentismo religioso en sectores de todo el mundo, no muestran una realidad acabada, es decir, no son los únicos factores empujando hacia un cambio religioso, pero son quizá los principales detonantes de una profunda transformación.

En las siguientes líneas nos proponemos extraer los principales elementos que conforman esta propuesta sobre el paradigma pos-religional. Partiendo de una realidad religiosa que muta tras cada avance científico, la Comisión Teológica Internacional presentó como primera hipótesis, el fin de la religiones agrarias o neolíticas, refiriéndose, como se mencionó anteriormente, al estadio histórico que abriera camino al surgimiento de las religiones, mas no de la religiosidad, pues como bien expresa Vigil, la religiosidad ha sido un elemento inherente al ser humano, las religiones en cambio son de ayer: «La religiosidad nos acompaña entitativamente, desde nuestra cuna biológica, y parece que nos acompañará hasta el final, mientras seamos este *homo sapiens* que desde el principio es también *homo religiosus*» (Vigil, 2015).

Los rasgos que el paradigma pos-religional propone como promotores de un cambio en la realidad religiosa, son los siguientes:

Principales elementos del paradigma pos-religional

- ◆ Las religiones son un fenómeno histórico de la dimensión profunda del ser humano, y en tanto fenómeno histórico, cambiante. Solo la espiritualidad reside como una dimensión permanente en los hombres, pero puede vivirse al margen de las religiones
- ◆ Las religiones son creación humana y no obra divina, son construcciones creadas por los hombres, en la Tierra y no en los cielos, aunque se haya absolutizado al atribuir su origen a Dios, lo que le dio consistencia a esas creaciones.

- ◆ No estamos sometidos por las religiones. Las religiones no tienen porqué trazar el camino por el cual andar, como si fuera un destino marcado que no se puede eludir. Pese al temor de la desorientación y sin el camino seguro de los dioses, la nueva visión que emerge en el mundo generara conciencia de libertad ante las ataduras religiosas.
- ◆ Las religiones se han presentado como las únicas conocedoras del principio y el fin de los tiempos. En las sociedades del conocimiento la visión ha cambiado, sabemos que no son eternas, sino temporales, que son construcción humana y no divina, y por ello corren el peligro de desaparecer si no se adaptan a los tiempos.
- ◆ Las religiones detentaban el monopolio de lo espiritual. Tradicionalmente las religiones eran el único espacio en el cual se practicaba la espiritualidad, fuera de éstas no podría existir la espiritualidad. Hoy día las personas saben que las religiones no solo no son una fuente de espiritualidad, sino que en ocasiones, hasta resultan ser el freno para alcanzarla (Comisión Teológica Internacional de la EATWOT, 2012)

Como podemos apreciar en los puntos anteriores, lo que se destaca es el fin de la sumisión hacia las creencias fijas. Los sujetos contemporáneos ya no aceptan con la misma ingenuidad que en épocas anteriores, el sometimiento ante una «divinidad» creada por el propio hombre. Hoy, los sujetos saben que las religiones son constructos humanos, por lo que no quieren ser sometidos a normas supremas que dirijan sus vidas, saben que las religiones son un fenómeno histórico que surgió en un determinado momento de la historia humana, y por tanto, pueden cambiar. Saben que las religiones no son eternas, y que tampoco pueden monopolizar la espiritualidad.

La incompatibilidad entre la conciencia del hombre moderno y la desgastada cosmovisión de las religiones agrarias, está propiciando lo que el paradigma pos-religional nombró como el fin de la época agrario-neolítica, donde las religiones, con una visión heterónomo-agraria, no logran sincronizarse con la visión de la sociedad del conocimiento, y se ven envueltas en la encrucijada de seguir repitiendo sus viejas formulas o reformular su visión para adaptarse a la nueva sociedad. El epistemólogo catalán, Marià Corbí, plantea la necesidad de una epistemología axiológica, que no parta de creencias, religiones, ideologías,

ni ningún supuesto propio de las religiones agrarias, ya que entorpecería el desarrollo del mismo, como lo hizo con nuestros antepasados. «Se trata de un saber sobre lo axiológico, que parta de datos para la creación de un proyecto axiológico colectivo que pueda seguir el ritmo de la sociedades de cambio» (Corbí, 2015, pp. 75-76).

Por su parte, el monje benedictino de origen belga, Pedro Arnold, parte de la validez de las propuestas pos-religionales para afirmar que la religión cristiana tiene posibilidades de sobrevivir a la crisis del cambio religioso que anuncia este paradigma, realizando su análisis sobre la base de dos cuestionamientos.

La primera interrogante se centra en la capacidad de las grandes religiones para llevar a cabo el giro copernicano de conversión en su tradición. La segunda, se cuestiona sobre las condiciones que deben establecerse para que las religiones den por fin el giro de 180° que exige el paradigma pos-religional. Estas preguntas son abordadas desde el caso concreto del cristianismo, partiendo de la hipótesis de que el cristianismo goza de dos ventajas. Primero, ser un sistema religioso familiarizado con las exigencias de Occidente. Segundo, ser una nebulosa que abarca múltiples expresiones de secularidad.

A la luz de los planteamientos propuestos por el paradigma pos-religional, Pedro Arnold se da a la tarea de rescatar rasgos del cristianismo que ayuden a configurar su fisonomía acorde a las demandas del contexto actual. Entre los rasgos a destacar se encuentra la libertad religiosa. Por otra parte, la fraternidad, como rasgo distintivo de Jesús de Nazareth. La fe como una experiencia que en sí, no es religiosa. El Reino de Dios como una propuesta de nuevas relaciones en el mundo. El título de «Hijo del Hombre», como la metáfora del Dios humanizado. El cristianismo nacido en el contexto helénico que resulta esencialmente urbano y no agrario⁵. La apocalíptica cristiana como la inauguración de los nuevos tiempos. La centralidad del servicio a los pobres, reflejada en las cartas a los Corintios (Servicioskoinonia.org, 2016).

Estos son algunos de los signos del cristianismo que se adecuan a las condiciones pos-religionales, según este teólogo, quien además ha planteado la necesidad de la descolonización mental de la vida consagrada en el ámbito religioso (Evangelizadoras de los apóstoles, 2015). El reto para el cristianismo, de acuerdo a lo expuesto por este sacerdote, será el retorno a lo suprarreligioso a partir de los siguientes tres fundamentos:

- ◆ El cristianismo deberá transformar su discurso en los debates de sexualidad, género y familia, temas que representan su prueba de fuego hacia lo pos-religional.
- ◆ Al juzgar la teoría evolutiva como algo más que una hipótesis, la Iglesia se ve en la urgencia de reformular su teología creacionista.
- ◆ Es necesaria la revisión de su génesis en la metáfora de lo divino como creador y lo humano como dueño.

Pedro Arnold plantea dos presupuestos para el futuro pos-religional de la Iglesia. El primero se basa en retomar al humanismo del cristianismo primitivo supra-religioso, el segundo, considera que la larga historia de confrontación cristiana puede ser de ayuda para sortear el contexto posreligional, ya que encuentra en su experiencia de confrontación, una garantía de evolución hacia lo pos-religional. Como última hipótesis, ofrece la propuesta humanista de una Iglesia al servicio de la humanidad, sin más ambición que la transformación mancomunada del mundo. «En una palabra, se trata de renunciar al poder directo sobre las sociedades y de optar por una presencia humilde de influencia y prestigio humanista» (Servicioskoinonia.org, 2016).

Implicaciones de los nuevos paradigmas para repensar la religión

Como hemos mencionado, son diversos los conceptos con los cuales se describe a las sociedades contemporáneas, algunos las nombran como sociedades del conocimiento, sociedades informáticas, el imperio de lo efímero, según Lipovetsky, en alusión a la avidez de novedades. Otros se refieren a la era digital, la sociedad red, la tecnocultura, etc. Cada uno de estos nombres trata de explicar las transformaciones que se están produciendo en el mundo. La nueva realidad social ha ido modificando las costumbres, las prácticas, la socialización, los roles y las creencias de las personas que se distinguen por ser individuos cada vez más plurales y diversos. Y es precisamente en este último punto donde haremos una breve pausa para hablar de las creencias en sentido religioso.

Las religiones se encuentran vehiculadas por las creencias, ya que a través de estas es que se admite la existencia de un ente metafísico al que solemos referirnos

bajo el concepto de Dios, y al que cada religión le otorga un nombre distinto de acuerdo a su cosmovisión. Alá, Jesús, Jehová, Shívá, Tianzhu, son algunos de los nombres empleados por distintas culturas para llamar a sus divinidades.

Podemos distinguir dos tipos de creencias en las sociedades como lo propone el sociólogo francés, Gustave Le Bon, en su libro *Psicología de las masas*. Un primer tipo al que podemos nombrar como «creencias variables», debido a la levedad de las mismas, es decir, son ideas efímeras o de corta durabilidad en la conciencia colectiva, por lo que se instalan tan solo por un breve periodo de tiempo entre los individuos, hasta que son olvidadas o sustituidas por nuevas creencias u opiniones. Ya que «las opiniones que no se vinculan con ninguna creencia general o sentimiento de la raza, no pueden tener estabilidad, están a merced de cualquier casualidad, o bien, si se prefiere, de cualquier cambio en las circunstancias. Formadas por sugestión y contagio, son siempre momentáneas, florecen y desaparecen a veces tan rápidamente como los médanos formados por el viento en la costa del mar» (Le Bon, 2004). Este tipo de opiniones, que acabamos de mencionar, representan la capa superior del segundo tipo de creencias, que son, las «creencias fijas», las cuales se caracterizan por ser ideas que se propagan entre las culturas, logrando subsistir durante siglos, y en las que descansa toda una civilización (Le Bon, 2004).

Las creencias fijas implantadas por las grandes religiones, suelen ser ideas fuertemente arraigadas en el imaginario colectivo de una determinada civilización, cuya luminosidad les permite influir en la organización social de grupos o culturas, convirtiéndolas en fuente de inspiración, y en rectoras morales.

Las grandes creencias generalizadas son muy restringidas en número. Su surgimiento y caída marcan los puntos culminantes de la historia de cada raza histórica. Constituyen el verdadero marco de la civilización. Es fácil imbuir la mente de las masas con una opinión pasajera, pero muy difícil implantar en ellas una creencia perdurable. Sin embargo, una creencia como esta última, una vez establecida, es igualmente difícil de desarraigar. Por lo general, sólo puede ser cambiada al precio de violentas revoluciones. Y hasta las revoluciones pueden servir sólo cuando la creencia ha perdido casi completamente su influencia sobre las mentes de los hombres. En un caso

así, las revoluciones sirven para terminar de barrer a un lado aquello que ya ha sido casi desechado pero que la fuerza del hábito impide abandonar por completo. El comienzo de una revolución es, en realidad, el fin de una creencia. (Le Bon, 2004)

Como lo expresa Le Bon en la cita anterior, las instituciones surgidas de grandes dogmas pueden influir en los hombres durante largos periodos de tiempo, siempre y cuando, dichas creencias se encuentren firmemente afianzadas en ellos, de manera que sea difícil desterrarlas, pues cuando los grandes dogmas comienzan a ser cuestionados y la duda respecto sus fundamentos se propaga entre las personas, es momento en que las creencias generales empiezan a debilitarse, y acto seguido, lo hacen sus instituciones, que paulatinamente van mostrando el desgaste ante el escepticismo o creciente indiferentismo de quienes una vez participaron de su fe. Dando así lugar al cambio de paradigma, en donde se inicia una nueva etapa de ver e interpretar el mundo. El cambio de paradigma o la revolución, son condición necesaria para que las grandes creencias comiencen a ver disminuido su valor en la sociedad. Y esta época que estamos viviendo trae consigo nuevos paradigmas teológicos que han comenzado ya a sacudir el piso de las llamadas creencias fijas.

Nociones como dogma, revelación, Dios, fe, religiosidad, institucionalidad y moral, son algunas de las cuales se ven afectadas por los paradigmas antes expuestos, sacudiendo las bases de las religiones más rígidas. No es posible hablar de doctrina sin traer a colación la noción de dogma, que es la base o el fundamento de toda religión. El dogma, es la verdad inamovible que debe ser aceptada sin condición alguna, dado que representa el principio que valida toda doctrina, apoyada en aseveraciones que constituyen una verdad absoluta que no admiten discusión. Esa verdad absoluta y común entre las religiones es la revelación. La revelación divina es la manifestación de Dios y de sus designios de salvación. Hoy, la conciencia de cada vez más hombres, no admite la revelación divina, puesto que se opone a la idea evolutiva del hombre, admitida por algunas religiones, y cuya teoría vino a desbancar la idea de ser imagen y semejanza divina. Hoy, como bien lo señala el paradigma pos-religional, el hombre se reconoce como el creador de las religiones, sabe que son un constructo humano

y que no tiene porque mostrarse sumiso ante la imposición divina ni de los jerarcas religiosos que supuestamente representan a Dios.

El inflexible rostro de las religiones ha sido en cierto modo el camino que las condujo al manifiesto indiferentismo de las nuevas generaciones. La salvación comprendida como la liberación de los pecados que permita el acceso al reino de los cielos ya no es vista por todo mundo de la misma manera. La realidad dinámica se presenta como la única realidad, «no habiendo lugar para segundos pisos, donde lo divino se superpone a lo terrenal» (Vigil, 2015). Poco a poco se ha ido desmitificando la idea del segundo piso donde habita un ser divino que conduce nuestras vidas. Los sujetos modernos comienzan a mostrarse reticentes frente al hecho de ceñirse a una estructura normativa —rasgo propio de cualquier religión— y por consiguiente, han echado a un lado la ingenuidad que les permitía creer en los mitos y en las formulas morales. Han caído en cuenta que son seres humanos libres para determinar la moral que conduce sus vidas, ahora son ellos quienes dictan el camino para sí.

La nueva epistemología, que se deslinda de la epistemología mítica, propone la transformación de las formas en que los individuos perciben su realidad, poniendo en cuestión la validez de los mitos que una vez fueron apreciados como grandes verdades. Estas, son solo algunas de las implicaciones que están teniendo las creencias fijas, y que vinieron a desordenar el inamovible escenario de las creencias antiguas.

Lo que aquí se expone, no es, ni pretende ser, un escaneo de la situación actual de la esfera religiosa en el mundo. Los autores de los paradigmas son conscientes de que hay sitios en el orbe donde se estima una creciente efervescencia religiosa, y otras partes, donde los síntomas de la sociedad moderna hacen palidecer el brillo de las grandes religiones. Las nuevas tendencias teológicas no profetizan el destino de las religiones agrario-neolíticas en el mundo, pero sí representan una visión alternativa e integrativa, que posibilita la subsistencia de muchas de ellas, por medio de la propia configuración que les permita adaptarse a la época actual.

Una recapitulación necesaria

El paradigma del pluralismo religioso plantea como premisa central que la sociedad de hoy es una sociedad plural, diversidad que también se manifiesta en el campo religioso donde las grandes religiones institucionales ya no son las únicas, sino que ahora existen muchos otros sistemas de creencias que se expanden al margen del exclusivismo religioso representado por las religiones históricas. Este paradigma plantea que la nueva realidad religiosa tiene que ser aceptada como una manifestación de las nuevas condiciones culturales de nuestra época, es decir, se exige que el pluralismo religioso deje de verse como una realidad negativa. Se plantea que las subjetividades e intersubjetividades de hoy son el resultado de la constitución de un sujeto más autónomo, que, en el campo de las religiones lo ha llevado a tomar decisiones más libres en relación a qué creer y cómo creer, donde la autoridad tradicional, representada por el clero y sus iglesias, ya no es el referente valoral y cognitivo a partir del cual se toman determinaciones sobre la adscripción religiosa. La pluralidad religiosa como una nueva realidad contemporánea se puede constatar desde metodologías cuantitativas como cualitativas, es decir, existen datos suficientes que pueden ser verificados por ciudad, por país, por región, por continente. En todos estos espacios sociogeográficos podemos localizar múltiples manifestaciones de la diversidad religiosa.

El paradigma epistemológico parte del reconocimiento de que las religiones pasan por una crisis profunda de credibilidad no sólo en relación a sus iglesias y sus cleros, sino también en relación a los dogmas, mitos y doctrinas que enseñan. Por lo que su función programadora de los colectivos se ha debilitado sin que haya visos de que puedan recuperar la influencia en las sociedades. Desde este paradigma se afirma que los dogmas, mitos y doctrinas no están siendo aceptados por las nuevas generaciones, debido a que nos encontramos en un ambiente cultural que tiene su base de pensamiento en el conocimiento y no en la creencia. Es decir, dogmas como el de un dios que gobierna la tierra desde los cielos con infinitos poderes; o mitos como el infierno a donde irán a parar todas aquellas almas pecadoras; o doctrinas como el perdón de los pecados y la obediencia a la iglesia, no son creíbles desde las nuevas condiciones culturales de la sociedad contemporánea. Por eso, se plantea que estamos ante el fin de la

epistemología mítica y que es necesario construir una nueva epistemología desde la cual se pueda repensar al ser humano en su relación con la llamada Dimensión Absoluta de la Realidad, con la Realidad Última o con su Espiritualidad, según lo indican los creadores de los nuevos paradigmas. El paradigma epistemológico afirma que la epistemología mítica sólo ha modelado la creencia sobre Dios a partir de narraciones humanas, pero que de ninguna manera constituyen la verdad. Por lo que las religiones no son más que un constructo cultural que ha pretendido imponer una cosmovisión a base de relatos y creencias que hoy chocan con el pensamiento secularizado y científico de importantes sectores de la sociedad moderna.

Entretanto, el paradigma pos-religional llama la atención sobre el proceso secular y el auge de nuevas espiritualidades. Pone el acento en dos fenómenos, por un lado, la salida de los creyentes con respecto a sus religiones, pero que buscan nuevas formas de espiritualidad más allá de la espiritualidad religiosa, o bien, que siguen creyendo, pero al margen de las normas, las obligaciones y ritualidades de las religiones institucionales. Y por otra parte, analiza el proceso de increencia como un fenómeno que paulatinamente sigue creciendo en la sociedad actual. De este modo, este paradigma indica que hay una crisis de las religiones que se manifiesta por el indiferentismo y la increencia. Aunque sostiene que el ser humano seguirá siendo un ser espiritual desde su inmanencia misma. Por lo que habría que poner atención acerca de qué tipo de espiritualidad se irá construyendo este sujeto del siglo XXI que necesita nuevas bases desde las cuales situarse en el campo espiritual, que algunos autores como Corbí, han llamado espiritualidad laica.

Los tres paradigmas descritos con anterioridad parten de un mismo diagnóstico, el cual se puede sintetizar en lo siguiente: hoy vivimos en una nueva época muy distinta al contexto histórico social en el que nacieron las religiones, por tanto, las nuevas condiciones culturales hacen muy difícil la recepción de los sistemas de creencias fijas, principalmente entre las nuevas generaciones, las cuales viven en una sociedad interconectada por redes sociales y son receptoras de influjos continuos de información y comunicación donde la novedad cuenta mucho en la formación de sus subjetividades. De la era agraria hemos transitado a la era posindustrial, lo que supone una infinidad de transformaciones en todos los campos. Estamos, según Corbí, en la sociedad

del conocimiento y en la era de sociedades en tránsito donde las antiguas creencias, ideologías y conocimientos se están debilitando y se está dando paso a nuevas subjetividades marcadas por el cambio continuo. Es como señala Bauman (2009), «el mundo construido por la tecnología lo hace flexible, fluido, rebosante de oportunidades y resistente a cualquier fijación».

El diagnóstico de los nuevos paradigmas nos señala también que el desarrollo de la ciencia ha gestado un pensamiento científico con el cual ahora comprendemos y explicamos la realidad y todos aquellos fenómenos relacionados con la naturaleza y la enfermedad misma, por lo que las descripciones que hacen las religiones sobre el mundo ya no son del todo aceptadas. Asimismo, se indica que la ideología capitalista que impregna a las sociedades de hoy ha convertido al ser humano en un sujeto materialista que sólo busca satisfacer sus necesidades de sobrevivencia material y sus deseos relacionados con el consumo, por lo que en el pensamiento contemporáneo no hay lugar para dioses ni cuestiones metafísicas. El individuo y las sociedades modernas se mueven bajo otro tipo de valoraciones y actos que son distantes de los mensajes procedentes de los dioses, por lo que las iglesias y las religiones han venido perdiendo su función programadora de los colectivos.

Lo anterior constituye un enorme desafío para los sistemas de creencias, en juego está su viabilidad futura, lo que las coloca en una situación de crisis por el indiferentismo de las generaciones jóvenes, ya que las formas, medios y contenidos doctrinales no se ajustan ya a las nuevas formas de pensar, conocer y creer de las sociedades de hoy.

Los tres paradigmas no pretenden ser nuevas verdades sobre el campo religioso del mundo, tan sólo son una lectura renovada acerca de la crisis de las religiones. Lo que ofrecen son otros caminos de interpretación que problematizan la tradición, la ortodoxia y la institucionalidad de las religiones. Advierten sobre los riesgos de su debilitamiento y visualizan posibles salidas para repensar la fe en el siglo XXI. Estos paradigmas tampoco se plantean ser abarcadores de todas las realidades del campo religioso en el orbe, más bien, hacen su diagnóstico a partir de ciertos contextos y exponen sus argumentos sin pretender convertirse en referencias de fe. Por el contrario, le apuestan al libre pensamiento sin que ello suponga la necesidad de enfrentar lo establecido o pretendan derrumbar lo que por sí solo se está cayendo.

Bibliografía

- Arjomandi, A. (2013). «El pluralismo religioso según Eugenio Triás». *Dialogales*. Recuperado de <http://dialogales.org/index.php/17-secciones/reflexion/48-el-pluralismo-religioso-segun-eugenio-trias>
- Arnold Gulikers, P. S. (2015). «¿Un cristianismo postreligional?». *Horizonte*, vol (13), pp. 78-111. Doi: -10.5752/P2175-5841.2015v13n37p78
- _____. (2015). «Descolonización mental de la vida consagrada». *Evangelizadoras de los apóstoles*. Recuperado de <https://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/2015/11/15/descolonizacion-mental-de-la-vida-consagrada-simon-pedro-arnold/>
- Bauman, Z. (2009). *Ética posmoderna*. Madrid: Siglo XXI España Editores.
- Comisión Teológica Internacional de la Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo. (2012). «Hacia un paradigma pos-religional. Propuesta teológica». *Voices*, vol (xxxv), pp. 275-288. Recuperado de <http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2012-1.pdf>
- Corbí Quiñonero, Mariano. (2010). «La verdad, la revelación y la cualidad humana profunda, en una sociedad sin epistemología mítica», en *Consecuencias del final de la epistemología mítica* (pp.13-50). Barcelona: CETR editorial.
- _____. (2015). «La construcción del proyecto axiológico colectivo desde el paradigma pos-religional». *Horizonte*, vol (13), pp. 47-77. Recuperado de <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/issue/view/682/showToc>
- Couto Teixeira, F. L. (2005). «Dominus Iesus: temor al pluralismo religioso», en José María Vigil (coordinador), *El actual debate de la Teología del Pluralismo. Después de la Dominus Iesus* (pp. 81-85). Panamá: servicioskoinonia.org/LibrosDigitales.
- Fajardo Andrade, J. M. (2010). «Texto y tradición como problema en el marco de una nueva epistemología», en *Consecuencias del final de la epistemología mítica* (pp. 223-234). Barcelona: CETR editorial.
- Kuhnt, T. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas. Posdata: 1969*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Le Bon, G. (2004). «Las opiniones y las creencias de las masas», en *Psicología de las masas. Estudio sobre la psicología de las multitudes* (62-67). Segunda parte. Buenos Aires: Recuperado de <https://seryactuar.files.wordpress.com/2012/12/psicolog3ada-de-las-masas-gustave-le-bon-1895-pdf.pdf>
- Vigil, J. M. (2004). *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*. Quito: Editorial Abya Yala.
- _____. (2005) «Desafíos de la teología del pluralismo religioso a la fe tradicional». *Horizonte*, vol (4), pp. 30-50. Recuperado de <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/issue/view/44>
- _____. (2010). «El fin de la epistemología mítica o el cambio de paradigma epistemológico», en *Consecuencias del final de la epistemología mítica* (pp. 241-251). Barcelona: CETR editorial.
- _____. (2015). «El paradigma pos-religional». *Dialogales*. Recuperado de <http://dialogales.org/index.php/presentacion/17-secciones/reflexion/137-el-paradigma-pos-religional>
- _____. (2007). «Teología de la liberación, nuevos paradigmas y vida religiosa». *Confederación Latinoamericana y Caribeña de Religiosos y Religiosas*. Recuperado de <http://www.clar.org/clar/index.php?module=Pagesetter&func=viewpub&tid=3&pid=68>
- _____. (2015). «Recentrando el papel futuro de la religión: Humanizar la humanidad». *Horizonte*, p. 332. Recuperado de Servicioskoinonia.org/LibrosDigitales.

CAPÍTULO 12. PRÁCTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS DE ORIGEN AFROCUBANO EN GUADALAJARA, JALISCO

*Carmen Cecilia Álvarez-Tabío Remigio /
María del Carmen Remigio Montero*

Introducción

El término de **prácticas mágico-religiosas** está en completa contraposición con el contexto científico en donde tratamos de exponer este proyecto. Primeramente, ambos términos, presentan cosmovisiones y maneras de proceder completamente opuestas, elementos incompatibles y distanciamiento entre sus características. La práctica mágico-religiosa y la práctica científica, se diferencian de diversas maneras, pero creo que lo más importante a destacar es el carácter del conocimiento que se adquiere en ambos ámbitos. Por un lado, es una comprensión de la realidad, además de unas creencias basadas en un carácter «más primitivo», se relaciona con la religión, la magia, el misticismo, y el conocimiento popular que se ha transmitido de generación en generación para conservar esta forma de entender el mundo que nos rodea.

Las prácticas mágico-religiosas se relacionan entonces, no solo con la Magia Blanca o la Magia Negra, también con todas las prácticas adivinatorias y las relacionadas con el catolicismo popular, todas estas alternativas arraigadas fuertemente en la vida cotidiana de las personas, atadas por una fe. Esta última es el elemento principal para la consecución y desarrollo de las mismas.

Dichas prácticas tienen una relativa aceptación hoy en día; en plena época científica y tecnológica podemos todavía escuchar personas hablando sobre milagros, o que asisten a la lectura del tarot o maldiciones de brujería y magia negra; se estremecen por la peregrinación de la Virgen y otros tantos siguen

haciendo promesas que conllevan dolores en su cuerpo. Debemos tener en cuenta que la importancia que le atribuyen tales personas a este tipo de acciones va más allá de las meras actitudes de consulta. Tienen el objetivo de solucionar aspectos del desarrollo de la vida común de la gente, su diario vivir y la inserción de las problemáticas alternativas de ayuda.

En este breve trabajo trataremos de resaltar la presencia de las prácticas religiosas cubanas, principalmente, que se derivan de la cultura africana, en Guadalajara, Jalisco, así como trataremos de esbozar el nivel de aceptación con que se integran a la dinámica social de la comunidad. Nuestro primer paso fue hacernos una serie de preguntas que vamos a tratar de responder a lo largo del desarrollo del trabajo, como son:

- ◆ ¿En qué contexto histórico-social se produce la llegada de afrodescendientes a México y a Cuba?
- ◆ ¿Qué se conoce por etnia yoruba?
- ◆ ¿Qué tipo de religión practican?
- ◆ ¿Qué podemos llamar «Segunda migración de afrodescendientes a México» y qué nueva práctica traen consigo, la santería (unión yoruba y cristianismo)?

A continuación trataremos de esbozar un pequeño panorama sobre la comercialización de las prácticas mágico-religiosas afrodescendientes en México, específicamente en la Zona Metropolitana de Guadalajara, por lo tanto consideramos oportuno y necesario dar paso a la contextualización histórica.

Primera parte: contexto histórico

Primera migración

La esclavitud ha existido siempre, desde tiempos inmemoriales, aun antes de la apropiación de la fuerza de trabajo y la producción del otro; desde Babilonia, Grecia, Egipto o Roma, que a los pueblos conquistados condenaban a pagar sus deudas con trabajos forzados. En la Edad Media, aparecieron las redes árabes de esclavitud, y es bien conocido que a finales del siglo xv, con el «descubrimiento» de América por los occidentales, la venta de esclavos africanos pasó a

formar parte de otros tantos negocios bajo el control de los europeos. Los españoles, portugueses, (y después los ingleses, holandeses, franceses) se repartieron el Nuevo Mundo; un «nuevo mundo» diezmado por las guerras, las enfermedades europeas, los malos tratos y la imposición colonial. El mismo Bartolomé de Las Casas, conmovido por la explotación indígena, recomienda llegar a África a buscar mano de obra más «robusta»¹.

Se proveían de esclavos en Senegal, Angola, el Congo y Guinea y además del negocio oficial hubo también el contrabando de esclavos ejercido por piratas y comerciantes. El traslado de esclavos era difícil, muchos morían por el camino, de manera que en los asientos se autorizó llevar una demasía del 40 % de esclavos para que llegara a los puertos el número de piezas estipuladas. El contrabando dificulta calcular el número exacto de negros que llegaron a nuestro continente. Se estima, que en este masivo comercio humano/inhumano unas 25 o 30 millones de personas fueron transportadas, sin contar la cantidad de muertos en navíos, guerras, o matanzas raciales².

La etnia yoruba

Los yoruba son un gran grupo lingüístico del oeste africano, aproximadamente el 30 por ciento de la población de Nigeria (29 millones de habitantes). También se conoce la existencia de comunidades yoruba en la República de Benín (1 millón de habitantes aprox.), en Ghana (350 mil habitantes), así como ascendencia en Estados Unidos (186 mil habitantes), Brasil, Cuba, Canadá (3 mil habitantes), Colombia, Puerto Rico, República Dominicana, Venezuela, Panamá, México y Trinidad y Tobago.

¹ Alfonso Esponera Celdán. (2015). *Bartolomé de Las Casas y la esclavización de los negros según aportaciones de I. Pérez Fernández*. Valencia: Editorial de la Universidad de Valencia.

² De la Esclavitud a la Libertad. (2004). 2004: Año para la abolición de la esclavitud. Historia de la Esclavitud. 2017, de Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Sitio web: http://portal.unesco.org/culture/es/ev.php-URL_ID=13974&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

La mitología yoruba es aquella ramificación de deidades acompañadas de creencias, canciones, danzas, mitos e historias, así como prácticas mágico-religiosas yoruba procedentes de África (Nigeria). Debido a la trata de negros esclavos, mayormente en la época colonial se dio paso a la proliferación de otras tantas religiones en todo el mundo, como la Santería en Cuba, de la que estaremos hablando más adelante.

Las deidades dentro de esta mitología se llaman «Orishas»³ Se cree que estos «dioses», al igual que en la mitología grecolatina, tienen formas humanas y pasiones, pulsiones que determinan cada uno de sus relatos. De ahí emanan los muchos de los «Patakies»⁴ correspondientes a Olofi, Oshun, Shangó, Elegguá, Obbatalá, Yemayá, Orula, entre otros.⁵ Se conocen poco más de cuatrocientos orishas, todos ellos sirviendo de guía, a través de las historias (patakies), para los que se inician en esta religión.

³ Orishá, orixá u orichá (en yoruba: Orisa) literalmente «dueños de la cabeza».

⁴ Conjunto de historias que conforman cada signo del oráculo de Ifá. Ifa Lade. (2009). *Patakies o historias del signo de Ifá*. 2017, de Todo sobre religión yoruba Sitio web: <http://losaure.tripod.com/index.html>

⁵ *Olofi* es la «personificación de la divinidad, la causa y la razón de ser de todas las cosas», se le atribuye a él la creación de los santos, los animales y los hombres; es el dueño «de los secretos de la creación e hizo que Orula echara los secretos de la adivinación por la boca para que pudieran que llegar a los hombres, utiliza a los orishas como sus mensajeros...»; *Oshun* u *Ochun* es considerada «orisha mayor, dueña del amor, de la feminidad y del río; símbolo de la coquetería, la gracia y la sexualidad femenina». A *Shango* o *Changó*, se le atribuye ser el «Dios del fuego, del rayo, del trueno, de la guerra y de los sagrados tambores batá. Héroe viril, patrón indiscutible de los guerreros... adivino y curandero...» *Elegguá* «es el dueño de los caminos y puertas en este mundo. Nada puede hacerse en ninguno de los dos mundos sin su permiso. Elegua es llamado antes que ningún otro orisha, pues él es el que abre las puertas entre los mundos y abre nuestros caminos en la vida». *Obbatalá* «es el padre bondadoso de todos los orishas y de la humanidad, es el dueño de todas las cabezas y las mentes; fuente de todo lo que es puro, sabio, apacible y compasivo.» *Orula* «representa la sabiduría y el destino, es el padre de los babalaos.» *Yemayá* es la Reina de la creatividad y la naturaleza madre de la vida. Dueña de las aguas y representa el mar, fuente fundamental de la vida. En ella nace el amor, ...es modelo de madre, Diosa de la maternidad universal... es la poderosa madre de todos los Orishas y la misericordiosa y milagrosa reina del mar de los hombres.» Religión Youruba. Disponible en <https://religionyorubagbcoa.es.tl/olofi.htm>.

La santería

En el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española aparece que es un local donde se venden imágenes de santos y otros objetos religiosos, y también como un sistema de creencias, una religión afroamericana nacida del sincretismo de los cultos africanos y elementos de la religión católica impuesta por los conquistadores.⁶

En la colonia, a los esclavos se les prohibía practicar su religión, por ello la ocultaban a través de los nombres de los santos cristianos. Mediante la similitud que había entre ellos y algunos dioses del panteón yoruba, quedaron ligadas ambas prácticas religiosas. Fernando Ortiz tiene la convicción de que «...esta transculturación originó también una sincretización religiosa entre creencias que resultaron, a la larga, espectacularmente parecidas entre sí como confirmando que el mundo es uno solo y una sola la concepción humana que debiera regirlo.»⁷ (Véase Sin embargo, de los cientos de dioses que llegaron junto con los africanos al continente americano apenas perduran unos veinte o treinta orishas. La mayoría de éstos se fusionaron o desaparecieron ya que no podían ser adorados por los esclavos. Los esclavos y sus descendientes nunca abandonaron sus creencias y costumbres, o a sus dioses, las transmitieron e incluso atrajeron diversidad a la celebración de sus divinidades. La santería constituye solo uno de los tantos ejemplos de la diversificación cultural a raíz de la integración de dos o más culturas.

Hasta el siglo XVIII continuó la llegada de esclavos en el puerto de La Habana, en Santo Domingo, Puerto Rico, Cartagena de Indias, Santa Marta en Colombia, Portobello en Panamá, Trinidad y Tobago, Veracruz y Campeche en México, Honduras, entre otros. Generalmente, la población africana tuvo mayor presencia en el Caribe, por la eliminación completa de algunos pueblos precolombinos; tal es el caso de Puerto Rico en 1530 que contaba con 327 blancos y 2292 africanos.⁸ En cada una de estas regiones se diversificaron las prácticas culturales

⁶ Real Academia Española, disponible en <http://dle.rae.es/?id=XFe43MI>

⁷ Ortiz, F. (2002). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. España: Cátedra.

⁸ Gómez-Martínez, J. L. (s/f). La abolición de la esclavitud y el mundo hispano. Cronología: Esclavitud y trata del negro en América. Sitio Web: Teoría, Crítica e Historia. Disponible en <https://www.ensayistas.org/antologia/XIXE/castelar/esclavitud/c-esclavitud.htm>

y religiosas, así como la identificación con el sistema de creencias surgiendo de esa forma las prácticas mágico-religiosas.

En México

En México ocurren dos fenómenos, que deberían ser analizados ambos por igual. Por un lado tenemos la presencia de afrodescendientes directos, y escaso registro de su integración social. Por otro, se encuentra la tendencia a practicar o tener, por diversos motivos, cierto tipo de creencias relacionadas con la religión afroamericana que anteriormente mencionamos.

El estudio por la historia y la sociología del negro ha sido de interés desde el siglo XIX, en casi todos los países de América Latina, en unos ha sido más evidente el trabajo investigativo y las publicaciones aparecidas. En Cuba, investigadores como Fernando Ortiz, Rómulo Lachatañeré y José Luciano Franco, se consideran los iniciadores del estudio de las raíces histórico-culturales afrocubanas.⁹

Contrario a lo que ocurre en otros países latinoamericanos, como Brasil, Cuba o Colombia, donde la presencia negra deja evidentes rastros de su paso por la época colonial, en México muchos ignoran la importancia del africano en la composición social, cultural y genética de la población. «Más de un millón de personas en México son descendientes de esclavos traídos de África y se

⁹ Fernando Ortiz, antropólogo, jurista, arqueólogo, periodista, criminólogo, etnólogo, lingüista, musicólogo, folklorista, economista, historiador y geógrafo cubano. Es autor de *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (La Habana: Jesús Montero, 1940); *Los cabildos afrocubanos*, La Habana, Imprenta La Universal, 1921), *Glosario de afronegrismos* (La Habana: Imprenta El Siglo xx, 1924). Rómulo Lachatañeré fue el primer intelectual cubano en escribir extensamente sobre las prácticas religiosas afrocubanas, entre sus libros podemos citar *¡Oh, mío Yemayá!!* (La Habana, 1938) y *Manual de santería; el sistema de cultos lucumí* (La Habana, 1942). José Luciano Franco, profesor, investigador y periodista cubano, escribió sus artículos «Política continental americana de España en Cuba, 1812-1830, en *Boletín del Archivo Nacional*, La Habana, 47 (1-6): 84-85, 1948; «Juan Francisco Manzano, el poeta esclavo y su tiempo», en *Cuadernos de Historia Habanera* (1937).

identifican como negros, morenos o afromexicanos aun cuando no tengan apariencia negroide».¹⁰

Los estudios de la presencia del negro en México, según el investigador Gonzalo Aguirre Beltrán han sido menos abundantes, y señala que es inconcebible que en la *Historia de México* de 1978 no se menciona ni una sola vez al negro o la esclavitud negra en alguna de sus páginas contenida en trece volúmenes.¹¹ Posteriormente otros profesionales, como Gabriel Moedano, Luz Marcía Martínez, Gonzalo Aguirre, entre otros, han realizado aportaciones importantes al analizar en sus estudios la música folklórica, el arte, las costumbres africanas, y su influencia en México.

Se les denomina afromexicano a los mexicanos que tienen ascendencia africana, también pudiéramos utilizar el término afrodescendientes. La mayor población de afromexicanos se encuentra normalmente en las zonas costeras de los estados de Guerrero (49 por ciento), Oaxaca (35 por ciento), Michoacán (9 por ciento), Veracruz (24 por ciento) y Yucatán (6 por ciento). «En el país habitan 1.4 millones de afro mexicanos, según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI); con 705 mil mujeres y 677 mil hombres afrodescendientes; sólo el 8.9 por ciento de quienes tienen quince años o más asiste a la escuela y el 53 por ciento de los mayores de doce años participa en «actividades económicas»¹².

Desde el siglo XVI en que fueron llevados esclavos desde África a Oaxaca, muchos mexicanos afrodescendientes han residido en esa región. Cuando los colonizadores españoles llegan al Caribe y Mesoamérica traen consigo esclavos africanos, otros tantos siguieron llegando hasta mediados del siglo XIX. El objetivo de su presencia era el sometimiento, el trabajo y las labores arduas. Los colonizadores importaban enormes cargamentos de esclavos procedentes de Ghana, Costa de Marfil, Angola, Nigeria, Gambia, Congo, entre otros, que

¹⁰ Arlene Gregorius. (2011). Los negros de México que han sido «borrados de la historia». 2017, de BBC Sitio web: http://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/04/160410_cultura_mexico_comunidad_negra_discriminacion_wbm

¹¹ Aguirre, G. El negro en México. *Revista del CESLA* No. 7, 2005, pp. 351.367. Varsovia.

¹² Blanca Juárez. (2015). Habitan 1.4 millones de afromexicanos en el país: Inegi. 2017, de La Jornada Sitio web: <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2015/12/09/habitan-1-4-millones-de-afromexicanos-en-el-pais-inegi-7219.html>

pertenecían a la etnia mandinga y yoruba, más adelante éstos se mezclarían con los grupos indígenas del sur, como es el caso de los afromixtecos.

Se conoce que una vez iniciada la conquista, varios grupos africanos fueron traídos ya como esclavos, «domésticos», hombres de confianza en el ejército,¹³ o capataces y a su vez, para hacerse cargo de los trabajadores indígenas asustados por sus tamaños y musculatura.¹⁴

A mediados del siglo XVI, imaginemos la situación, alguien nacido en el territorio americano de padres esclavos africanos, mantenía su condición de esclavo, no era considerado inmediatamente criollo. Entonces aún no eran aceptados dentro de la colonial organización social. En cambio, sí existía un término, despectivo hasta la médula, que «definía» la mezcla entre indígenas nativos y africanos subsaharianos, los zambos. Aquellos que lograban escapar hacia las altas montañas o las costas eran llamados «cimarrones». La Real Academia de la Lengua Española, muy estigmatizada cuando se cita, nos dice acerca del término zambo que: «dicho de una persona: nacida de negro e india, o de indio y negra», entre otras acepciones no relacionadas con nuestro tema.¹⁵

En México una de las principales preocupaciones de estas comunidades es el problema de la identidad afromexicana. La pertenencia a la cultura afrodescendiente se ha determinado por varios factores a través del tiempo, a saber: factores fenotípicos, o geográficos. Pero ser negro y yoruba, va más allá de estas simplezas. Dejando de lado el color de la piel, la textura del cabello, el lugar de nacimiento o si se comparte la lengua o no, las evidencias claras, existe en el ser humano el sentimiento de pertenencia hacia cualquier manifestación de la naturaleza cultural del hombre. Por tanto, la interacción entre estos factores y, el reconocimiento de aquellos que forman parte de estas comunidades es determinante a la hora de definir al individuo.

El segundo fenómeno que destacamos es la inclinación, de mexicanos afrodescendiente o no, por practicar y rendir culto a las creencias yorubas. «Atraídos por las tierras, las piedras, los ríos, los mares y todos los elementos

¹³ Campos, E. (1999). "Negros y morenos. La población afromexicana de la Costa Chica de Oaxaca", en Barabas, Miguel Alicia y Bartolomé (coords.), *Configuraciones étnicas, en Oaxaca. Perspectivas Etnográficas para las Autonomías*, vol. II. México: CONACULTA/INAH.

¹⁴ Vinson III, Ben, Vaughn, Bobby (2004). *Afroméxico*. México: FCE y CIDE.

¹⁵ Real Academia Española. Disponible en <http://dle.rae.es/?w=zambo>

que resguardan las raíces Yoruba», varias personas de México viajan cada año a Cuba para ser iniciados en esta religión, ya sea como santeros o bien con la ayuda de madrinan y padrinos que servirán de guías espirituales en las ceremonias de consagración de sus santos.¹⁶

Segunda migración

Para considerar, primeramente, la llegada de cubanos afrodescendientes o no que practican la santería, deberíamos brindar un panorama histórico sobre las principales salidas de la isla caribeña a México:

La relación migratoria entre Cuba y México, que se conozca, empieza con la llegada de Hernán Cortés a las costas del actual estado de Veracruz quien, con la quema de sus naves, aun sin poder ser considerado como cubano, se convirtió en el primer inmigrante definitivo en suelo mexicano procedente de Cuba. No se descarta que anteriormente haya habido relación entre los pobladores prehispánicos, pero no se dispone de datos al respecto.¹⁷

Cuba y México son países que geográficamente tienen una cercanía considerable. Pero eso no es todo. Desde que en ambas naciones surgieron ideas independentistas en las primeras décadas del siglo XIX, la ayuda mutua se ha encontrado siempre presente en el horizonte del deseo de una república libre. Además, los intercambios culturales que se han ofrecido, tanto antes de la Revolución Cubana (1959) como después, tienen una riqueza sin igual.

Numerosos cubanos que no podían vivir en la isla por la represión del gobierno español se asientan en México como Florencio Villarreal, militar mexicano nacido en Cuba que luchó en la Guerra de Independencia de México

¹⁶ Meléndez, J. (2012). Mexicanos atraídos por la Yoruba. El Universal (El Mundo). Disponible en <http://archivo.eluniversal.com.mx/notas/841679.html>

¹⁷ Martín Quijano, M. (2007). Relación migratoria Cuba-México. *En Relaciones México-Cuba. 1950-2006: historias y perspectivas.* (113-143). Universidad Nacional Autónoma de México: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos.

(1810-1821); Rodolfo Meléndez de la Peña, periodista y escritor cubano, Antonio Menéndez de la Peña y Ángela González Benítez, pedagogos cubanos exiliados que llegaron a Yucatán para dedicar su vida a la instrucción del pueblo yucateco, principalmente al pueblo maya; José Francisco Lemus, líder de la conspiración se los Soles y Rayos de Bolívar (1823) y general del ejército mexicano. El poeta cubano José María Heredia que llegó a México en 1825 y murió en 1839, sin poder regresar nunca a Cuba; José Martí que en ocasiones vivió o se refugió en México, escribió sobre él y buscó apoyo para la continuación del proceso independentista en Cuba, incluso llegó ; son algunas de las personalidades que en sus obras y trayectoria de vida se tiene noción de su paso y huella por México.

El historiador Sergio Guerra, afirma que «hacia 1870 ya residían en este país unos dos o tres mil cubanos, en su mayoría jornaleros, tabaqueros y agricultores, establecidos sobre todo en Veracruz, Yucatán, Tampico y en la propia capital mexicana».¹⁸

A finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, en los años 20 comienza a tomar auge el cabaret y aparece la figura de las rumberas, bailarinas y cantantes (vedettes) que entretenían al público al compás de la Rumba¹⁹. Aparece en los años cuarenta y cincuenta el Cine de Rumberas que floreció en La Época de Oro del Cine Mexicano. Este presentaba una mirada al mundo de las trabajadoras del entretenimiento del México de ese entonces; figuras que desmentían la moral y los convencionalismos sociales de su tiempo; como una de las aportaciones del cine mexicano a la cinematografía internacional, es un acercamiento más realista a la sociedad mexicana de entonces.

La migración continúa en el siglo XX, con mayor incidencia en los periodos de represión política en Cuba, de los gobiernos de Gerardo Machado (1925-1933) y Fulgencio Batista (1952-1958). Se pueden mencionar algunas de las más

¹⁸ Guerra, S. y Bojórquez, C. (ed.) (2003). *Cuadernos de Trabajo Cubano-Mexicanos*, Tomo. México: Cámara de Diputados, LVIII Legislatura. Disponible en <http://catedranuestrame ricablogspot.com/2008/10/cubanos-en-mxico-y-mexicanos-en-cuba.html>

¹⁹ Género de música tradicional que se originó en Cuba. Tiene raíces africanas y es considerada la madre de numerosos ritmos y bailes latinos, como la salsa y con derivaciones en diversos países de Latinoamérica. En el 2016 la UNESCO incluyó a la Rumba y a otras prácticas culturales inherentes como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. www.unesco.org

importantes figuras políticas que llegaron a México en esta etapa como Julio Antonio Mella, pareja de la fotógrafa y amiga íntima de Frida Kahlo, Tina Modotti; Antonio Guiteras; así como Fidel y Raúl Castro que conocieron a Ernesto Guevara de la Serna aquí en suelo mexicano. Manuel Falde, músico cubano creador del danzón se estableció en México; Celia Cruz llega en el año de 1950 grabando con la agrupación Sonora Matancera y contratada luego por la emisora Radio Cadena Suaritos.

Don Pedro Mercader Gausch, fue un español que introdujo la prenda «la guayabera»²⁰ en Yucatán y por esto cobró fama gracias a la proliferación de una industria manufacturera yucateca. En la década de los 40 e inicios de los 50, las condiciones económicas en Cuba hicieron emigrar a muchos más artistas cubanos que alcanzaron gloria y renombre en México, tales como Rita Montaner, Rosita Fornés y Benny Moré, que regresaron a Cuba, mientras que otros se asentaron definitivamente, como Amelia Aguilar y Dámaso Pérez Prado, músico, compositor y arreglista cubano que adquirió la nacionalidad mexicana a los 64 años de edad; conocido por la creación del género musical «mambo» que daría surgimiento y desarrollo al «chachachá», en 1948 se instala permanentemente en Ciudad de México y crea un grupo musical.

Mexicanos atraídos por la religión afrocubana

Antonio Castañeda, presidente de la Asociación Cultural Yoruba de Cuba relató en una entrevista a *El Universal*:

A pesar de ser africana, en Cuba (yoruba) es una religión cubana de origen africano. Las personas, aun viviendo en Europa, frontera con África, no van a África, porque en África esto se ha perdido bastante. La gente viene a Cuba, aunque también a Brasil y Trinidad y Tobago, los tres países a los que nos dejaron exactamente esta religión como era. En Cuba están las verdaderas raíces. (Meléndez, 2012)

²⁰ Prendas de vestir, ya sea con mangas cortas o largas, bordados, y numerosos bolsillos. Se fabrican en algodón, lino, seda o telas sintéticas. Vestimenta de etiqueta en los países tropicales y suelen ser portadas en ceremonias solemnes.

La creciente llegada de mexicanos a Cuba, y de cubanos a México iniciados en estas prácticas religiosas es una muestra del auge que ha tenido la religión basada en creencias espirituales de esclavos africanos en América, reprimidas desde un inicio tanto por colonizadores españoles como católicos extremistas.

México es una gran plataforma para este tipo de religión, una de las más antiguas de la humanidad. La Asociación Cultural Yoruba de Cuba tiene delegaciones en toda la isla, en Estados Unidos, Canadá, España, Argentina, Venezuela, Brasil, Puerto Rico, Barbados, Panamá, Perú, Italia, Francia; Portugal, Uruguay Republica Dominicana, Alemania, Japón, Suiza y Suecia, Ecuador, Colombia y México con siete agrupaciones inscritas en Ciudad de México, Monterrey, Durango, Veracruz y Guadalajara. (Meléndez, 2012)

Segunda parte: análisis de caso²¹

Mercedes

Tiene 39 años, cumple años en septiembre, es cubana y salió de la isla hace, aproximadamente, 20 años, con dieciocho o diecinueve años. Es originaria de un municipio en el oriente del país que se llama Manzanillo en la provincia Granma.

En el oriente del país, la práctica religiosa es diferente, se podría decir que se mantienen aún elementos propios de las originarias culturas ya que reciben influencia directa de República Dominicana y Haití. Toda su familia, la que radica en Cuba, participa en esta religión, ya sea como sacerdotes (santeros) o devotos asiduos de las celebraciones. Cuando ella va de vacaciones a Cuba, normalmente, además de disfrutar y pasar momentos con su familia, compra artículos religiosos, o lleva a cabo ceremonias a las cuales no tiene acceso en México, con su padrino o madrina que la inició en los rituales.

Mercedes llegó a México casada, con un matrimonio de conveniencia: «me divorcié al mes, y no tuve ningún problema», relata. Ahora está sola, sin pareja estable o hijos, lo cual tampoco le interesa por el momento. Cuando llegó a México, primeramente trabajó en un bar como dependiente, estuvo en ese puesto aproximadamente quince años.

²¹ Las entrevistas se realizaron a personas que se dedican a la venta de productos y a practicar la religión yoruba. Se han cambiado los nombres para seguridad de las mismas.

Alguien que conoció aquí en México, le presentó la idea de abrir un negocio de este tipo.

¿Qué tipo de negocio? Tiene una tienda, un pequeño puesto en el Centro Histórico de Guadalajara que vende variados artículos religiosos, pero no solo eso, ella funge de «madrina» es decir, asesora, consejera, les dice a sus ahijados qué trabajos debe hacer para conseguir lo que desean.

Tiene un solo puesto, y esta actividad comercial no la utiliza para completar su economía, es su actividad económica principal. Con sus clientes mantiene una relación cercana, con dos de ellas se fue de vacaciones, Rosy y Jackie. Tiene una gran cantidad de contactos, los cuales son asiduos a su negocio, y recibe de ellos llamadas y mensajes constantemente. En estas llamadas, ella daba instrucciones sobre recetas, ceremonias, trabajos, «rompimientos», «limpiezas» entre otros. Mercedes no ve esto como un negocio, es su estilo de vida, es parte de lo que ella es, de lo que la define en su forma de ser.

Ella es su propia jefa, en un negocio bastante lucrativo en la Zona Metropolitana de Guadalajara. Sabemos esto debido a conversaciones por teléfono durante el tiempo que estuvimos conviviendo con Mercedes. En las instrucciones que les ofrecía a sus clientes, y sacando la cuenta de todos los objetos y la mano de obra, daba un resultado de dos mil pesos o más, mientras les realizaba un descuento. Pero, además, con otra de las llamadas, el precio total rondaba los diez mil pesos pues se tendrían que comprar animales, frutas y otros objetos. En una ocasión, nos contó que una vez abrió el local a las diez de la mañana y lo cerró a las dos de la tarde: «es una ocupación flexible, si tengo algún problema no dudo en cerrar el lugar, tengo una amiga que podría darle vueltas de vez en cuando pero no conoce todos los precios y las adecuaciones que les hago a mis clientes, solo yo puedo intervenir».

Entrevistando a Mercedes

CC: ¿Cómo iniciaste en la religión?

M: En la religión, por mi familia. Desde que nací toda mi familia es religiosa, no religiosa sino espiritista porque allá en mi pueblo acuérdate que no es como en La Habana. En mi pueblo todo es espiritismo, que es diferente al de La Habana. Pero toda mi familia es religiosa.

Yo no, yo nomás me vine a meter cuando estaba aquí. Cuando estaba aquí fue que me metí por mi pareja. Mi pareja pues tenía un negocio y no tenía la parte religiosa. Me preguntó que si poníamos algo, y le dije que sí: vamos a poner algo de mi país. Yo conocía muchos religiosos aquí en Guadalajara y así el negocio fue despegando. Pero realmente, de que la practicaba y eso, pues no, toda mi familia lo era pero yo no la practicaba. La vine a practicar de a lleno aquí en México.

CC: ¿Eres santera? ¿»Vidente»? ¿Haces algún tipo de trabajo?

M: No, yo no soy santera. No, no.

CC: Mencionaste hace rato que allá en Cuba, en la parte oriental donde vivías era un tanto diferente...

M: Sí claro, porque en Oriente se practica lo espiritista, con lo de los muertos, bajar a los muertos, montar a los muertos. Es más espiritual, y en La Habana no. En La Habana es más de santería, con los santos. Hacerse santo, el palo mayombe.

CC: ¿Hace cuánto tiempo llegaste a México?

M: Hace veinte años, tenía veinte años.

CC: ¿Cuándo llegaste dónde te estuviste quedando, qué fue en lo primero que empezaste a trabajar?

M: Cuando yo llegué, me quedé en casa del... con el que me casé. Con el que me hizo el favor de alojarme en su casa mientras yo encontrara un trabajo. Hasta que me puse a buscar trabajo en los periódicos, y encontré un bar cubano. Allí empecé como mesera.

CC: ¿La religión cubana cómo se acepta aquí en Guadalajara? ¿Las personas que se te acercan con qué actitud vienen, con fe, con morbo?

M: En Guadalajara aún no es muy aceptada, apenas es que se está desarrollando, te lo digo por lo que veo, ya que llevo diez años en este negocio. La santería siempre ha sido lo menos. No es muy aceptada. Creo que por la matanza de animales que no es permitida aquí en México. La forma de pensar en cada país es diferente. También aquí piensan que es vudú, que son cosas negras, que la santería son cosas malas. Por eso es que la gente casi no la práctica, se van a la Santa Muerte, a lo blanco, a lo católico. Poca gente es la que maneja la santería.

CC: ¿Pero si hay uso de la parte espiritual, de pedirles a los santos, el uso de las velas?

M: Sí, pero me baso en la santería como tal. La práctica de prender velas se realiza aquí desde hace mucho tiempo. De hecho en Cuba no se ve eso, ¿me explico? En Cuba una vela es una vela blanca, y es para todos los santos, la variedad y tipos de materiales ni siquiera se ve allá. Eso lo aprendí aquí en México, pero allá no existe aún eso.

CC: ¿Cuándo empezaste en este negocio, fue difícil, hubo alguien que te guiara, cómo conociste a los proveedores y cómo fuiste adquiriendo clientes?

M: Bueno, realmente, el negocio lo empezamos de cero, no teníamos nada, solo el local que nos lo prestó la mamá de mi pareja e invertimos. Mi pareja era la que tenía todo el conocimiento de esto, porque te repito en Cuba no hay nada de estas cosas. Lo que conocía era lo de santería, más lo de México no, lo esotérico de aquí no. Me fui adentrando a medida que íbamos vendiendo, y ella me fue enseñando lo de aquí de México y yo lo de Cuba. Gracias a Dios nos fue yendo bien, con los clientes que tenía ella y los clientes que tenía yo.

CC: ¿Esto ya es parte de tu vida, o lo ves como una actividad económica? ¿O tienes una relación más directa con tus clientes?

M: Yo creo que sí, es parte de mi vida, porque casi todo el tiempo estoy aquí, desayuno, como casi ceno porque me voy muy tarde. Con los clientes también, he hecho amistad con muchos. He conocido a mucha gente... a tu misma mamá la conocí aquí, entonces también me he hecho amiga de esas personas por el negocio.

CC: ¿Cuándo empezaste a integrar otros elementos, como la lectura de cartas, otros?

M: Normalmente con el negocio eso va. Con lo que más se gana es con los trabajos que se hacen, las limpias de casas, los rompimientos, la lectura de cartas, las limpias de negocios. Todo eso hace que se gane un poquito más y que le vaya mejor a uno.

Un cliente entró y comenzó a preguntar por algunas cosas, sabíamos que era tiempo de parar la grabación. Un artículo en específico de la tienda me llamó la atención:

CC: ¿Y esa vela con forma de pene, para qué es?

M: Eso es pa' hacer amarres a los tipos, pa' que no tenga erecciones... (risas).

Rosy

Rosy es mexicana, de unos cincuenta años, de carácter fuerte y presencia desentendida. Jefa de un pelotón de las Fuerzas Armadas, donde hay más de quince hombres. Nos relata que su primer acercamiento con esta práctica religiosa fue a causa de un problema personal que se le ha venido presentando desde hace más de cinco años.

Cuando era joven, Rosy tenía un novio con el que hizo planes y él se obsesionó con ella. Murió poco tiempo después de que terminaran y ella afirma que su espíritu la sigue, duerme y la acompaña en las noches. Mercedes es su madrina y son buenas amigas. La segunda noche que estuvimos mi mamá y yo compartiendo con ellas, durante unas vacaciones a Nayarit, Rosy se levantó con moretones, que antes no tenía, en los antebrazos, y mi madre alega haber escuchado gemidos en la noche.

Ella habla y se dirige en términos completamente religiosos, hace referencias a los santos, y demuestra su devoción a los orishas en términos que nunca antes pensé escuchar fuera de Cuba. Afirma que no es extremista, no le gusta, pero reza todos los días «porque ante todo hay que tener fe.» «Gracias a Dios ya estoy rayada, y tengo mi mano de orula, lo que sea que venga, estoy dispuesta.»²²

²² «La ceremonia de la Nkimba, más popularmente conocida como ‘Rayamiento’, es la ceremonia de iniciación mediante la cual un ser humano pasa a formar parte del culto del Palo Mayombe. Una persona necesitada y/o interesada de pasar por este procedimiento debe antes de acudir a un Tata (sacerdote de Palo Monte) el cual realizará una consulta investigadora de la persona y su espiritualidad (su astral) mediante la cual la Nganga determinará si efectivamente debe de ser rayada, esto es iniciada en el culto, o por el contrario no. Debe tenerse en cuenta que este procedimiento es mucho más que un mero formalismo, las consecuencias de que una persona que no debe ser rayada termine por rayarse, son generalmente malas ya que su espiritualidad, su astral, y su propio destino no compatibiliza con las fuerzas que rigen el Palo Mayombe» (Francisco, I., 2012). «Sólo aquellos elegidos por Orula pueden entrar a su culto a través de la ‘mano de Orula’ (Awo Fa Ka) para los hombres e Iko Fá Fun, para las mujeres, quienes se las considera mujeres de Orula y reciben el nombre de Apetebí, siendo esta la consagración más importante que una mujer recibe en el culto de Orula. En el caso de los hombres pueden llegar si Orula así lo decide a ser sacerdotes, en cuyo caso reciben el nombre de Babalawo». (Ecured, s/f)

Jackie

Jackie es vidente, predijo que me iba a ocurrir un embarazo dentro de poco sino me llegaba a cuidar, tiene un consultorio donde adivina el porvenir de las personas en Atemajac y conoció a Mercedes porque se acercó a comprarle aditamentos para sus trabajos.

María

María tiene varios puestos en el mercado Corona, es amiga de Mercedes, se conocen desde hace mucho tiempo, pero no practica la religión yoruba. Sus puestos son de artículos naturistas, cremas, lociones, velas aromáticas. De vez en cuando, cuando Mercedes le pide su ayuda, ella se queda cuidando su puesto, cobra y atiende a los clientes, y la llama constantemente si se presenta algún inconveniente. Algunos de estos clientes se acercan en momentos de desesperación.

Ella es católica, pero no está en contra de las creencias de su amiga. Nos cuenta que en ocasiones, cuando entran clientes extremistas a ofender o a maldecir el tipo de negocio que llevan, ella trata de mantenerse lo más ecuánime posible. Nos continúa contando que, según ella, aquí en Guadalajara no están aceptadas «este tipo de cosas»: «De hecho, una vez que entras a esta religión (catolicismo-cristianismo) se te hace jurar que debes renunciar a todos los dioses paganos y a todas las manifestaciones diferentes a Dios o Jesús.»

Solo tuvimos una pequeña oportunidad de hacerle unas cuantas preguntas. Lo que desarrollamos previamente fueron algunas de sus respuestas, recreadas por el investigador, pero no fue posible grabarlas y transcribirlas fonéticamente. Una de las más importantes que realizamos, mejor dicho; tuvimos la osadía de preguntar directamente cuánto dinero recibe a la semana gracias a sus negocios, ya teníamos el conocimiento de que era dueña de varios. Su respuesta fue la siguiente: «Gracias a uno de mis puestos recibo aproximadamente diez mil a la semana, por los otros dos que más bien maneja uno de mis hijos, gano cuatro o cinco mil a la semana».

Aprovechamos y preguntamos de una vez, si tenía conocimiento de cuánto dinero generaba el negocio de Mercedes, solo en cifras aproximadas, y por un momento pensamos que iba a ser mucho menor que los números que recibimos de María. Por el contrario, afirmó que como ella cuidaba en ocasiones el negocio,

había una amistad bastante cercana, y le ayudaba con las cuentas mensuales, pudo ver en una ocasión las cifras de Mercedes. Gracias a los otros trabajos que hace ésta, donde invita a personas que realmente conocen a cabalidad las prácticas religiosas que se llevan a cabo en su local. Algunos afirman contar con estudios especializados en el manejo de objetos santeros y mágicos útiles para su labor; como «expertos» destacan la profesionalidad de su trabajo y un alto índice de probabilidades de que sus clientes obtengan los favores solicitados y le pagan un por ciento por los contactos que reciben, ella ha logrado recaudar hasta casi el doble que María a la semana, en varias temporadas.

Tercera parte: relación entre la parte religiosa y el comercio

En esta parte, procederemos a resaltar algunos puntos importantes para tratar de realizar una simple observación en cuanto a la relación de estas prácticas religiosas con el ámbito comercial donde se desarrollan.

Dónde se compran estos productos

Entre el segundo y tercer piso del Mercado Corona ubicado en calle Pedro Loza #290 e Hidalgo en la Zona Centro, hay un total de 43 puestos que venden artículos religiosos, aunque también existen otros negocios en el centro de la ciudad.



Imagen 1. Mercado Corona. Fotografía de las autoras.

Cuando les avisé, a Mercedes y a María, que les iba a ir a hacer una entrevista, me pidió de favor que no lo hiciera. Ellas han tenido ciertos inconvenientes con la presencia del puesto de Mercedes en la calle. Tal vez se debe a la poca clientela que tienen. En el tiempo que estuvimos realizando la entrevista vimos muy pocas personas en este local, sin embargo en el de Mercedes, pudimos ver por lo menos cuatro personas, que llegaron y saludaron y uno inclusive que compró unas velas y una pulsera de resguardo para su bebé.

Proveedores

Estos son, en ocasiones, amigos de Mercedes que necesitan un ingreso extra, a los que le compra varias cantidades de velas; su producto principal. Ella después les agrega las etiquetas dedicadas a cada santo según su color y su función en los ritos. La misma dueña del negocio compra las esencias para los perfumes o el material para las pomadas, en los mercados locales y procede a hacer lo mismo que con las velas. Nos relató, en otra de las entrevistas, que al principio cuando comenzó a vender pulseras con cuentas de colores, tenía que acercarse a los artesanos indígenas que encontraba por el centro, hasta que uno se comprometió a seguir con su producción dedicada a ella.

Podemos argumentar que efectivamente, existe un mercado amplio, que permite comercializar con la espiritualidad de la gente.

Quién compra qué

Se acercaban todo tipo de personas, desde particulares, con necesidades que muchas veces no revelaban el por qué iban específicamente a buscar algo. Otros que tenían negocios en otras localidades —recordemos el caso de Jackie, de esta forma conoció a Mercedes. Compraban desde estatuillas, hasta imágenes religiosas. Muchos llegaban para resolver una pregunta y hacían cita en el mismo establecimiento para la realización de un trabajo religioso. Solo tuvimos la oportunidad de observar uno de esos momentos, cuando llegó una mujer para realizarle una «limpia» a su hija porque estaba saliendo mal en la escuela, a raíz de un «mal de ojo» de la envidia de sus amigas.

Conclusiones

Al igual que la religión católica, y todas las prácticas ritualistas, hacia todas las deidades, Buda, Dios, Pachamama, las personas consideran que la santería les ayuda a mantener una actitud agradecida ante la vida, les recuerda dar gracias por las bendiciones del universo, les hace creer en un mundo paralelo al nuestro, lleno de mitos y pasiones humanas. La gente sigue teniendo una concepción negativa de la Santería, al igual que de otras religiones malinterpretadas, como el Vudú y el Paganismo, y esto tiene que ver con el miedo a lo desconocido y con la falta de información más que otra cosa.

En resumen, la Santería tiene sus orígenes en Nigeria y viajó a través de los mares hasta Brasil y Cuba con el comercio de esclavos. Rezas a los santos o a las energías del universo —conocidos como orishas—, dependiendo de lo que pidas.

Culto proveniente de las islas del Caribe y las Antillas, la santería, misma que ha causado curiosidad, extrañeza y fascinación al conocer que ahí se usan imágenes de santos y vírgenes a quienes se atribuyen poderes sobrenaturales, divinidades para lograr las causas imposibles, el éxito en los negocios, la adivinación del futuro, la solución de problemas amorosos o bien la curación de enfermedades imposibles para la medicina.

Debido a la situación crítica que México padece, en casi todos los aspectos de la vida social, y la tradición espiritual que existe, desde prácticas religiosas indígenas hasta La Santa Muerte, los santeros parecen tener un éxito considerable al recibir a personas necesitadas de sus servicios.

Bibliografía

- Aguirre, G. (2005). El negro en México. 2017, de Uniwersytet Warszawski Varsovia, Polonia Sitio web: <http://www.redalyc.org/pdf/2433/243320976020.pdf>
- CHDH México. (2016). Estudio Especial de la CNDH sobre la situación de la población afrodescendiente de México a través de la encuesta intercensal 2015. Disponible en http://cdhpuebla.org.mx/pdf/difusion/Afrodescendientes24_10_2016_Final.pdf
- De la Serna, J. M. (2014). Migración o diáspora: Los africanos en América Hispánica. siglos XVI a XIX. En Historia comparada de las migraciones en las Américas

(33-43). México: Comisión Editorial del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.

Ecured (s/f) Orula. Disponible en <https://www.ecured.cu/Orula>

Francisco, I. (2012). Rayamiento en el palo. Cubadebate. Disponible en <http://www.cubadebate.cu/fotorreportajes/2012/12/05/rayamiento-en-el-palo#.W32et-hKiUk>

Iturralde, G. y María Elisa Velázquez. (2012). Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación. ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Meléndez, J. (2012). Mexicanos, atraídos por la Yoruba. 2017, de El Universal Sitio web: <http://archivo.eluniversal.com.mx/notas/841679.html>

Moya, J. C. (2012). Migración africana y formación social en las Américas, 1500-2000. Revista de Indias, LXXII núm. 255, 321-348.

Sincretismo de la religión Yoruba con la Católica



Elegua

Fuente: Fotografía de las autoras.



Niño de atocha

Fuente: Fotografía de las autoras.



Oshun

Fuente: Fotografía de las autoras.



Virgen de la Caridad del Cobre

Fuente: https://www.ecured.cu/Virgen_de_la_Caridad_del_Cobre



Orula

Fuente: Fotografía de las autoras.



San Francisco de Asís

Fuente: <https://www.iglesia.info/noticias/2017/10/04/001084/hoy-se-celebra-dia-san-francisco-asis/>



Shango

Fuente: Fotografía de las autoras.



Santa Bárbara

Fuente: Fotografía de las autoras.



Yemayá

Fuente: Fotografía de las autoras.



Virgen de Regla

Fuente: Fotografía de las autoras.



Obbatalá

Fuente: Fotografía de las autoras.



Nuestra Señora de las Mercedes

Fuente: Fotografía de las autoras.

CAPÍTULO 13. EL TUMULTO DE 1624

UNA PUGNA ENTRE EL VIRREY Y EL ARZOBISPO

María Inés Partida / Guillermo Dellamary

La historia de México esta plena de hechos e interesantes sucesos, que han atraído la atención de los investigadores y de los ávidos lectores de nuestro pasado.

Dentro de los múltiples acontecimientos que involucran temas que relacionan la religión y la política, se encuentra el tumulto de 1624. Dicho evento involucra al virrey Diego Carrillo Mendoza y Pimentel, Caballero de la orden de Santiago, conde de Priego y marqués de Gelves. Con el arzobispo de la Ciudad de México Juan Pérez de la Serna, en el cual se implicaron diversas autoridades de la Audiencia, y de disímiles órdenes religiosas.

Diversos estudios han profundizado ampliamente en el tema (como el de Gibran I.I. Bautista y Lugo y el de Jonathan I Israel) entre muchos otros que llegan a sustentar que el suceso es una rebelión o levantamiento indígena en contra del Virrey. El investigador Gibran Baustista señala:

A pesar de los estudios sobre el tema, la rebelión ha quedado relegada a un segundo plano frente al conflicto de élites. Quizá esto se deba a la visión que se construyó sobre los alzados desde las primeras crónicas escritas en el siglo XVII y que permeo en las interpretaciones contemporáneas.¹

¹ Bautista, G. (1996). Los indios y la rebelión de 1624 en la Ciudad de México. Disponible en <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/indiosciudades/indiosciudad009.pdf>

La aportación que deseamos hacer consiste en retomar este evento e intentar demostrar que el tumulto surge de un abuso de poder por parte del virrey; es decir, que las actitudes y modos de operar de su administración y las nuevas leyes, provocaron un malestar que desemboca en una rebelión.

En consecuencia, las mismas autoridades y el pueblo toman actitudes de rebeldía ante los abusos del virrey lo cual provoca que intervenga la jerarquía de la Iglesia en favor de los consignados, ello irrita obviamente al virrey; y de esa forma se gesta el conflicto entre ambas autoridades virreinales: Gobierno e Iglesia. Un ejemplo claro de un asunto relacionado con religión y política, tema de nuestro libro.

El pueblo, mayormente indígena, elige apoyar a las autoridades que no han abusado del poder en aquel momento, ni la Jerarquía eclesiástica ni otros miembros de la audiencia y el gobierno Virreinal lo hicieron de la manera en que lo realizó el mismo conde de Priego.

La carta de fray Gaspar de Ledesma es muy importante, pues se dirige a Su Majestad el Rey Felipe IV, dos años antes del tumulto, para denunciar el mal que aflige a los vasallos con impedir el ejercicio de la justicia, al prohibir la apelación y el ejercicio del amparo; que nosotros hemos considerado como un abuso del poder.

La sensibilidad de fray Gaspar de acusar al virrey de áspero y cruel, tal como lo dice en la carta, lo lleva a solicitar que se le sustituya para que se envíe a alguien que trate a los vasallos con la claridad y el amor que muestra Su Majestad.

Esta carta, es una de muchas que demuestran la inconformidad que ya existía en la Nueva España por los abusos del conde de Priego, y que para nosotros es un argumento que nos conduce a sustentar la tesis de que la causa del tumulto; es decir, los actos de violencia y rebeldía de los indígenas, no se deben a cuestiones económicas, como algunos señalan por la carencia del maíz o su alza de precio, o por muchos otros factores socio económicos; sino por un inadecuado uso del poder; y que la intervención de la Iglesia es en favor de las víctimas. Por esta razón el arzobispo es desterrado, lo cual genera aún más irritación en el pueblo.

No se trata sólo de una oposición del pueblo al virrey sino de un apoyo directo a las víctimas de la injusticia y al arzobispo por su destierro.

Hemos paleografiado la carta directamente de su original, que se encuentra en el Archivo de Indias en los legajos de México 29, 30 y 337 de ese mismo año de 1622, así se pueden solicitar en el mencionado archivo. De esta manera ustedes mismos podrán corroborar la manera en que trata el asunto el fraile de la orden de S. Domingo.

Carta de fray Gaspar de Ledesma

Octubre de 1622.

Hola

Muy grandes deben ser los pecados de los que Sabrían en este Reyno de la nueva españa pues les cupo en Suerte Un Virrey y gobernador tan arrojado como el conde de Priego y de tan áspero y cruel natural. quenose halla sin hazer mal, y afligir a los vasallos de Vuestra M, con castigos y penas rigorosas executandolas y no dexandolos usar dela defensa natural dela apelacion y remedio que V. Magestad les tiene puesto en esta audiencia prohibiendola no administrar las peticiones que quiere, y el usar sus officios a los oidores con la libertad que conviene para amparo de los fieles y miserables vasallos y atemorizando atodo el mundo con hazer de hecho lo que leparece importa para que le teman; cosa que ha conseguido constantemente, con los rigores de que usa, y particularmente despues que este Reyno no havisto se atrebio aprender al oidor Pedro de Vergara Gaviria ministro sumamente bien querido y amado de todo el por sus buenas partes de letras y de virtud, y por ser tambien hablado y cortes con todos y amparador de pobres, con el Qual y con el Dr Galdós está muy mal desde que vino a este gobierno porque no se dejan llevar desugusto y voluntad, y le contradicen al quebrantamiento de las Reales cédulas como es publico lastimandose de vez esta Republica tan afligida y desconsolada sin Regidores y sin que aya tribunal ni comunidad que no aya padecido qual mal qual menos de que habrán llegado quedas y clamores a Ver mag. Aquien suplico y pido humilmente como Religioso dela orden de mi p. S. Domingo y que he sido provincial indigno de esta provincia de mexico se duela de este Reyno y República y estime V. Mag. La fidelidad

de los vasallos que en ella tiene pues por no desdezir un punto della sufren las grandes sin Razones del Virrey y estos dos oidores que han procurado ampararlos: esperando en Dios y en la christiandad de V Mag. Selequitara y enviara quien los traté y gobierne con la claridad y amor que V Mag. Lo Haze y quiere hagan los que Representan su Real persona. La Qual guarde la divina Mag. por largos años como su capellán lo pide en sus oraciones y sacrificios en México, a 22 del mes de octubre de 1622.

(La ortografía es tal cual el original)

Hemos tomado también la decisión de publicar la carta que pudo rescatar el brillante e ilustre intelectual mexicano, Antonio de León y Gama, que vivía en la Ciudad de México, que envió por carta a su entrañable amigo el historiador jesuita Andrés Cavo, en los años de 1795, quien ya radicaba en Europa debido a la expulsión de los Jesuitas en 1763.

Este documento resulta muy significativo porque describe con lujo de detalle lo que sucedió en el tumulto del año de 1624 y que va a permitir a los lectores, a que tengan su propia visión e interpretación de lo sucedido.

Esta carta junto con otras de Antonio de León y Gama, se encuentran citadas por el P. Andres Cavo en su libro *Historia de México* publicada por P. Ernesto J. Burrus, S.J. Editorial Patria, S.A Mexico, D.F. 1949.

(La ortografía es tal cual el original)

Mayo 22 de 1802

Ciudad de México.

«Muy estimado amigo y Señor mio: en Marzo escribi á Vm embiandole la noticia del Matlazahuatl, y el eclipse de Sol del año 1752: el Señor D. Lorenzo me pidió con instancia la carta para incluirla en su paquete. Aunque trabajé desde entonces, paraque fuera en el Correo pasado el suceso del tumulto del dia 15 de Enero del año 1624, no pude acabar á tiempo el extracto que de él hice nuevamente por no haver dejado copia del que antes tenia embiado á Vm en una de las cartas que se perdieron: paraque esto no suceda otra vez, lo formé en borrador, con bastante trabajo por la falta de tiempo, pulso trémulo, y miopía; y tener que compendiar lo mas substancia

de cinco difusas relaciones que volví á leer para el efecto: el suceso es el siguiente.- Por Septiembre del año 1621 llegó á Mexico el Excmo. Señor D. Diego Carrillo, Mendoza y Pimentel, Caballero del Orden de Santiago, Conde de Priego, Marques de Gelves, del Consejo de S. M. en el de Guerra, Gobernador que fue del Reino de Aragon, Virey, Gobernador y Capitan Gral de esta N.E. ; y casi desde su ingreso empezaron las disensiones entre él y el Ilmo. Señor Arzobispo D. Juan Perez de la Serna. Era hombre raro, sobervio, rígido, é inflexible; y como le apoyaban sus ideas los Consultores contemplativos que tenia, estos lo ayudaron á precipitarse. El primero fue un Fraile que eligió por Confesor, Franciscano descalzo de la Provincia de S. Diego nombrado F. Bartolome de Burquillos: el segundo su Asesor Don D. Luis de Herrera: el tercero D. Juan de Alvarado Bracamonte, Fiscal de Panamá, que se hallaba en Mexico: y el quarto el Escribano Cristobal de Osorio. A estos se le agregaron su grande amigo el P. F. Juan Gomez Vicario general de la Merced (quien estaba continuando en este empleo, no obstante de que havia dos años que tenia el Virey Cedula para quitarselo) y otros Prelados de algunas Religiones, que le estaban igualmente agradecidos, por haver suspendido el cumplimiento de las Cedula, sobre quitar las Doctrinas á los Frailes. Con estos Consejeros lo quería mandar todo por si solo, limitando, y aun quitando enteramente sus facultades á la Real Audiencia, privándola del conocimiento de las causas que por Derecho Civil, y Canonico le pertenecían, como se verá en los hechos siguientes: con advertencia de que es este compendio solo asiento aquellos hechos publicos que no se atrevieron á contradecir los Apologistas del Virey en dos relaciones que hé visto con sus nombres, y otra anónima: esta, segun su contesto, parece haverse impreso en España; y la primera (cuyo Autor es el Maestrescuela de Oaxaca Don D. Antonio Brambila y Arriaga, que parece, ha ver sido su familiar) se imprimió en Mexico. La otra es un MS. que tengo original de un Bernardino de Urrutia, tambien su familiar, hombre de humor, y de pocas letras. Todos pretenden justificarlo, diciendo, que era desinteresado, y recto Juez, que no permitía iniquidades; pero lo contrario consta en las otras dos relaciones, donde se manifiestan á un tiempo su interes é iniqui-

dad, vendiendo los empleos, dándoselos á los que daban mas, y quedandose con lo que havia recibido de otros; y si lo cobraban, los mandaba poner presos. No daba cumplimiento á las Cédulas reales quando tenia algun particular interes, ó se oponían á su pasión y capricho: asi lo experimentaron dos Regidores de ochos que desterró, que tuvo suprimidas dos años las cédulas en que se mandaban restituir, como la del Vicario gral, en que se mandaba deponer del empleo: otros varios pasages que acreditan su iniquidad constan de dichas dos Relaciones, que se imprimieron en Mexico inmediatamente despues del tumulto, quando aun estaba escondido en S. Francisco, sinque se contradixeran por sus aduladores. Una de ellas es la representación que hizo al Real y Supremo Consejo de las Indias el Lic. Cristoval Ruiz de Cabrera, Presbitero Predicador gral del Reino, originario de la Villa de Atlixco, y Cura Ministro de Indios del Idioma mexicano, que se imprimió al mes de la sublevación, segun parece por la licencia del mismo Señor Arzobispo, dada en 15 de Febrero, con aprobacion del Doctor D. Prudencio de Armentia. Este Licenciado, en la advertencia, y protesta que hace al principio, dice: «La creencia y cortesía es debida al que escribe verdad; y escribirla obligacion forzosa del que toma la pluma para historiar casos dificiles.... Por las obligaciones de mi estado me acortaré en encarecimientos, si bien que los mayores en mis ojos, son pequeños para lo que vieron». La otra relacion, tambien impresa, es anónima; pero concuerdan sus circunstancias con las de la antecedente.- El año 1622 ocurrieron á la Real Audiencia pro via de fuerza los Padres de tres Religiosos de Nuestra Señora de la Merced, á quienes tenian presos sus Prelados ; pero habiendo tenido antes noticia el Virey, por su amigo el Vicario general, de que iban á hacer dicho ocurso, mandó al Escribano de Camara Diego de Rivera, que no recibiera petición alguna sobre el asunto. Viendo los Padres de los Frailes que no quería el Escribano recibir las que llevaban, se quedaron á la Audiencia; y preguntandole la causa, dixo la orden que tenia del Virey: entonces uno de los Oidores Lic. Pedro de Vergara Gaviria las tomó, y puso por su mano los decretos. Sabido esto por el Virey, privó de oficio al Exmo, y le mandó no volviera á entrar en Palacio; y el Lic. Gaviria, que guardara

carcelería en su casa, donde se mantuvo preso 18 meses, hasta el día del tumulto. Como el ánimo del Virrey era separar de la Audiencia á los Oidores que sabían mejor su obligación, y procederían en justicia, logró también su intento con el Doctor Galdos de Valencia, bajo el pretexto de que lo había nombrado el Rey Visitador de la Provincia de Charcos, sin embargo de que solo se tenía la noticia, sin que le hubieran llegado los Despachos.-

Por este tiempo se estaba tratando ante el Virrey una causa de capítulos puestos por un mulato que era barrendero de la Alhondiga, nombrado Soto, contra D. Melchor Perez de Varaz, Caballero del Orden de Santiago, y Alcalde mayor que era de las jurisdicciones de Metepec, é Ixtlahuacan, en el Valle de Toluca, sobre tratos y grangerías; al qual hizo traer preso á esta Ciudad: y sin embargo de hallarse enfermo, lo condujeron en una silla á las Casas de Cabilo, donde se mantuvo con Guardas, hasta que por interposición de varias personas de dignidad y respeto, después de muchos días, le amplió la carcelería al recinto de la Ciudad. Estando siguiéndose el punto ante solo el Virrey, opuso esto Varaz por excepción diciendo de nulidad de lo actuado, por haberse procedido sin intervención de la Audiencia, ó con dictamen de un Asesor letrado; y por no haberse hecho al actor que diera la fianza de calumnia que previeron las leyes. Para subsanar el Virrey este defecto, nombró por Juez Comisionado al Lic. Alonso Vazquez de Cisneros, oidor de esta Real Audiencia quien iba procediendo en la causa con la justificación correspondiente; pero como sus determinaciones no eran conformes á las ideas del Virrey, le quitó la Comision, y se la dio al Fiscal de Panamá Lic. Bracamonte. Los atentados de este hicieron á Varaz que lo recusára; y el Virrey mandó se acompañase con el Corregidor D. Francisco Enriquez de Avila. Ambos procedían en la causa á contemplación del Virrey; y noticioso Varaz de que lo querían reducir á la prisión, se refugió en el Convento de Santo Domingo. Estando allí pretextaron los Jueces que quería irse fugitivo para España, y le pusieron, á su costa, seis Guardas á la puerta de la Celda, taparon sus ventanas, le embargaron todos sus papeles, le registraron bolsas y escritorios, y aun la comida que le metían, y le prohibieron toda comunicacion. Viéndose en tan estrecha prisión, como si fuera el mayor faci-

neroso, y ultrajada la inmunidad de la Iglesia buscó arbitrio para que entrara un Notario, ante quien otorgó Poder á un Sacerdote (porque ni Escribanos, ni Abogados, ni Procuradores seculares querían encargarse de us defensa, por temor del Virey) y le dio una Peticion para el Arzobispo. Corrieron en esto varios tramites judiciales: los Jueces Reales decian, que no gozaba la inmunidad, por haver quebrantado la prisión en que se hallaba; y el Eclesiastico los conminaba con censuras, paraque le quitasen las Guardas. Ultimamente, premisos los requerimientos jurídicos, á repetidas instancias de la parte, fueron anatematizados con todas las ceremonias de la Iglesia.

Ocurrieron á la Audiencia por via de Fuerza, impetrando la Real Provision Ordinaria; y en virtud de ella se absolvieron ad reincidentia, por el termino de 20 dias, que luego se amplio á otros 15; y se mandó, que el Notario fuera á hacer relación. Pendiente este recurso, y sin esperar que la Audiencia dixera, si hacia, ó no fuerza el Exco (la que nunca se determinó, por haver mandado el Virey que se suspendiera la vista de este articulo) se presentaron los excomulgados, interponiendo el recurso de apelación para el Delegado de Su Santidad de la Ciudad de la Puebla; y sin ver los autos (porque asi lo ordenó el Virey) el Provisor de aquel Obispado Doctor Gaspar Moreno libró al instante Despacho, con penas pecunarias, para que los absolviere el Arzobispo: respondió este, que no tenia jurisdicción legitima el Delegado, en esta causa, por estar pendiente el recurso de fuerza en la Real Audiencia, donde tambien su Ilma se presentaba en el mis grado, implorando el real auxilio. Embio el Virey segundo correo al Juez Delegado paraque reagravase las penas al Arzobispo; y despachó prontamente Compulsoria, Inhibitoria, Citatoria, y Absolucion para los excomulgados, dando comisión á los Frailes de Santo Domingo paraque estos los absolviessen. Volvio a protestar el Metropolitano el Real auxilio de la fuerza; y los Dominicos, acompañados de un Alcalde Ordinario, que cambió el Virey, absolvieron á los excomulgados, y quitaron los papeles de censuras que estaban puestos en la Catedral.-

El Arzobispo, para cortar tantos escandalos, hizo juntar a su Cabildo, y se resolvió, que pasara el Dean, acompañado de las Dignidades, y otros Canonigos á ver al Virey, y le suplicasen, hiciese quitar las Guardas de Santo Domingo, paraque cesase el alboroto de la Republica; porque al Arzobispo le era indispensable defender a su Iglesia. Haviendoselo asi representado el Cabildo, el Virey lo despidió descortesmente con palabras denigrativas al Arzobispo, indignas de la autoridad de un Virey. No habiendo tenido efecto esta suplica, instó el Arzobispo á que se viesse y determinase el punto de la fuerza; y paraque el Notario pudiera hacer la relacion que le correspondía lo embia al Escribano Osorio, paraque le pidiera el auto de la Audiencia, en virtud del qual la havia de hacer, y el primer Despacho librado para la absolucíon por 20 dias: y por no haverlo querido entregar Osorio, ni su oficial mayor, los declaró por excomulgados, haviendo embiado antes al B. Joseph de los Reyes Presbitero, en compañía de otros dos Sacerdotes por testigos á notificar el auto á dicho Oficial mayor. Este entró á decirlo al Virey, y salió con orden suya paraque qualquier Alguacil detuviera á aquellos Sacerdotes: llamó á Francisco de Leon, y por no haver querido este obedecer, le despojó el Virey de la Vara, y lo mandó poner preso; pero él tuvo oportunidad de irse á la Iglesia. Ala noche embio recado al Arzobispo para que le mandase á su Clerigo para practicar con él cierta diligencia; pero por ser ya tarde, le respondí cortesmente que al dia siguiente iría: fue con efecto, acompañado del Lic. Ocaña su Secretario, á quien trató el Virey con mucha descortesía; y deteniendo al Clerigo en su antecámara todo el dia, formó su Junta del Asesor, Fiscal de Panamá, P Burquillos, y el Escribano de Camara del Crimen Sancho de Baraona, El Virey comenzó á hacerle varias preguntas, y el Clerigo á satisfacerlas, asentando el Escribano sus respuestas, y dandoselas a firmar se resistió á ello, excusandose con el motivo de que lo que havia dicho fue extrajudicialmente por el decoro y respecto que se debia á su Exc. y no como una declaración jurídica, que ni podia jurar, ni firmar sin licencia de su Prelado. En vista de su resistencia mandó el Virey que lo lleváran á San Juan de Ulúa: lo que executaron, sacandolo cerca de la media noche, en sotana y manteo, como havia estado todo el dia.- Sabido este

hecho por el Arzobispo escribió un papel muy atento al Virey, suplicándole pusiese en libertad á su Clerigo, y al Notario Luis Nuñez, haciendole presente las censuras de la Bula de la Cena, en que havia incurrido, y que en fuerza de su obligacion, le era indispensable declararlo. Ni á este, ni á otros dos papeles igualmente atentos que el embio respondió S.E. antes irritado de ellos le libró tres Provisiones á nombre del Rey, con solo su firma, sin dependencia de la Audiencia y por consiguiente sin los requisitos que previenen las Leyes. De estos atentados cometía á cada paso, mandando por si solo lo que era privativo de toda la Real Audiencia. En la tercera Provision se le apercibia con las temporalidades y extrañamiento del Reyno. El Arzobispo havia apelado para la Audiencia llevando á su nombre una petición el Cura de la Catedral Lic. Martinez de Recalde; la qual no quisieron admitir los Oidores, por tener orden del Virey para no recibir petición en este asunto. Viendose el Arzobispo en cama gravemente enfermo, dixo á la tercera notificacion, que obedecería; y dexó de tratar de este negocio por algunos dias. Antes de la notificación mandó el Virey publicar un bando, bajo de graves penas, para que ningun Clerigo, ni Seculares se juntaran en corrillos, ni pasasen dos o tres juntos por las casas Arzobispales, é hizo provenir en el patio de Palacio caballos, verdugos, y clarines para executar las penas. Pocos dias antes havia hecho juntar en la Sala de Audiencia á los Oidores, y Alcaldes de Corte, para consultarles, si podia el Arzobispo excomulgarlo? Pero como todos le temían, no se atrevieron á darle su dictamen, y se excusaron diciendo, que el punto era delicado, y que como havian sido llamados repentinamente sin saber á que, no iban prevenidos. Despidiolos, tratandolos muy mal, y formó otra Junta de varios Religiosos, y Doctores, concurriendo en ella el Asesor, el Fiscal de Panamá y el P. Burquillos. Introduxo el Virey su razonamiento suponiendo en el Arzobispo un odio dimanado de haverle sido contrario en el negocio de quitar á los Frailes las Doctrinas: con lo qual, recordándoles este resentimiento los inclinó á favor de sus ideas. Los Religiosos Franciscanos, los Dominicos, los Agustinos, y el Vicario gral de la Merced fueron de dictamen, que los Vireyes eran Legados de Su Santidad en este Reyno; añadiendo el P. Burquillos, que eran inmediatos Adminis-

tradores de todo lo espiritual, y cabeza de esta Republica; á quienes estaban sugetos los Obispos, como miembros de ella, aunque cabezas de sus subditos: y que por el mismo caso que son Delegados por Su Santidad los Reyes de Castilla para que tengan cuidado del bien espiritual de los Naturalez, coarta en quanto á esto la autoridad de los Obispos, y los hace inferiores á los Reyes, y Vireyes: con otras razones disparatadas. Aunque los demas no siguieron enteramente este parecer dixeron al Virey, que no havia incurrido en la excomunion de la Bula de la Cena, como el Arzobispo se lo havia escrito; y que antes este pecó gravemente en haverse lo escrito así; por lo que debia darle publica satisfaccion. No lo sintieron de esa manera otros de los Doctores que concurrieron en la Junta, aunque como estaban tan oprimidos (segun dixeron despues) por el temor del Virey, subscribieron lo que les pusieron á firmar; y añadieron que mas huvieran firmado, como no fuera inmediatamente opuesto á la Fe. El Catedratico de Codigo Doctor Cristobal del Hierro dió una respuesta concebida con tal arte que venia á ser contra el Virey; pero se la asentaron de otra manera: y asi la hubo de firmar. Preguntando el P. Juan de Ledesma, Jesuita, Catedratico de Prima Teologia, respondió, que no traía tan bien visto el caso; pero que hablaría aunque con escrupulo. El Virey conociendo que no havia de salir á su gusto su dictamen, no quiso que hablára; ni tampoco el Carmelita, de quien temió lo mismo.

Con la pluralidad de votos de sus amigos, y apasionados se creyó el Virey unico Soberano de las Indias asi para lo temporal, como para lo espiritual, de cuyo poder despótico blasonaba, diciendo, que no havia en el Reyno mas Cabeza que él: que él era el Rey, y el Papa, con otras expresiones escandalosas. Con este motivo, y el odio que tenia á el Arzobispo (viendo que este havia cesado de tratar sobre el punto de inmunidad) andaba buscando nuevos pretextos, para desterrarlo del Reyno, y halló uno el mas escandaloso e inaudito que jamas se pudiera pensar entre Cristianos, y fue este. Se hacia la Fiesta de Patronato de la Purisima Concepcion en la Catedral el mismo dia 8 de Diciembre en que se celebra este misterio de Nuestra Señora; por lo que no podia haber sermon en otra Iglesia: luego que llegó al

Reyno el Virey lo interesaron los Religiosos Franciscanos para que el Arzobispo les permitiese que lo hubiera en la suya; y el -virey mismo le pidió esta Gracia por solos dos años, que ya havian pasado, y para aquel de 1623 no havian pedido nueva licencia. Supusieron los Frailes que el Arzobispo habria proveído auto, mandando que no se predicára en San Francisco; y el Virey, ó por si, ó á instancia de ellos, mandó por un Decreto, que el Arzobispo revocase el supuesto auto; y el dia 7 á las 9 de la noche se lo fue á notificar el Escribano Luis Tobar y Godinez. El Arzobispo respondió, que no tenia que revocar, respecto á que en el asunto no havia determinado cosa alguna, ni de palabra, ni por escrito: que solo hacia presente á S.E. la palabra que le havia dado á si á él., como á su Cabildo, de que el permiso seria para solas aquellas dos veces, y que no lo pediría mas. Proveyó el Virey segundo Decreto, con pena de quatro mil ducados, y de las temporalidades, que fue á notificar el dicho Escribano el mismo dia 8 por la mañana, quando el Arzobispo estaba en su Oratorio revistiendose para decir Misa. A esta notificación dixo, que solo le diera traslado para responder en forma. Y habiendo dicho Misa, se fue á la Catedral á la hora acostumbrada, donde a tiempo de comenzar el Sermon que predicó el P. Definidor F. Nicolas de San Geronimo, Religioso Carmelita, llegó á la puerta del Coro, y lugar donde se sienta el Arzobispo, el propio Escribano Tobar, acompañado de martín Ruiz de Zavala, Alguacil mayor, á notificarle el tercer Auto del Virey. Respondió el Arzobispo, que aquel no era lugar para eso: que casa tenia donde podía hacerle la notificación; á que replicaron, que el Virey mandaba que alli se le hiciera. Entonces el Arzobispo le dixo, que Dios mandaba que la Casa de Oracion no se hiciese de negociacion: que respetaran el Templo Santo, el dia tan grande que era, y al Santísimo Sacramento que estaba presente. Se suspendieron por algun tiempo; pero despues volvieron á instar, temerosos del rigor del Virey, y puesto de rodillas el Escribano Tobar ante el Arzobispo, le besó la mano, y le pidió licencia para hacerle la notificación; á que volvió á resistirse, diciendo, que aunque entendiera perder la la vida, no havia de consentir semejante desacato. Así estuvieron altercando, el Predicador suspenso, y el Pueblo escandalizado. Acabada la función se fue el Arzobispo acompañado

del Cabilo, para su casa; y en el camino le salieron el Escribano y Alguacil mayor para notificarle el Despacho, á que (por evitar mayores escandalos) dixo que lo obedecía.

En este estado se pasaron algunos dias sin tratarse de la inmunidad, hasta que instado por repetidos ocurso de D. Melchor Vareaez sobre que se agitase en la Real Audiencia el punto de fuerza que estaba pendiente, le promovió su Notario. Conociendo la Audiencia las justas interpelaciones del Arzobispo, para poder proceder libremente por haverle mandado el Virey que no recibiese peticiones suyas, le embió recado con el Escribano Osorio, haciendole presentes las instancias de su Ilma, y de las partes agraviadas; y que sus Ministros, en cumplimiento de su obligacion, en virtud de las leyes, y de una novísima Real Cedula, no podían menos que proceder á veer y determinar el punto. A este recado respondió, que lo fuesen á ver despues de Audiencia: y habiendo ido, les ponderó las graves circunstancias y motivos que tenia para proceder pos si solo en este negocio, sin dependencia de la Audiencia por tocar inmediatamente su conocimiento al Rey, á quien él debia dar cuentas. Sabido esto por el Arzobispo, presentó á solo el Virey la misma petición que havia embiado á la Audiencia; pero nunca se le proveyo: y viendo que se acercaba ya la Pascua sin que se diera paso á cosa alguna, doliendose de que en ese tiempo permaneciesen en tan infeliz estado los excomulgado; les escribió un papel muy atento y christiano, suplicándole que en honra de aquel tan alto misterio de la venida del Hijo de Dios al mundo á traer la paz, le concediere, por via de aquilando, que el dia siguiente (23 de diciembre de 1623), pues no quedaba ya otro útil, se viese y determinase el punto de la Fuerza, mandandose así á la Real Audiencia: con otros christianos y politicas expresiones que contenía el papel; y el que se halla á la letra en unas de las relaciones impresas. Llevolo su Secretario, y mandándole el Virey que lo leyera la respuesta que dio con mucha arrogancia, fue: Decid al Arzobispo, que él haga su oficio: que yo mandaré a mis Tribunales, que hagan el suyo.- En el mismo tiempo de la Pascua, estando aun pendiente el recurso de fuerza intentado por el Fiscal de Panamá, por el Corregidor, y Escribano Osorio, ocurrieron estos ante el Delegado de la Pue-

bla, para que embiara un Juez que los absolviera, los quitase de la Tablilla, y exigiese del Arzobispo las penas pecunarias que se le havian impuesto, y le notificase que cesára en el conocimiento de estas causas, apercibiendolo con las temporalidades, y extrañamiento de los Reynos de España. Estos autos fueron desde aqui formados por el Asesor Doctor Herrera, á contemplación del Virey, quien le embio carruage, para que prontamente viniera, y le dispuso hospedaje en casa de un Abogado de su satisfaccion, uno de sus aduladores, para que este lo instruyese. Vino con la mayor brevedad un Clerigo Ordinario, Sacristan de un Convento de Monjas de aquella Ciudad, por no haver admitido esta tan odiosa comisión otra persona constituida en Dignidad, como correspondía á la del Arzobispo. Y aunque muchas personas de respeto y caracter le hablaron paraque procediera en el asunto con la moderación, prudencia y decoro que se debia al Metropolitano, el Clerigo, revestido de una fantástica autoridad, apoyado por el Virey, y sus Ministros, empezó á cometer los mayores atentados contra el Arzobispo. Viendose este tan afligido y molestado con los excesos y tropelías del Clerigo, no halló otro arbitrio que el de mandar tocar á entredicho, como se estuvo tocando en todas las Iglesias de la Ciudad desde las 8 de la noche del dia 3 de enero del año 1624, hasta el 15 del mismo mes, en que fue el rompimiento ó tumulto. Y viendo que ni este medio ni los ocurso que hacia á la Audiencia pos sus Apoderados, paraque se determinaran los articulos de las Fuerzas pendientes, eran bastantes á contener los absurdos que contra su persona y bienes estaba executando el Clerigo subdelegado, y que aquel dia jueves 11 iba á su casa á embargarlo; se salió de ella ocultamente á las 8 de la mañana, en una silla, á cortina cerrada, y se fue para Palacio, y Sala de Audiencia pidiendo á los Oidores, le hiciesen justicia, y le aproveyesen aquella petición que llevaba él mismo, implorando el Real Auxilio, por no haversela querido recibir á su Cura, quien le havia llevado á su nombre. Embiaron los Oidores á decir al Virey lo que pasaba; y este los mandó llamar para la Sala de Acuerdo, quedando solo el Arzobispo en la de la Audiencia á puerta cerrada, por escusar el concurso dela q.te.-

Pasado algun tiempo fue el Escribano Osorio á notificarle un Auto, enque se mandaba (con pena de 4D ducados, temporalidades, y destierro) se volviese á su casa, desde donde podia pedir lo que le conviniera á su justicia. Á que respondió, que no podia volver á su casa á ser testigo de los agravios que esta el Clerigo executando: que desde ella havia hecho repetidos ocurso, y no se le havia querido oír; por lo que allí se havia de estar de dia y de noche, hasta que se le oyese en Justicia. Fue Osorio con esta respuesta, y volvió con segundo Auto; á que el Arzobispo respondió lo mismo: y como á las doce y media volvió ya con el Auto de destierro, acompañado del Alcalde de Corte Lic. Lorenzo Ferromes, á quien nombró el Virey para su execusion, y del Alguacil mayor Martin Ruiz de Zabala. Notificalo el Exmo. Osorio que inmediatamente saliera para San Juan de Ulúa; y después de varias altercaciones de una y otra parte, mandó el Alcalde Terrones al Alguacil mayor, que lo prendiese: este dio la orden para ello á un Teniente suyo nombrado Peréa, el qual respondió, que aunque supiera que de allí lo llevaban derecho á la horca, no haria tal: entonces el mismo Alguacil mayor lo tomó de un brazo, bajándolo así las escaleras hasta introducirlo en un coche de camino, que estaba ya prevenido para el efecto en el patio de Palacio; entrando tambien en él con el Alguacil mayor el Lic. Terrones. Asi caminaron á esa hora, sin permitir al Arzobispo que llegára á su casa á pedir una ropa de camino, y alguna cosa de comer, pues aun estaba en ayunas. Llegaron al Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe (cuyo Templo, pocos años antes havia acabado, y dedicado el mismo Señor Arzobispo); y aunque por el camino iba persuadiendo á la gente á que se retirase, y no le siguiese; no lo pudo conseguir: y llena la plaza, é Iglesia del Santuario (donde, pidió, le dexasen entrar á hacer oracion, y donde el Sacristan le dio un mal vizcocho, y un poco de vino del que havia quedado de las misas) se amotinaba la gente, diciendo palabras injuriosas contra los que lo llevaban: y á no haver prevenido Su Ilma lo que iba á suceder al Escribano Osorio, acercandolo á su persona, huviera quedado allí muerto; porque con su mismo ferreruelo, que ya le havian hecho pedazos, lo estaban ahogando. Salieron de allí, y fueron á pasar la noche á un pequeño Pueblo inmediato, nombrado

Santa Isabel; y la gente en su seguimiento, ofreciendo unos 100, otros 50, otros 20 pesos segun eran sus facultades, que le daban atados en sus mismos pañuelos; y el Arzobispo, sin recibirlos les daba por ello las gracias. Lo mas lastimoso era veer á los Indios é Indias, que con lagrimas y lamentos le ofrecía ya el real, y ya los dos reales, diciendole, que si queria, ellos lo defenderían, para que no lo llevasen preso; pero él, con promesa de que iba á hablar al Rey á favor de ellos, los fue conteniendo y sosegando.- Pasó tan mala aquella noche, por falta de prevención de cama y cena, despues de los trabajos y ayuna del dia, que el siguiente viernes 12 estuvo muy malo de vómitos y fiebre en el Pueblo de San Cristobal : dio de ello aviso el Alcade al Virey, y este le respondió, que donde él iba, no hacia falta, que cuidase del Arzobispo. Ese mismo dia viernes por la noche recibió el Alcalde una carta del Lic. Juan de Ibarra, Oidor, enque le dice, se fuera despácio en la Jornada, y que procurara no alejar mucho al Arzobispo; porque la Real Audiencia trataba de remediar lo hecho. Y fue, que ese mismo dia 12 los Oidores Lic. Juan Paez de Vallecillo, Doctor D.Diego de Abendaño, y el dicho Lic. Ibarra, conociendo la tropelía que se havia cometido el dia antes (pues aunque ellos firmaron los Autos para el extrañamiento, fueron compulsos del Virey; porque sus votos no se conformaron, salieron todos tras discordes, cuya discordia era necesario que primero se decidiera) proveyeron otro Auto, diciendo, que respecto á que la Junta fue extraordinaria, y á no haverse hallado en ella todos los Oidores, y el Fiscal de S.M. como se previene por las Reales Cédulas en semejantes casos, á mas de que los votos no havian estado conformes; se hiciese saber á las personas que llevaba al Arzobispo, lo volviesen á su casa hasta que se determinara la discordia. Y porque temieron justamente que si llegaba este Auto á manos del Virey, lo havia de hacer pedazos; mandaron, se hiciesen tres ó quatro del mismo tenor. Uno dieron al Notario Geronimo de Aguilar, paraque lo embiase al Arzobispo, y otro al Relator Doctor Pedro Cano, paraque lo pronunciase y publicase; siendo testigos el otro Relator Benito de Mena, y Cosme de Medina, que hacia Oficio de Secretario, por estar privado de él el propietario Diego de Rivera. Sabido esto por el Exmo Osorio, fue luego á dar aviso á S. Exc. quien mando llamar á los

Oidores, y los fue poniendo presos en tres distintos aposentos de sus criados, con Guardas, y orden de que nadie los viese, ni sus criados, ni se les metiese cosa alguna, ni les permitiesen recado de escribir. Embio á la Carcel, y pusieron en un calabozo á los dos Relatores, y á Cosme de Medina; y aun corrí la voz de que iban á sacarlos por las calles á la vergüenza, por haverse prevenido tres caballos, el verdugo, y un trompeta.- Entretanto los Correos iban y venían á toda prisa, para que sacaran prontamente al Arzobispo de su Jurisdiccion , temiendo no decretara la Cesacion á Divinis: y para que no se publicase, mandó notificar al Cabildo, al Provisor, y á los Curas, bajo las penas de temporalidades, y extrañamiento no lo obedeciesen. Este fue otro acto ireligioso y atentado que se cometió por el Escribano Tobar, y el Alcalde Ordinario D. Pedro de Mendilla; quienes, dentro de la Iglesia, y aun en las gradas del Altar mayor, donde estaba el Provisor, en voz alta, notificaron á este, y á los demas

Canonigos el Decreto del Virey. Estos dixeron que lo obedecían; pero los Curas respondieron, que ellos no tenian facultad para impedir ó suspender las determinaciones de su Prelado. Despachó el Virey otro Mandato á San Cristobal, con las mismas penas, paraque ó se volviesen, ó fueran dos jornadas adelante quatro Canonigos que havian salido acompañando al Arzobispo, para cuidar de su persona. Este quiso quedarse en S. Cristobal, diciendo, que hasta no ver Provision firmada de los Oidores, y sellada con el Real Sello, no havia de proseguir á caminar; pero por dar gusto al Alcalde, que lo persuadía con ruegos, viéndolo tan afligido, hubo de pasar á San Juan Teotihuacan. Aqui recivio Nuestro Alcalde nueva Orden del Virey, paraque con fuerza y violencia lo llevase, aunque fuera envuelto en un colchón, ó en una estera; cometiendo esta barbara execusion á D. Diego de Armenteros, que con diez Arcabuceros havia ido custodiando al Alcalde El Lic. Ruiz de Cabrera vio esta Orden original; y el Arzobispo la supo, porque un criado suyo halló al mismo Armenteros en la caballería de la posada, llorando, y preguntándole la causa, dixo lo que pasaba.- Luego que comieron en Teotihuacan los Capitulares el Domingo 14, en virtud del Decreto del Virey, salieron para esperar al Arzobispo dos Jornadas adelante; y haviendose

este quedado solo, pidió al P. Guardian de aquel Convento la llave del Sagrario; se fue para la Iglesia, cuyas puertas hizo cerrar, y vestido con Estola y Capa, tomó al Santísimo Sacramento en sus manos, y comenzó á hacerle una devota y tierna oracion. Viendo los Ministros que tardaba, entraron, y hallandolo de aquella manera, y por el razonamiento que les hizo, protestando delante de aquel mismo Señor todo lo que havia sufrido por evitar el escandalo, y mantener la paz y tranquilidad de su Iglesia, cuya inmunidad estaban tantas veces quebrantada, y él debia defender, a costa de los mayores trabajos, y de su vida; se enternecieron, y derramanado muchas lagrimas, se retiraron á la Capilla, y lo dexaron por algun tiempo. Y porque temieron que subiendo el Virey esta tardanza los havia de afligir con prisiones, destierros, ú otros castigos; así el Doctor Terrones, como D. Diego Armenteros embiaron orden a sus casas paraque asegurasen todo lo que tenian en ellas. El Arzobispo pasó la noche con mucha incomodidad, acostado sobre la tabla de un altar donde se havia puesto el Nacimiento, sin mas abrigo que la Capa Pontifical: de cuya resulta, y por la falta de alimento, y viento que entraba por la ventana, sin el resguardo de vidrieras, tuvo un grave dolor que le duró toda la noche, y el dia siguiente.

Al tiempo que los Guardas dormian oyó su Caballerizo D. Alonso de la Serna que le llamaba por la puerta de la Sacristia; y haviendose acercado á ella, le dixeron que en la Porteria estaba un Correo embozado que traía un papel muy importante para S. Ilma, el qual metieron por debajo de la puerta; y su contenido era darle noticia de todo lo que se havia executado en Mexico desde su salida; y que por saber de cierto el Autor de él que el Virey havia dado una providencia muy rigoroza, y nombrado personas que fuesen á aquel Pueblo á executarla, le avisaba, paraque viese como hurtaba el cuerpo al peligro, separándose, con algun pretexto, de las Guardas, y viniendose á Mexico por caminos extraviados, hasta llegar á la Porteria del Carmen, ó de los padres Jesuitas, donde estarían prevenidos para abrirle y esconderle. El Arzobispo respondió en pocos renglones, agradeciéndole su aviso y oferta, manifestandole la dificultad que habia para separarse de las Guardas; y que, caso que pudiera hacerlo, no debia exponer á que experi-

mentaran el rigor del Virey las personas de aquellos Padres, por libertar la suya: que lo encomendasen á Dios, en cuyas manos y voluntad estaba enteramente resignado.

Aquella misma noche proveyó dos Autos, haciendo de Secretario el P.F. Juan de Arze del Orden de San Juan de Dios, que se havia quedado acompañándole: el uno, declarando al Virey por excomulgado; y el otro, decretando la Cesacion á Divinis. Ambos se entregaron por debajo de la puerta, al Lic. Cristobal Martinez de Recalde, Cura de la Catedral, quien llegó á Mexico al amanecer del dia lunes 15: los entregó al Provisor Doctor Pedro Garces de Portillo; y este los puso en execucion, fijando al Virey en la tablilla, y mandando se cerrasen todas las Iglesias, y cesasen de tocarse las campanas: lo que asi se hizo en todas partes, menos en la Merced, cuyo Vicario general mandó tener la suya abierta toda la mañana, diciendo en ellas Misas, y sonando sus campanas: y aun uno ó dos dias antes havia dicho al Virey, que no temiese la Cesacion á Divinis, que aunque se pusiera él haria un Xacal en medio de la plaza, y diria Misa a todo el Pueblo. El Arzobispo aquella mañana se revistió para decirla; pero estando presentes los Ministros que havia declarado excomulgados, les mandó que saliesen de la Iglesia; y no queriendo hacerlo, se sentó en una silla, donde pasó toda la mañana revestido, aumentandosele mas el dolor por estar en ayunas, hasta que al medio dia, á ruegos de su Caballerizo, le permitieron entrar un brasero con lumbré, para aplicarle unos paños calientes. Esta misma mañana estaban ya dispuestos los Indios de todos los Pueblos comarcanos á darle libertad, á costa de sus vidas: lo que sabido por el Arzobispo, les embió á decir que de ninguna manera se inquietaran, diciéndoles, que él iba por su voluntad á negocios favorables á ellos mismos. Esta prudencia serenó los ánimos de aquellos que podían ser origen de un rompimiento general, y perdida de todo el Reino; pero Dios lo dispuso de otra manera, descargando el azote de su Justicia contra los que solamente lo merecían, sirviendose de unos instrumentos tan flacos y debiles, como fueron los muchachos.- Cerradas las Iglesias, suspenso el toque de las campanas, y toda la Ciudad en un confuso silencio, como á las 8 de la mañana iban de la plaza unos muchachos con sus

canastas de verduras, quando pasaba para Palacio en su coche el Escribano Cristobal de osorio: luego que lo vieron empezaron á gritarle excomulgado, hereje, y otras palabras injuriosas. Mandó á sus esclavos que lo castigasen; pero los muchachos comenzaron á disparar tantas piedras sobre ellos, y sobre el Exmo, (habia abundancia de estas armas en la plaza, por estarse fabricando la Iglesia Catedral) que lo obligaron á huir á toda prisa, y refugiarse en Palacio: subio á decirlo al Virey, y este mandó que los Soldados de la Guardia, con el Sargento mayor, y un Alcalde salieran á retirarlos. Al principio algo los contuvo el Almirante Bernardino de Cevallos; pero haviendose juntado en ese tiempo una multitud de ellos, acompañados ya de Indios, y de mucha gente plebeya, de la que se hallaba en la plaza comprando, les arrojaron tanta piedra menuda, que los hicieron retirar bien lastimados, viendose en gran peligro el Alcalde Miguel Ruiz. El Virey quería salir con espada y broquel; pero lo detuvo el Almirante Cevallos, diciendole que si instaba mas en ello, lo prendería, pues tenia tan á riesgo su vida, como que él era el blanco á que todos tiraban. Cerraronse las puertas de Palacio, y él se subió á la azotea, donde hizo que el Clarinero tocara á rebato: diligencia que puso la cosa en peor estado; porque los artesanos, y demas operarios que estaban en su trabajo, y todos los que se hallaban en sus casas, y no sabían lo que pasaba en la plaza, salieron de ellas al oír sonar el clarín; y alborotados unos y otros aumentaron el numero de los tumultuarios. Tal era el odio que tenian todos al Virey! La multitud de muchachos, que por instantes iba creciendo, se dividió en varias quadrillas, y cercaron el Palacio por todas partes, tirando piedras á las azoteas, dirigidas al lugar donde sabían que estaban el Virey, y sus dependientes, diciendo en altas voces: (subrayado) Viva la Fee de JesuChristo, la Iglesia, y el Rey Nuestro Señor; y muera el mal gobierno de este Luterano. Iba capitaneando una de aquellas quadrillas un Negrito, con un Crucifixo en las manos; y otra, otro muchacho que llebaba una Imagen de la Purisima Concepcion.- Como á las 9 de la mañana comenzaron á poner fuego en las puertas de palacio, llevando para ello algunos muchachos teas encendidas, y otros, esteras untadas de sebo y manteca de los mismos comistrajos que se ven-

dían en la plaza; á que añadieron los Indios sus huacales, cacaxtles, y otras materias combustibles. Toda la gente pedía al Arzobispo; y que de no traerlo, acabaría con todos los que habia dentro, que eran los Oficiales Reales, Contadores con Gaspar Bello de Acuña, que con una pica hizo grande oposición: los del Tribunal del Consulado, y otros de las demas Oficinas, que armados de picas y alabardas havian hecho tambien bastante resistencia. Estaban con el Virey el Conde de Santiago, y otras personas nobles, que ocurrieron al principio á su defensa. El Marques del Valle D. Pedro Cortes estaba enfermo en cama; y al ruido se vistió, monto en un caballo, y fue para Palacio, procurando sosegar á la gente con promesas de que volvería el Arzobispo: y así consiguió que apagaran el fuego de las puertas. El Lic. Alonso Vazquez de Cisneros, Oidor (que por no haver asistido á la Audiencia el dia que proveyeron sus compañeros el Auto para la restitution del Arzobispo á su casa, se liberó de la prisión) salió de la sala de Audiencia donde estaba solo, y fue á veer al Virey, se le hincó de rodillas, y le suplicó embiase á traer al Arzobispo, paraque la gente se sosegara: lo mismo pidieron los demas Caballeros. Condescendió á ello, mandó echar papeles, y publicar que ya iban por él. Pedia tambien la gente que soltase á los Oidores, y Relatores presos; y asi lo mandó; pero ella no se fiaba de su palabra, y proseguía tirando piedras, volviendo á incendiar las puertas, repitiendo las mismas palabras de Viva la Fee de Jesu-Christo etc. Llegaron á este tiempo los Inquisidores; á cuya presencia y persuasión se aplaco algo la plebe, y consiguieron que se apagase otra vez el fuego. Instaron á el Virey, juntamente con los demas Señores que le acompañaban paraque se escribiesen muchos papeles de un tenor, con su firma, autorizados del Esmo Luis de Tobar Godinez, que se hallaba presente, enque se mandar volver al Arzobispo, y se echasen á la plaza; lo que asi se executó: y era tanta la turbacion, y prisa, que algunos se escribieron en cubiertas de cartas que llevaban varias personas en las bolsas. Comisionó el Virey paraque con el Decreto principal fuera por él á S. Juan Teotihuacan, el Inquisidor mas antiguo Doctor D. Juan Gutierrez Flores, quien salió de Palacio, haciendolo notorio á la gente: con lo cual se sosegó mucha parte de ella, y la otra fue en su

seguimiento. Tanto amaban al Arzobispo. Pero com tambien pedía la libertad de los Oidores, y no los veía; instaba á que se les diese, y embiase á sacar de su casa donde estaba preso, el Lic. Gaviria. Así lo mandó el Virey, dando la orden para ello a D. Juan de Casaus, Caballero del Abito de Santiago, quien fue inmediatamente á ejecutarla; pero quando llegó á la calle donde vivia el dicho LIc. ya la halló llena de muchachos, que estaban forcejando para abrir las puertas de su casa, y sacando de ella; á lo que él se resistía, suplicándoles desde un balcón, se sosegaran, y no pretendieran tal cosa; hasta que llegó D. Juan de Casaus, y le manifestó el Decreto de S. Exc. Entonces salió, y se le presentó, ofreciendosele para servirle, y ponerse en su defensa. Salieron tambien los demas Oidores, que primero se presentaron en la azotea; y no creyendo la gente que estaban libres, huvieron de bajar á la calle, con bastante peligro, porque las piedras no cesaban; y una de ellas le alcanzó en la cabeza al Doctor Abendaño, quitándole la gorra y por algun tiempo el sentido. El otro Insquisidor D. Francisco Bazan de Albornos, que havia quedado con el Virey le aconsejó, que se publicara por la Audiencia perdon general; á que replicó el Virey, que eso no tocaba á la Audiencia sino á el: y advertido por los que estaban alli de que aquel no era tiempo de mirar en esos puntos, se escribió por Luis de Tobar; y el Inquisidor Bazan salio á una ventana, y lo mostró al Pueblo, diciendole, que aquel era el perdon que generalmente les daba Su Exc.; pero todos con grandes voces replicaron, que no querían perdon del Virey, porque no sabia cumplir palabra: que lo querían de la Audiencia.- Los oidores procuraban apaciguar la gente; pero viendose tan apretados de ella, y con el riesgo de perder la vida, por las muchas piedras que llovían, se retiraron á las Casas de Cabildo, donde se juntaron también los Licenciados Arevalo Sedeño, Fiscal del Rey Doctor. Matias Flores, Oidor de Manila, y el Doctor Galdos de Valencia, que la misma gente tumultuaria havia ido á sacar por fuerza de su casa y llevadolo á las de Cabildo. Alli determinaron, á instancias de la propia gente, que el Marques del Valle acompañado del Marques de Villamayor, se adelantasen á ir por el Arzobispo, entretanto se extendía la Real Provision, en que la Audiencia asi lo mandaba, que quedaba esperando el Oidor de Manila D.

Matias Flores, á quien se comisionó. No estuvieron en toda la mañana un instante ociosos los muchachos, cuyo numero á cada paso se aumentaba, dando para todo sus providencias, y haciendo divisiones de toda su tropa para que las executáran, quedandose en la plaza la mayor parte de ellos. Una Compañía fue al Convento de Santo Domingo, rompieron muchas puertas buscando primeramente al P. F. Luis Barroso, para pagarle su trabajo por un Sermon que predicó el dia de Año nuevo contra el Arzobispo, adulando al Virey. Sermon tan escandaloso, que toda la gente se salio, dando unos voces á los Inquisidores, para que castigasen á tan herético Predicador; y otros, por no oir sus despropositos. Los muchachos lo solicitaron con toda diligencia; pero no lo pudieron hallar; ya fuese, porque no estaba dentro del Convento; ó ya, porque se havia escondido bien, temeroso de lo que le podia suceder. Pasaron luego á la celda donde estaba D. Melchor de Vareaez, cuyas Guardas inmediatamente huyeron: lo sacaron por fuerza de ella, y lo pusieron en la calle, instandole á que montase en un caballo que le tenian prevenido para que se fuera; y haviendose resistido á ello, con suplicas y ruegos, lo llevaron á pie, y lo metieron en la Catedral. Otra Compañía se fue á la Carcel de Corte, abrió las puertas de los entresuelos donde estaban las mugeres, y las echó fuera. Otra se fue, como queda dicho, para la casa del Lic. Gaviria, á ponerlo en libertad.- La Real Audiencia, el Corregidor y Regidores, y muchos Caballeros que se havian juntado trabajaban en sosegar la gente, y poner en salvo al Virey; y para ello salieron los Oidores de las Casas de Cabildo, dirigiendose á Palacio; pero los contuvieron muchos de los amotinados, con las espadas tendías diciéndoles, que si iban á juntarse con el Virey, los matarían á todos: que á ellos solos obedecerían, como que en la Real Audiencia estaba representada la persona del Rey. Entonces se volvieron para las Casas de Cabildo: mandaron publicar bando de perdon general; y dieron otras providencias, con las cuales se sosegó el motín, de modo que al medio dia estaba ya casi del todo quieta la Ciudad; y muchos de los tumultuarios se havian ido á sus casas á comer, y otros en seguimiento de los Marqueses que iban por el Arzobispo. El Virey, cuya mala inclinación y mucha soberbia no lo dexaba sosegar, procuró vengar el atrevi-

miento de la plebe, y hacerse mas temible, valiendose de un arbitrio que lo acabó de pender, y pudo costarle la vida. Viendo que ya la plaza se havia despejado, y que se podia entrar y salir en Palacio sin el riesgo que en la mañana, embio disimuladamente á traer algunos quintales de pólvora que estaban mas de media legua distantes de la Ciudad(que como nunca creyó que llegase este rompimiento no obstante que se lo anuncio unas Siervas de Dios, Religiosa de Sta. Teresa la antigua, por medio de un papel que le llevó su Capellan el V. P. Francisco Sosa, á quien trató muy mal, y á la Monja de Bruja; havia falta de ella en Palacio) y asimismo cantidad de cuerdas y balas, que por mano de un Fraile se metieron ocultamente: hizo que se sacasen los arcabuces que havia en Palacio, y se trajeran otros de fuera: los repartió á sus criados, y demas gente que estaba dentro, y desde las azoteas comenzaron á disparar á la que se hallaba en la plaza, indefensa y mucha inocente, que solo trataba de sus compras, y ventas. Pasaron a 100 las personas que murieron. Con esto, irritados todos de nuevo llevaban los muertos á vista de los Oidores, promoviendo la venganza en la persona de el Virey. Quisieron estos salir para hacerle presente las amenazas, y riesgo que corría su vida; pero se retiraron quantas veces lo pretendieron, porque se lo impedían las espadas que les ponían á los pechos, diciéndoles que tomasen en si el Gobierno, y prendiesen al Virey; y que de lo contrario los matarían. No obstante el riesgo en que estaban, consiguió ir en un caballo, por entre las espadas, el Lic. Juan de Ibarra, á informar al Virey lo que pasaba, y á suplicarle mandase suspender los tiros, que havian irritado mas al Pueblo, que ya havia sosegado la Audiencia, cuyo trabajo de toda la mañana se havia ya perdido en una hora: y haviendole hecho presentes otras cosas que conducían á la quietud popular, se volvió, con el mismo riesgo, a las Casas de Cabildo. Entre tanto se havia vuelto á aumentar la gente, y mas adolorida con el espectáculo de los muertos que yacían en la plaza, ya no con solas piedras y espadas, como antes; sino con arcabuces, y otras armas de fuego que tenian dentro de sus casas, por las azoteas y ventanas inmediatas á Palacio dirigían sus tiros contra el Virey y su comitiva, mientras otros escalaban sus balcones, y ponían fuego á sus puertas

gritando todos: (subrayado) Viva la Fee de Jesu Christo etc. y pidiendo su persona.- Continúo la Audiencia en mandarle varios recados, ya con el Lic. Gaviria; y ya con D. Juan de Casaus, y D. Felipe de Sámano, diciendole el aprieto en que estaban; porque la gente pedía que lo prendiesen, y que de no hacerlo, los matarían á todos: que si le parecía á S. Exc. se echaría una voz fingida de que ya estaba preso. A esto respondio, que no le parecía ese medio conveniente. Volvio la Audiencia á embiar nuevos recados con el Tesorero de la Real Haciendo Alonso de Santoyo, con D. Antonio de la Mota, y D. Diego Cano Moteuhzuma Caballeros del Orden de Santiago, y con el Almirante de la Flota D. Diego de Sandoval, haciendole por ultimo presente el repetido clamor de la gente, sobreque tomase en si el Gobierno, amenazandoles con la muerte: que sabían de cierto que para aquella noche estaban convocados quatro, ó cinco mil Indios de la Parcialidad de Santiago Tlatelulco, para que unidos á los demas de todos los barrios de la Ciudad, dieran asalto: que ya havian incendiado la Carcel de Corte, de donde debia pasar el fuego á las Cajas Reales, Contadurias, y Archivos; y que aunque la gente no dejaba salir á los Oidores, ellos y los Oficiales Reales estaban entendiendo en apagarlo, dando para ello las providencias convenientes. La respuesta que á esto dio el Virey fue que se pasáran con él los Oidores. Estos havian estado trabajando en sosegar la gente, desde las dos de la tarde, hasta las quatro, en los balcones de las Casas de Cabildo; y no habiendo podido conseguirlo ni con promesas, ni con bandos que repetidamente mandaban publicar, viendo que por instantes crecia mas el tumulto, y que si llegaba la la noche havia de ser inevitable el estrago, y cierta la perdida de todo el Reyno; determinaron formar una Junta de los Regidores, y muchos Religiosos y Caballeros que alli estaban, paraque diesen su dictamen sobre lo que debian executar. Todos fueron de parecer, que tomase en sí el Gobierno la Audiencia como lo pedia el Publico con instancias, nombrando por Capitan General á uno de sus Oidores: loque asi se hizo inmediatamente, dando este cargo al Lic. Pedro de Vergara Gaviria, y poniendo en las Casas de Cabildo el Estandarte Real. Con este remedio se aplacó algo el furor de la gente.- Mientras esto se trataba por la Audiencia,

la Carcel se abrasaba, y los presos hacian esfuerzos por salir: uno de ellos estaba en una reja entre las llamas, al qual subio á absolver por la parte de la plaza, un Religioso de la Compañia de Jesus. El Virey los mandó echar á todos fuera, prometiendoles el perdon si le ayudaban, y para esto les hizo dar armas; pero como todos lo aborrecian, se volvieron contra él, convocando desde las azoteas á losque estaban en la plaza, y dandoles arbitrios paraque subiesen por unas casas contiguas á los portales de Provincia, como lo executaron. La Audiencia, para divertir la gente, y sosegarla, paraque en ese tiempo pudiera el Virey liberarse, escondiendose, ó saliendo ocultamente de Palacio (el qual ya estaba lleno de los amotinados, que lo buscaban para matarlo) mando publicar bando, enque hacia saber á todos haverse advogado el Gobierno, para que losque quisieran alistarse en servicio de S. M. fueran con el Capitan General Gaviria. Este formó varias Compañias, nombró Capitanes, y mando que toda la gente siguiese el Estandarte Real; con lo que consiguio divertirla, llevandola hasta San Francisco, donde la entretuvo algun tiempo, quedando entretanto la plaza despejada: en cuyo intervalo podia el Virey haver salido disfrazado, sin ser conocido de nadie, como lo hizo despues con gran riesgo de su vida.-

Conocido el engaño por la gente, ya que havia entrado la noche, volvio sobre Palacio, y junta con los presos, se aposeionaron de las viviendas del Virey, repitiendo las mismas voces, que havian mantenido todo el dia, de (subrayado) Viva la Fee de Jesu-Christo etc. Viendose ya el Virey perdido, aconsejado de dos de sus criados, y acompañado de ellos, se disfrazó, quitandose los anteojos (que continuamente traía puestos) y el habito de Santiago, y tomando una capa desconocida, atado un lienzo blanco en el sombrero, salio gritando con ellos, y contra si mismo: (subrayado) Viva la Fee de Jesu-Christo, y el Rey nuestro Señor, y muera el mal gobierno. Asi pudo llegar al Convento de San Francisco, donde los escondieron los Padres, eligiendo él mismo para su habitacion, por estar mas oculto, una pieza baja, que seguia despues del Refectorio, y tenia el destino de Carcel. Alli estuvo encerrado diez. ó doce dias, despues de los quales lo llevaron los Padres á una Celda de arriba, enque se mantuvo hasta el mes de Octubre,

enque llegó á Mexico el Marques de Cerralvo su sucesor.- Como la plebe no lo halló en Palacio, descargó el furor de sus iras en su menaje, llevandose las mas preciosas alhajas y dinero, y rompiendo las que por su gran volumen no les era facil cargar. Escapó no obstante el tesoro y alhajas que tenia en su recamara, porque se dixo que en ella habia hacienda Real; y por este respecto no llegaron á la puerta. El mismo respecto tuvieron para no llegar á las Cajas Reales, antes, viendo que ya ardia una pieza inmediata á ellas, los mismos presos fueron los primeros que ocurrieron á apagarla; porque el principal intento de todos era quitar de en medio al Virey, y á sus aduladores que le aconsejaban apoyando sus ideas. A solo este fin registraron todo el Palacio y en una Noria que habia en la huerta hallaron escondido al Fiscal de Panamá, á quien dieron muchos golpes con los pomos de las espadas; porque de rodillas, y con las manos puestas les suplicaba, no le quitasen la vida, diciendoles que estaba excomulgado, y se iria al Infierno. Compadecidos de esto se contentaron solo con llevarlo preso: lo mismo hicieron con D. Sancho de Baraona, con Gaspar Bello de Acuña, y con el Secretario del Virey Alonso Lopez Romero, quien, temiendo que se apoderase la gente de quarenta mil pesos que tenia, dixo que eran pertenecientes al Real Desagüe. Encontraron con el Padre Burquillos, que andaba bien armado con un fuerte peto, y con todo respecto á su Sacerdocio, lo llevaron al Arzobispo, donde estuvo hasta la noche siguiente, enque con secreto, y guarda de gente, lo pasaron á su Convento de San Diego.- Los muchachos que no havian descansado en todo el dia, fueron á la casa del Doctor Herrera, Asesor del Virey, y rompiendo puertas y ventanas, hicieron tambien pedazos todos sus muebles: y fue de notar que estando hambrientos con la fatiga del dia, y siendo tan inclinados al dulce, habiendo hallado una porcion de cajetas, y ollas de conserva ninguno quiso probarlas, diciendo que no havian de comer dulce de un excomulgado. Pasaron á la posada del Fiscal de Panamá, é hicieron el mismo destrozo. Fueron tambien á la casa de D. Diego Armenteros; pero su Mujer, con el aviso que habia recibido de él, tenia ya extraido todo lo mas precioso de sus bienes; por lo que no fue la pérdida de mucha consideracion. El Abogado, en cuya casa posó el Juez Comisionado de Pue-

bla, padecio la misma tormenta. Las casas de los Secretarios Osorio, y Baraona huvieran tenido igual suerte, á no haverse prevenido con tiempo, de orden de la Real Audiencia, Guardas que los defendiesen.

Con gran trabajo pudieron salir de Palacio, por un agujero que hicieron en la puerta del Parque el Inquisidor Doctor Francisco Bazan, lastimado de una mano, D. Pedro Altamirano, tio del Conde de Santiago, el Secretario, Luis de Tobar Godinez, y algunos otros Caballeros que estaban con el Virey; pero otros recibieron varias heridas: quatro sacó D. Antonio de Cabrera, que lo estaba defendiendo con una pica, acompañado del Alcalde Ordinario D. Pedro de Mendinilla: tres sacó D. Gonzalo de Cervantes; y otras tantas el Factor Martin de Camargo, el qual estuvo en terminos de perder la vida, por ser parecido al Virey, así en el cuerpo y trage, como en traer puestos anteojos. engañada con él la gente (lo que pudo ser causa paraque el Virey pudiera escaparse libremente sin ser conocido) lo persiguió cruelmente hasta que á voces dixo quien era, y lo conocieron; pero quedó con las tres heridas, y ademas sin los dientes de arriba, que le tiraron de una pedrada.

El Arzobispo, que como ya diximos, havia pasado la mañana de aquel dia, revestido para decir Misa, sentado en una silla, fatigado con acervos dolores, tenia ya algun alivio con los paños calientes que le aplicaron; quando, como á la una de la tarde, llegó un criado del Inquisidor Flores, que se adelantó por la posta, con un recado de su parte, refiriendole el estado en que se hallaba la Ciudad, y entregandole la Orden del Virey, paraque se volviese con la mayor brevedad, paraque á su vista se aquietára la gente. El Arzobispo respondió, que el no tenia libertad para volverse: que se entendiera la Orden con el Alcalde Terrones. Este, temiendo la condicion del Virey, no se determinó luego á volver, hasta que una hora despues llegó el Capitan D. Francisco Cortes, embiado por el Marques del Valle, con un papel suyo, enque le decia, que iba con orden de la Real Audiencia, cuyo Despacho llevaba el Oidor de Manila D. Matias Flores. Entonces se resolvió el Alcalde á volver al Arzobispo; y á poco mas de una legua de San Juan Teotihuacan encontraron al Inquisidor, y caminaron juntos, aunque no con la prisa que quisieran por estorbarle la multitud de la gente que havia ido

en su busca luego que supo que iban por él: y fue de admirar que habiendo salido la Orden como á las once de la mañana, caminaron con tanta brevedad hombres y mugeres de todas clases, con la ansia de veer á su Pastor, que á poca distancia del Pueblo lo encontraron, habiendo ido todos los mas á pie; sin parar á descansar, ni á comer, volvieron con él, con el mismo aliento que havian ido, distando de Mexico 8 leguas. Salieron en el camino varias tropas de Indios de diferentes Pueblos, con sus caudillos que llevaban un Crucifixo enlutado; y los mas de ellos, con cordeles en las manos, con destino de quitar por fuerza al Arzobispo, á quien llamaban en su idioma, el Christo vivo: y preguntandoles que para que llevaban aquellos lazos, respondieron que para ahorcar á D. Diego de Armenteros. Con el impedimento de la gente no podian andar como quisieran, y les anocheció en mitad de la calzada de S. Cristoval. Una legua antes se havia juntado con los Marqueses del Valle, y Villamayor, y Oidor de Filipinas, quien entrego al Alcalde Terrones el Despacho de la Audiencia, con lo que se aseguro. Caminaron todos juntos, aunque con lentitud, por el impedimento de la gente, y obscuridad de la noche; y á las 11 llegaron á Nuestra Señora de Guadalupe, donde estaba esperando un gran concurso, principalmente de Indios de ambos sexos, que con luces los conduxeron á Mexico, cuyas calles, ventanas, y azoteas estaban ya iluminadas. Llegaron cerca de la media noche, con general repique de campanas; y habiendo ido primero á las Casas de Cabildo, donde estaba la Real Audiencia esperando, se pasaron despues á las Arzobispales. Como ya se havia divulgado que entraba el Arzobispo, todos ocurrían por veerlo y para consolarlos con su presencia, estuvo saliendo varias veces, en el resto de la noche, á los balcones, que tambien estaban iluminados, dandoles su bendicion. A la mañana siguiente martes 16, como á las 9 de ella fue acompañado de su Cabildo, á la Catedral, donde, habiendo hecho quitar antes el Entredicho, y Cesacion á Divinis, se le cantó (subrayado) el Te Deum), con general regocijo de la gente.

Esta es toda la substancia de los sucesos que hicieron tan memorable el dia 15 de Enero del año 1624. Otro tumulto hubo en Mexico el dia 8 de Junio de 1692, tambien de gran consideracion, siendo Virey el Conde de

Galve, en que incendiaron el Palacio, y se abrasaron muchos autos y papeles del oficio de Camara de que soi Oficial mayor. Supongo que de este tendrá Vm completa noticia, pues nada me dice acerca de él: yo tengo copia de una relacion circunstanciada de D. Carlos de Sigüenza, que escribió á un amigo suyo. Si Vm no tuviere noticia individual del suceso, y quisiere que se la comunique; lo haré con todo gusto, como lo hago con las siguientes que me pide.

Conclusiones

La narrativa está plena de detalles de la época y con expresiones que se antojan muy propias de un antecedente claro, de lo que entonces sucedió y que muestra un preámbulo de futuros conflictos posteriores a la Independencia, cuando se divide la población en fieles seguidores al poder del Gobierno en turno, o se mantienen fieles al poder de la estructura de la jerarquía eclesiástica, impregnada por la fe. El grito de los Cristeros, de «Viva Cristo Rey» en 1927, tiene su antecesor en el «Viva la fe de Jesucristo» un grito colectivo que unió al indígena y a todos los creyentes en contra del virey.

Así es como queremos terminar éste artículo. Dándole a los amables lectores el producto de nuestra investigación y sustentando que a pesar de que durante el Virreinato existieron muy pocos eventos de este tipo, el que hubo fue muy significativo para entender que en el colectivo de México, existen enfrentamientos que no son sólo propios de los tres últimos siglos.

Sin el ánimo de ser conclusiva nuestra observación sobre el abuso del poder como causa del tumulto de 1624. Queremos también sugerir este importante suceso como un claro antecedente a la gesta de independencia de México y a los mecanismos que desembocaron en la revolución y la llamada guerra cristera. Un tema que no trataremos en este breve ensayo. Pero que lo insinuamos con el fin de que se conecte con la línea de investigación que estamos siguiendo entre la relación de la religión y la política en México.

Y que las fuerzas antagónicas siguen aun vivas y latentes.

CAPÍTULO 14. EL LAICISMO Y LA EDUCACIÓN EN LA DIVERSIDAD

Carlos Antonio Villa Guzmán / José Trinidad Padilla López

El principio de laicidad en la educación es un principio de concordia.

Un poder público libre de cualquier sumisión a un credo y capaz, por eso mismo, de unir a los hombres más allá de sus diferencias, tal es el ideal del laicismo. Ideal, porque la unión de los hombres no existe de antemano, sino que deriva de una construcción paciente en la que es esencial el trabajo de la razón.

Entendido con rigor, el laicismo no puede definirse de varias maneras ni dar lugar a adaptaciones que, en realidad, incitarían a su desnaturalización. ¿Cuáles son las causas de los malentendidos, incluso de las polémicas, que pudieron oscurecer la comprensión del ideal laico y del principio de concordia que este ideal permite fundar? Peña-Ruiz (2002, p. 58)

El origen etimológico de la palabra laicidad, nos describe perfectamente el sentido amplio de un concepto que se refiere a la libertad de conciencia de los individuos. El término griego *laos* designa la unidad de una población que se considera como un todo indivisible en tanto que es una comunidad políticamente laica. De acuerdo con este precepto el bien común prevalece sobre cualquier prerrogativa. La unidad o *laos* es un principio de igualdad. Henry Peña-Ruiz nos dice que:

Laica es la comunidad política en la cual todos se reconocen y la opción espiritual sigue siendo asunto privado. Este asunto privado puede tomar dos dimensiones: una estrictamente personal e individual y la otra colectiva, pero en este caso el grupo liberalmente formado no puede hablar en nombre de la comunidad global ni colonizar la esfera pública. Se queda en el nivel de la asociación particular, no de la sociedad común (...) La vida en común no implica que mi prójimo tenga el derecho de fiscalizar mi conciencia y me imponga una religión; más bien demanda que observemos las reglas de coexistencia de nuestras libertades (...) Un pueblo soberano es aquel que se otorga a sí mismo su propia ley... (Peña-Ruiz, 2002, pp. 18-19)

En México, la educación laica concebida como una actividad docente que se desarrolla al margen de la instrucción religiosa dio su primera cátedra en los años que comenzaba el siglo XIX, como consecuencia de la acción de la corriente liberal europea que asimilaron hombres como: Valentín Gómez Farías, José María Luis Mora, Ignacio Ramírez, Melchor Ocampo, Benito Juárez, Justo Sierra, Gabino Barrera, Manuel Baranda, entre otros.

Estos personajes sentaron las bases de la separación entre la escuela y la Iglesia en el naciente Estado mexicano. La libertad de enseñanza consignada en la Constitución de 1857, se orientó hacia el rompimiento del monopolio que el clero ejercía en el ámbito educativo para abrir paso al establecimiento de escuelas particulares laicas, así como al inicio de un sistema educativo público.

Al hablar de educación y laicismo, se nos presenta la oportunidad de valorar uno de los puntos medulares que garantizan nuestras libertades. La laicidad ha representado un gran principio en la historia de México. Sus implicaciones son de gran relevancia y es conveniente discutir las para tener ideas más claras que nos ayuden a comprenderlas y analizarlas objetivamente.

Es saludable que en el medio académico se atienda de manera especial la vigencia del principio de laicidad en la educación nacional, a partir de un nuevo planteamiento que, si bien tome en cuenta los fundamentos jurídicos y filosóficos que le precedieron, observe sus consecuencias e impacto en la vida cotidiana de nuestros días.

Nuestra constitución establece y define la educación como laica, es decir; ajena a cualquier doctrina religiosa. El laicismo en el ámbito escolar representa un conjunto de normas que de alguna manera impiden al Estado privilegiar a determinada religión sobre las demás, o actuar en contra de religión alguna. Además, el Estado contempla la libertad de creencias y por lo tanto garantiza los derechos de todo individuo a tener, o adoptar la creencia religiosa de su preferencia, o bien, a no profesar creencia religiosa alguna sin ser objeto de discriminación, coacción, u hostilidad, por causa de tales creencias.

El laicismo en la educación es producto de un pueblo que ha buscado su desarrollo, asegurando la libertad de conciencia y la convivencia pacífica y democrática entre los ciudadanos. No obstante, las distintas manifestaciones socioculturales que conforman la sociedad mexicana, este pluralismo social y político del país, no siempre tiende a respetar plenamente las garantías individuales y los derechos de toda persona.

La educación laica es una condición fundamental para el libre desarrollo de los individuos, al asegurar la libertad de conciencia de todos. Quienes adoptan una religión y quienes no lo hacen, son ante el Estado y ante la ley, personas iguales.

Además, el laicismo en la educación ha evitado el estallido de conflictos sociales que en otra época dividieron profundamente a los mexicanos. El laicismo escolar ha salvaguardado a las comunidades escolares de los conflictos que, en el nombre de las religiones y creencias, cobran víctimas en distintas latitudes del mundo.

El principio del laicismo asegura la igualdad de todos ante la ley y garantiza el respeto a las minorías al asegurar que las generaciones conllevan el valor de la cultura incluyente.

Si el Estado adoptara en la educación pública las creencias que emanan de algún credo religioso, violaría la libertad de creencias de aquellos que no comulgan con ese credo, y con ello, uno de los derechos humanos del pueblo mexicano, pues al adoptar una religión se negaría la libertad de unos y la igualdad de todos. (Limón, 2000)

En la escuela, de acuerdo con esta idea de laicismo, se enseña que la adhesión a un credo religioso, o mantenerse al margen de ello, es un derecho de las personas y debe ser respetado, sin embargo, la escuela no es un espacio para guiar o impedir las preferencias religiosas de los educandos. Es importante recalcar que la educación laica no es antirreligiosa.

Privilegiar en la escuela pública determinado credo religioso tanto como promover que no se practique, abriría la puerta a conflictos, discriminación y exclusiones que la escuela precisamente debe evitar como ejemplo de su apertura a todos, sin distinción alguna.

La educación en México tiene carácter obligatorio y esta obligatoriedad compromete al Estado a impartirla por medio de programas graduados que excluyan los credos o doctrinas religiosas. Así mismo, la educación pública en México es universal, en cuanto que permite, a quienes acceden, instruirse y formarse democráticamente. La educación pública es factor de la democracia.

La educación laica se apoya en los resultados del progreso de la ciencia, manifiestos en los hechos y fenómenos que los confirman, tiene un carácter científico, en tanto que solamente imparte aquello que es comprobable dentro del método de análisis que sostiene o refuta una teoría.

La educación laica no cuestiona los fundamentos de las religiones y tampoco se basa en ellos.

La escuela y las iglesias tienen fines distintos y responden a necesidades humanas de diferente naturaleza. Aunque ambas instituciones desarrollan una actividad legítima en la sociedad, sus ámbitos y objetivos de trabajo son distintos; las escuelas forman ciudadanos y las iglesias, devotos.

En un contexto cultural donde las creencias y práctica religiosa tienen un lugar relevante, la educación laica se enfrenta a una corriente de ideas que le obliga a considerar de manera especial la dinámica de trabajo frente a los grupos y padres de familia.

Los niños y los jóvenes llegan a la escuela con principios y valores aprendidos en sus respectivos medios sociales. Estos principios y valores, muchas veces de índole religioso, condicionan algunos aspectos de su conducta. A la escuela le corresponde partir de un pleno respeto a las convicciones del educando, considerando que la mayoría de estas convicciones que su familia y el medio

social le han transmitido, coinciden en mayor o menor medida con los principios que la sociedad considera valiosos.

Así mismo, la escuela tiene la obligación de proporcionar a los alumnos las herramientas conceptuales y de juicio analítico, que progresivamente le ayuden a indagar individualmente el conjunto de principios que guían su conducta, según los criterios que libremente construya a través del proceso de maduración y formación, hasta que logre interactuar y hacer valer su libertad de conciencia.

La escuela no es lugar donde se cuestionen o examinen las creencias de los educandos, en cambio es un lugar que ofrece un marco de referencia que manifiesta los valores universales para ser comprendidos y respetados por todos. Es un espacio que hace posible la convivencia entre personas de distinto credo y costumbres. La escuela pública laica ayuda a los jóvenes a valorar sus propias convicciones. Su enseñanza incluye conocimientos y sabiduría que les harán posible edificar su propia cultura y dar mejor respuesta a las interrogantes que les inquieten. Pena-Ruiz comenta:

La escuela laica, al rechazar toda sumisión al entorno y a las exigencias inmediatas de semejante sociedad civil, puede precisamente aparecer como el lugar donde la cultura no busca oprimir a otra; en ella se cultivan los valores de igualdad y de libertad y la búsqueda razonada de lo universal. No se trata de inculcar una visión del mundo, sino de liberar en cada hombre el poder emancipador de una razón capaz de reflexionar sobre las finalidades de la acción y sobre el sentido de los conocimientos. No se trata, como se afirma a menudo, de transformar la escuela en una torre de marfil, sino de permitirle una total autonomía respecto a las presiones múltiples y engañosas apariencias del entorno social, de desarrollar sus fines propios; ciudadanía ilustrada, libertad, lucidez sobre el sentido de las cosas y de la acción y no una mera formación profesional. (2002, p. 85)

La escuela laica transmite valores y principios que contribuyen a que los actos y creencias de los estudiantes, sean acordes con la dignidad y los derechos de las personas. Una cultura nacional y universal amplía los horizontes espirituales y cognoscitivos del alumno, potencializa el saber y le hace más firme para edificar

su propia vida. Así mismo, lo capacita para ser agente de la transformación de su tiempo. En este sentido, el laicismo no impone o monopoliza una visión del mundo, sino que favorece y crea las condiciones para que cada quien construya la propia.

El laicismo alienta principios considerados como valores tradicionales de la cultura de los mexicanos, tales como el respeto, igualdad frente a la ley, tolerancia y libertad de conciencia.

Pablo Latapí Sarre afirma que:

En la historia de la educación aparece como una gran constante la preocupación por que los educandos adquieran principios morales que les ayuden a conformar sus conductas de acuerdo con determinados modelos de moralidad que se consideran deseables. Esta preocupación, sin embargo, ha revestido formas muy diversas en las diferentes épocas y culturas. Hoy en día, ante los procesos de secularización de las sociedades y el creciente pluralismo religioso e ideológico, y ante las tendencias de globalización económica y cultural que parecen reclamar de las siguientes generaciones valores morales compartidos por todos, estamos asistiendo al intento de construir una ética universal, en donde se encuentren constructivamente los diferentes principios religiosos o seculares que anteriormente han estado en conflicto y siguen vigentes en la sociedad. (p. 19)

Esta reflexión expone las razones de la nueva laicidad ante el acoso de los neo fundamentalismos. Una sólida y abierta transmisión de valores en las escuelas, seguramente hará eco en los estudiantes que se preparan para pensar y decidir sobre aquello que conviene a sus propósitos intelectuales y morales. Inculcar, reflexionar, adoctrinar, en principios de respeto a las ideas distintas, es fundamental para la convivencia armoniosa de los educandos.

De acuerdo con estos puntos de vista, el laicismo nuevo no entra en oposición con el discurso de las religiones, sino que cuestiona la voluntad de dominio que les caracteriza.

El nuevo laicismo debe frenar los ímpetus que las corrientes fundamentalistas impulsan en el mundo. Por tanto, es necesario que enseñemos a nuestros

alumnos a pensar y aprender en un nuevo orden, caracterizado por la pluralidad ideológica, la diversidad cultural y la libertad de pensamiento. Conciencias libres, ciudadanos conscientes y respetuosos. Esto debe resultar de un equilibrio social que por igual respete y admita toda expresión y valor humano sin excepción.

El principio laico es garante de una construcción de aprendizaje universal que será el apoyo y la herramienta más eficaz para el alumno: el hombre que hoy se forma para hacerse cargo del futuro.

Fundamentalismos, globalización y derechos humanos

Si educación es transformación de una realidad en el sentido de cierta idea mejor que poseemos y la educación no ha de ser sino social, tendremos que la pedagogía es la ciencia de transformar sociedades. (Ortega y Gasset, 1946, p. 496)

Los fundamentalismos surgen como posturas radicales y extremas dentro de una esfera ideológica, determinado ámbito religioso, o sectario. También conocidos como integristas, estas reacciones de carácter colectivo llegan a penetrar las agrupaciones civiles, los gobiernos, instituciones y otras entidades de índole comunitario. Se fundamentan en creencias y actos de fe para imponer su visión del mundo, hacen presa de las conciencias que enajenan bajo sus costumbres y reglas. Los fundamentalistas imponen y obligan la aceptación de su cosmogonía y creencias. Amparados en la colectividad, como fenómeno humano, empujan, sugieren, filtran, provocan y emprenden acciones que los convierten en defensores, guardianes y vigilantes de la sociedad.

Sus principios dogmáticos son inapelables y no dudan en recurrir a la violencia para hacer valer su visión del mundo. Al asumirse como depositarios de la verdad, utilizan su poder para someter a las mujeres, a los menores, o a otros seres humanos, con tal de legitimarse. Ocultan identidades asesinas para sostener o derrocar un régimen, deificar una raza, para acrecentar prerrogativas de ciertas elites religiosas, o, con la finalidad de conservar privilegios: De Ahí surgen los fanatismos.

Los fundamentalistas jamás llegan a reconocerse como tales. No aceptan su condición delante de otros. Se ocultan en agrupaciones y cofradías que se auto imponen pactos secretos de características totalitarias que monopolizan la verdad en el nombre del bien de todos.

Sus principios simples, incuestionables y dogmáticos, resultan tranquilizadores a algunas personas. Sin embargo, debido a esta condición de extremismos, muchas veces derivan en abusos y violencias que pueden extenderse, provocar, e incluso promover terrorismos, amparados en ideologías religiosas que justifican inmoluciones y sacralizan actos vergonzantes por su violencia e irracionalidad.

Los fundamentalismos no han dejado escapar los cuerpos de las mujeres tomándolos como símbolos de purezas subjetivas y anacrónicas. Igualmente han provocado consecuencias devastadoras para el arte y la cultura, al anular y perseguir el libre pensamiento y la creatividad.

Hace unos años en Guadalajara, un cardenal instruyó a unos individuos jóvenes para que destrozaran cierta obra que se exponía en un museo. Al ser sorprendidas y detenidas estas personas, el religioso los defendió públicamente, afirmando ante los medios que él pagaría la fianza por su liberación, porque en su parecer los enviados hicieron lo correcto, a pesar de violentar tanto las reglas del museo y la propiedad ajena como el derecho del autor a exponer libremente su obra. Si estos son los ejemplos que dan los llamados líderes espirituales que operan abiertamente, bien nos podemos dar una idea de lo que son capaces de hacer, ordenar, o proponer, los líderes y jefes de agrupaciones y grupúsculos sectarios de esencia y origen fundamentalista, que operan bajo la sombra del anonimato.

En los años que gobernó un partido de derecha, el PAN, tuvieron lugar algunos acontecimientos que van más allá de la anécdota humorística: se llegó al extremo de prohibir el uso de minifaldas en el edificio del Ayuntamiento de Guadalajara, e igualmente fue retirada una publicidad en la vía pública que exhibía una mujer luciendo el sostén. También fueron atacadas de manera sistemática las campañas que promovían el uso del condón (desde entonces prácticamente han desaparecido) entre otras muestras de intolerancia a la diversidad ideológica y cultural.

Este es el resultado de una sociedad cuya desinformación ha generado ideas que no tan sólo no contribuyen a un desarrollo humano integral, sino que

retrasan y dividen los esfuerzos e iniciativas que buscan emancipar a la población del atraso intelectual, cultural y moral en que vive sumergida.

Llama la atención la manera en que estos grupos logran obtener financiamiento y a su vez emprenden tareas que les reditúan prestigio y créditos sociales. Su estrategia consiste en contrastar acciones benefactoras con graves conflictos, injusticias y necesidades, así como hechos de corrupción que se cometen, para legitimar sus acciones y darse a sí mismos un valor superior.

Estos movimientos de corte purista, reciben apoyo social debido al discurso que manejan como opositor a sectores considerados como improductivos, corruptos o faltos de valores, como lo son para ellos ciertas instituciones, la burocracia y algunas minorías.

Pese a sus narrativas algunas veces de tono nacionalista, los grupos fundamentalistas son instrumentos que sirven a intereses que en muchos casos nada tienen que ver con los ideales que promueven. Son utilizados por potencias o gobiernos que, por intereses armamentísticos o financieros, han creado complejas redes cuyas raíces pueden llevar hasta entidades democráticamente responsables. En vez de un «lavado de dinero», se trata de un «percurido de dinero». Son capitales que se obtienen por la buena voluntad y se destinan a otra clase de acciones, incluso diametralmente contrarias a la intención de quienes los conforman.

Una de las claves para preservar a la sociedad de esos excesos cometidos por los extremismos de cualquier tipo, es secularizar los asuntos públicos que están en el orden de lo político y lo que representan las convicciones, creencias o fe religiosa que por igual deben ser libres y respetadas como parte del dominio privado de los sujetos sociales.

Un Estado laico ha de garantizar los derechos y libertades de las personas, así como el reconocimiento de la libertad de creencias. Mantiene una postura neutral ante los diversos dogmas religiosos y separa las competencias de la Iglesia de las del Estado.

El grado de influencia de la religión en un determinado grupo social se relaciona con el nivel sociocultural de sus integrantes. El margen de autonomía de la voluntad humana frente a la divina, puede ser diversa. En nuestra sociedad, la Iglesia católica asume frecuentemente (sobre todo en períodos de mayor

actividad política) competencias pertenecientes al ámbito de las autoridades públicas.

Históricamente han resultado lamentables y costosas las injerencias de las iglesias y comunidades religiosas en la vida pública y política de los Estados. En México se ha expuesto frecuentemente a la ciudadanía a enfrentamientos que históricamente dejaron secuelas dolorosas, como lo fueron la Guerra de Reforma en la época del gobierno de Benito Juárez, y la llamada Guerra Cristera acontecida hace aproximadamente un siglo.

En nuestros días nuevamente algunas agencias y la propia clerecía han rebasado su competencia al tratar de limitar derechos y libertades fundamentales, como sucede en el ámbito sexual y reproductor bajo el estigma de distintos dogmas.

Otras amenazas de los fundamentalismos se agazapan entre grupos que utilizan ámbitos como lo pueden ser las universidades o los colegios. Bajo ideologías que no llegan del todo a comprender, actúan motivados por fobias que destacan aspectos tales como el color de la piel, la posición económica, preferencias sexuales, el modo de hablar, o vestir, entre otras manifestaciones que puedan justificarles un acto discriminatorio.

En la década de los setenta del siglo pasado, proliferaron grupos de características represivas, entre los que se recuerda uno bastante célebre por su radicalismo. Este grupo ligado a la Universidad Autónoma de Guadalajara, (UAG) fue parte del movimiento estudiantil conocido como «Los Tecos». La agrupación identificada con otro movimiento afín: el MURO, recibió adiestramiento paramilitar (utilizaban uniformes semejantes al que utilizaron los nazis, inclusive llevando un brazalete) cuyos militantes propinaron palizas a jóvenes que, de acuerdo a su acalorado aleccionamiento de corte fundamentalista, no eran deseables ni aceptables por la sociedad. Bastaba muchas veces el cabello largo, o la clase de ropa que se llevara, para ser maltratado por aquellos «moralizadores». Bajo el argumento de una lucha anticomunista que se comparó con los movimientos más absurdos y fanáticos del mundo, esta organización seudo estudiantil, lo mismo saboteó y llevó a cabo tareas de espionaje en líneas telefónicas de funcionarios del gobierno estatal y federal, que infiltró y protegió agentes de la CIA. El notable periodista Manuel Buendía, quien por cierto fue asesinado en esos años, con su característico estilo periodístico dio cuenta de este movimiento

de manera acuciosa y valiente, en una obra invaluable para comprender este capítulo de la sociedad mexicana contemporánea: *La CIA en México* (1984).

Detrás de estas desafortunadas circunstancias que dividieron y enfrentaron a la juventud, han estado los fundamentalistas: tanto de la derecha como de la izquierda, sin duda.

María Rojo Izquierdo, fundadora de *Mujeres por la Paz*, nos comenta: «Ciertos problemas de identidad, decepción o rechazo entre pueblos y culturas, así como diferentes situaciones críticas de desigualdades sociales, han desembocado históricamente en peligrosos extremismos religiosos» (2001). De hecho, muchos fundamentalismos del tercer mundo han nacido por reacción al modelo cultural y de desarrollo que ciertos poderes coloniales y fundamentalismos occidentales les quisieron imponer.

El pluralismo religioso permite que las distintas creencias convivan entre sí. Este factor puede, asimismo, evitar la formación de desviaciones extremistas. Es importante que el Estado garantice la posibilidad de que los ciudadanos tengan el derecho a la libertad religiosa.

Cuando una organización religiosa no dispone de los medios necesarios para su desarrollo, suele recibir apoyos externos que pueden provenir del extranjero que muchas veces promueven influencias fundamentalistas. La identidad es otro de los factores relacionados con dichas influencias. En nuestra sociedad frecuentemente se falta al acuerdo laico, al utilizarse las convicciones políticas y las confesiones religiosas como elementos de identidad.

Frecuentemente se habla de México como una nación católica y en realidad existe una predominancia notable de la población que se asume como tal, sin embargo, en este país también existen ciudadanos que practican el judaísmo, el islamismo, el budismo, o bien, profesan alguna religión protestante. No debemos olvidar que Guadalajara es sede de una religión que pudiéramos llamar emergente, misma que ha extendido su culto a varias decenas de países con el nombre de Iglesia de la «Luz del Mundo».

También es necesario hablar de los ciudadanos agnósticos, librepensadores o quienes se autodefinen como ateos, quienes por igual deben ser considerados con respeto.

Los derechos humanos, como derechos universales, no imponen normas culturales ni modelos de identidad; se basan en normas jurídicas que protejan

la dignidad humana. Los fundamentalismos de toda índole, así como los extremismos y fanatismos religiosos, deben ser conocidos y estudiados en mayor profundidad. Es conveniente que la sociedad de luz sobre ellos, los reconozca y afronte, en lugar de tratar de esconderlos o minimizarlos, convirtiéndolos en tabú con la finalidad de ubicarlos en otro «orden de ideas» y cerrar con ello la posibilidad de erradicarlos. Los fanatismos no representan causas, sino efectos. No son propuestas, sino respuestas; son reactivos. Los fundamentalismos alientan los fanatismos y éstos suelen ser consecuencias y no raíces como el terrorismo asesino.

Es importante el estudio y análisis de estos fenómenos sociales, así como de sus imbricadas influencias. Los derechos humanos deben contemplar la diversidad, las diferencias sin restricción alguna. No cabe restringir el derecho de nadie bajo el pretexto de interpretaciones religiosas, tradiciones culturales, costumbres o legislaciones incompatibles. La sociedad mexicana tiene enorme riqueza en la diversidad étnica, en sus diferentes manifestaciones culturales, en su rico abanico de tradiciones y costumbres, en sus libertades de conciencia.

Las políticas anti-fundamentalistas no deben quedarse en el ámbito de los derechos humanos o de los movimientos para las mujeres. Esta fuerza ha de tomar cartas en la lucha contra los fanatismos y el terrorismo, a través de estrategias basadas en la razón y el sentido común.

No es conveniente volver al terror del pasado, como tampoco es recomendable utilizar métodos que han probado su ineficacia frente a fuerzas que disponen de apoyos económicos y tecnológicos. Debemos ir organizadamente avanzando en la aplicación de antídotos que ofrecen mucho más a nuestro favor, tales como el respeto a toda persona; el fomento y ejercicio de todas las libertades democráticas; la secularización, el aperturismo, el reconocimiento al derecho a la diferencia, la emancipación de las mujeres, la promoción de la diversidad ideológica y cultural, la convivencia pluralista, el ejercicio del diálogo y flexibilidad política, la libertad de expresión de las ideas, creencias y formas de vida, el respeto y conservación del medio ambiente, todo esto más una buena dosis de bienestar económico y social que compete al Estado ofrecer a los ciudadanos. Es importante democratizar la información y conservar la diversidad cultural y religiosa que caracteriza nuestra sociedad. La apertura a toda manifestación y expresión humana en el arte, la educación, la ciencia y la convivencia

familiar, es condición ineludible para el saludable desarrollo de la comunidad. No resulta conveniente que autoridades o líderes exhiban públicamente y negocien con su preferencia religiosa y menos que presidentes utilicen el cargo para tareas proselitistas, o que privilegien a cualquier iglesia desde el poder.

Los maestros, creyentes o no, tenemos el compromiso de articular una tarea docente basada en la laicidad del Estado, frente a una sociedad que se identifica con la religión mayoritaria del país.

Es común que los gobernantes hablen públicamente de su fe católica y busquen exhibir, de la manera que sea, los momentos en que acuden a ceremonias y besan las manos de los jerarcas religiosos. Hacen escenarios para que la sociedad tome en cuenta su devoción, en ocasiones de manera burda con la finalidad de recibir confianza electoral.

La iglesia católica en México y los gobernantes de los sexenios recientes más o menos habían mantenido una relación distante sin embargo cordial con la Iglesia católica hasta que el Estado propuso iniciativas de ley para casamientos de personas del mismo sexo bajo la forma jurídica de matrimonio civil. La crítica de la curia no se hizo esperar lo mismo que el activismo de los grupos extremistas opositores a las libertades que toman en cuenta las desigualdades sociales y buscan superarlas a través de fortalecer la educación pública, la diversidad cultural e ideológica, la igualdad de género, el derecho a la salud y la libertad de expresión y de conciencia: derechos humanos conquistados por los pueblos del mundo a través de sus luchas sociales.

Por su parte asociaciones fundamentalistas como el «Yunque», fundado en Puebla en 1954, han llegado a crecer e influir de manera importante en la política y en los negocios. Sus integrantes son formados para el liderazgo y sellan un compromiso que los impulsa a dirigir causas en el nombre de la fe católica. Estos móviles consisten en la conformación de una sociedad que combata y rehúya toda doctrina que se identifique con el comunismo o el socialismo. Además, repudian las uniones libres y el ateísmo. Igualmente, las minorías sexuales, las comunidades religiosas ajenas a su fe, los grupos y corrientes artísticas vanguardistas, les resultan intolerables. Estas agencias, entre otras posturas y fobias, trabajan «en corto» con autoridades, empresarios y directivos de organismos públicos y privados, para consolidar sus influencias transformadoras de

una sociedad «decadente y escasa de valores», de acuerdo a la visión del mundo que traslucen sus discursos.

Pedirle al Estado que se desprenda de la escuela es como pedirle que se desprenda del ejército, la policía o la justicia. Los ideales pedagógicos no son creaciones artificiales que un pensador descubre en la soledad y que trata de imponer después por creerlos justos. Formulaciones necesarias de las clases que luchan, esos ideales no son capaces de transformar la sociedad sino después que la clase que los inspira ha triunfado y deshecho a las clases rivales. La clase que domina materialmente es la que domina también con su moral, su educación y sus ideas. (Ponce, 1978)

Cuanto más claramente se ve que el sentido de la educación es autónomo —escribe Spranger— tanto más se estructurará la escuela del Estado no sólo en el grado universitario sino en todos los grados, en formas de administración que aseguren a la educación frente a la presión espiritual de los poderes del Estado. «La escuela es la negación de todo partido y de toda secta», decía Gentile en el VI congreso de la Federación Italiana del magisterio, el 24 de septiembre de 1907. Es la negación de toda iglesia y de todo dogma; porque la escuela es la vida del espíritu y el espíritu vive en la plenitud de su libertad». (Gentile, 191, p. 113). «Así como para el catolicismo —afirma Wyneken— la Iglesia es la boca nunca enmudecida de la divinidad, así la escuela debe ser el órgano del espíritu humano mediante el cual expresa éste su contenido actual» (1927, p. 102). Los efectos de la globalización aún no son completamente conocidos. Se trata de un nuevo orden socioeconómico y político para la humanidad, que se acompaña de cambios en la forma de vida de millones de individuos de distintas razas y latitudes. A muchos de ellos este des-orden mundial los encuentra desprotegidos para adaptarse a los nuevos esquemas que les resultan fuera del alcance de sus posibilidades, principalmente socioeconómicas. No a todos con la misma intensidad y equidad de circunstancias les ha llegado el momento de este cambio, sin embargo, su fuerza se percibe claramente en la desestabilización de naciones enteras, que han sido despojadas de su capacidad de auto generar su propia economía y competir en los mercados. No es posible determinar cuánto tiempo va a prolongarse el contexto opresor de este orden económico controlado por

los grandes capitalistas del mundo. Lo cierto es que ha vivido en constante expansión. Ciertamente es también que los países mejor preparados y fortalecidos intelectual y económicamente, se afectan menos de estos cambios. En contra parte, los países subdesarrollados y que no han logrado estabilizar y definir sus esquemas de producción e intercambio comercial, los países como el nuestro, que mantienen índices de pobreza sumamente elevados, con una enorme carga social y de servicios asistenciales; en países arbitraria y peligrosamente endeudados ante los organismos financieros internacionales, en países sacudidos por la violencia y la corrupción, doblegados por los poderes de facto o por sus propias contradicciones y sus divisiones ideológicas, en estas naciones, es donde se van a presentar los primeros grandes conflictos del siglo XXI, como lo hemos visto ya en estos diecisiete años.

No estamos a salvo en tanto no demos un giro completo y retornemos a la razón de nuestros pensadores y políticos liberales, quienes tuvieron a su manera el patriotismo y la visión del hombre de Estado, como rasgos indispensables para dar a los mexicanos la herencia de la libertad y el trabajo. Mantengamos a la juventud a salvo de los radicalismos y posiciones fundamentalistas que ya no deben tener lugar en la sociedad que hemos construido. Alentemos en nuestros alumnos el gusto por ser las personas que asisten a la escuela a mostrarse en su diversidad de intereses que incluyen sus distintas y respetables ideologías y creencias. La escuela es la mejor opción que tiene la sociedad para consolidar este ideal tan antiguo como valioso e indispensable para la humanidad: La inclusión de todos sin distinguir ni discriminar a ningún solo elemento y bajo ninguna circunstancia.

Valores del laicismo en la educación

El carácter laico de la enseñanza oficial es el consiguiente forzoso de la independencia de la Iglesia y el Estado. La instrucción religiosa y las prácticas oficiales de cualquier culto, quedan prohibidas en todos los establecimientos de la federación, de los estados y de los municipios, dice la ley, y los fundamentos filosóficos de esta prohibición son invulnerables. No los ha inspirado el espíritu de partido, la pasión política, la hostilidad

sistemática a determinada secta, no, ningún sentimiento mezquino; obedecer a más altos fines, significa el respeto a todas las creencias, la inviolabilidad de la conciencia humana. El Estado que garantiza el ejercicio de todos los cultos, no es un ateo, y al extirpar de la escuela pública la enseñanza religiosa se muestra consecuente con sus principios y la deja al cuidado de la familia y del sacerdote, al tierno abrigo del templo y del hogar. (Baranda, 1889)

Los valores tienen su origen en la satisfacción de necesidades, que se vuelven cada vez más complejas.

Los valores apuntalan el respeto y la tolerancia, como factor esencial de la convivencia humana en un mundo cada vez más plural. La pedagogía ha jugado un papel primordial en la asimilación de valores por parte de la sociedad a través de distintas posturas, a saber:

Indoctrinación. Esta postura se basa en la inculcación de valores en los educandos y los aplica unilateralmente sin que medien procesos de argumentación, convencimiento, diálogo y reflexión. Se fundamenta en una actitud autoritaria, atenuada en ocasiones por un implícito conductismo. Se confía en la fuerza del mandato, en la eficacia de la inhibición y represión, en recompensas y castigos. De hecho, este procedimiento representa la antítesis de una verdadera formación basada en valores.

Falsa neutralidad. Tratando de no afectar la libertad del educando, se argumenta que la educación debe comportarse neutralmente. Tal vez por carecer de una posición específica, o porque no se pretende compartir sus convicciones, el educador se abstiene de dar información al alumno con la finalidad de que él encuentre respuestas por sí mismo, a través de su propia búsqueda. Esta neutralidad se advierte imposible, debido a que el educando estará siempre sujeto a influencias de todo tipo, además, es pedagógicamente incorrecta porque priva al alumno de las ayudas necesarias para desarrollar su sentido moral.

Voluntarismo. Esta postura confía en el poder pedagógico de la exhortación, del ejemplo y la motivación dirigida. Se basa en la autoridad moral del educador. Este enfoque por lo regular se aplica a principios morales que se proponen como universales e inmutables.

Relativismo. Esta postura puede entenderse como un relativismo ético en el que los valores morales, o son subjetivos, o son condicionados por la evolución cultural. La educación en consecuencia, debe procurar que los niños y jóvenes se adapten a los valores y normas aceptadas en el momento.

Una técnica aplicable a esta postura es la de «esclarecer valores». Los niños y jóvenes explican, a través del diálogo y la interacción, sus valores. Sin embargo, filosóficamente esta postura es insostenible, precisamente porque al conducir a un relativismo ético, se condiciona y reorienta a los alumnos si éstos manifiestan valores inaceptables.

Desarrollo humano. La afirmación de la autoestima es el punto de partida para la construcción de valores personales. El educador debe ser un facilitador para que los alumnos encuentren un ambiente que les facilite el libre desenvolvimiento y expresión de sus ideas y habilidades, sus opiniones y deseos.

Basada en las teorías clínicas de Rogers y Abraham Maslow, esta teoría supone que la búsqueda de satisfactores para sobrevivir es lo que impulsa el desarrollo del ser humano. Se pone especial atención a la autoestima y a las capacidades de la persona, así como al concepto positivo que se tiene de sí mismo.

Desarrollo del juicio moral. Piaget inicia la exploración del desarrollo del juicio moral como un proceso paralelo al de la evolución de las capacidades cognoscitivas del niño y del joven.

Evidentemente la pedagogía no ha sido ajena a la evolución de la moral y tanto el maestro como la familia y el Estado, mantienen una responsabilidad definida en la formación ética de los sujetos.

En México, la evolución histórica de la formación moral de los educandos, aparece en los primeros días de la vida independiente. Tanto Lucas Alamán como José María Luis Mora, coincidían en la necesidad de proveer a la educación con la formación de las virtudes morales y, al mismo tiempo, se advierte un incipiente propósito de separar la escuela de la educación religiosa.

Las leyes de Gómez Farías (1833) establecían en la enseñanza primaria una clase de Catecismo Religioso y otra de Catecismo Político, y la misma separación se introdujo en las pocas escuelas normales que empezaban a establecerse (Guevara Niebla, 1997). Se seguía en esto el ejemplo de Francia, en donde Napoleón había introducido en la instrucción pública los catecismos cívicos o imperiales. La asignación de moral se mantuvo, con cambios de nombre, en el

currículum de la primaria a lo largo del siglo XIX: Moral en la ley de abril de 1861, Moral y Urbanidad en la de 1869, por ejemplo; también figuraba en el currículum de la Escuela Modelo de Orizaba (1883) y en todos los grados de la primaria anexa a la Normal. (Latapí, 1999, p. 70)

Desde los primeros siglos de la Iglesia se utilizó el término «laico» para designar a los fieles que no desempeñaban funciones religiosas como lo hacían los sacerdotes. San Clemente I, a fines del siglo I ya lo utilizó para referirse al pueblo, y Victricio de Rouen (año 396) señaló la distinción entre clérigos y laicos. Tiempo después, el término pasó al léxico de la teoría política en la Ilustración y en la Revolución francesa. Posteriormente se aplicó al orden público y a las instituciones del Estado.

La laicidad implica reconocimiento a la libertad religiosa y al mismo tiempo significa el principio de separación entre Estado e Iglesia. En este punto existen divergencias debido a que hay quienes consideran la libertad religiosa como estrictamente individual y privada, y quienes reclaman su manifestación en el orden público.

¿Cómo ha traducido el Estado mexicano su carácter laico en la educación que controla y promueve?, ¿cómo ha definido la laicidad escolar?, ¿cómo ha enfocado la formación moral en su tarea educativa de acuerdo a esa laicidad?

La histórica oposición entre liberales y conservadores en nuestro país, incidió siempre en la educación. A lo largo del siglo XIX la asignatura de Moral se mantuvo con cambios de nombre: Moral en la ley de abril de 1861, Moral y Urbanidad en la de 1869.

La Constitución de 1857 se limitó a declarar que «la enseñanza es libre», que la ley determinaría qué profesiones requerirían título para su ejercicio, y con qué requisitos debería expedirse. Como antecedente se tenía el caso de una escuela independiente de la Iglesia; la de las Vizcaínas, fundada en 1732, sin embargo, la mayor parte de los primeros gobiernos independientes apoyaban las escuelas establecidas por la Iglesia y pedían a ésta abrir otras y supervisarlas; a estas escuelas asistían el 53% de los niños.

El 19 de abril de 1861 Juárez publicó la ley en la que no se mencionaba la enseñanza de la religión en el plan de estudios de la primaria; lo mismo sucedió en la ley del 2 de diciembre de 1867 y su reglamento del 24 de enero de 1868, y en la ley orgánica del 15 de mayo de 1869 y su reglamento.

Paralelamente a la promulgación de la laicidad escolar en 1874, se introdujo en el currículum la asignatura de Moral, sin dejar de insistir en la separación de la Iglesia de las escuelas públicas; el artículo 1 de la ley del 23 de marzo de 1888 prescribía: «En las escuelas oficiales no pueden emplearse ministros de culto alguno ni personas que hayan hecho votos religiosos».

En el Primer Congreso de Instrucción (1889-1890) el currículum propuesto para la primaria incluía la Moral y la Instrucción Cívica. Esta propuesta pasó a ser ley el 21 de marzo de 1891. En dicha ley se utilizó por primera vez el término «laico» al establecerse que «la enseñanza obligatoria que se imparte en las escuelas oficiales será además gratuita y laica».

En los primeros años del Porfiriato sobrevino un cambio: en la ley de educación primaria de 1908 desapareció la Moral y quedó sólo la Instrucción Cívica. Justo Sierra, afirmaba que el laicismo escolar significaba neutralidad en materia religiosa. A continuación una cita completa tomada del texto *Ideas, educación y arte durante el Porfiriato*.

Los hombres del Porfiriato eran católicos en su mayoría, pero como grupo en el poder o incluso como corriente de pensamiento, el catolicismo había perdido peso a raíz de la derrota de los conservadores en los campos de batalla y tras el proceso de secularización. A pesar de ello sus ideas mantuvieron presencia, pues no sólo se difundieron a través del púlpito, sino que los católicos contaron con diversas publicaciones: sobresalen revistas como La Semana Católica y La Nueva Semana Católica, publicadas por el Arzobispado; órganos de comunidades religiosas, como El mensajero del Sagrado Corazón de Jesús y El Propagador del Señor San José; periódicos como *El Tiempo* y *El País*.

Sin embargo, al hablar de las ideas de los católicos se debe tomar en cuenta que en el seno de los creyentes, e incluso de la propia Iglesia, existieron diversas corrientes de opinión. En forma general se puede hablar de dos grandes *tendencias*. La primera puede denominarse como intransigente ortodoxa. Sus seguidores pugnaron por restaurar el papel de la Iglesia en la Sociedad y por recuperar el espacio que le habían arrebatado los regímenes liberales. En forma general, condenaron toda propuesta que atacara al clero

o se alejara de su doctrina. En cuanto a la política, consideraban que la soberanía no recae en los hombres, sino en Dios, el cual la entrega al gobernante por intermedio de la nación, es decir, veían al pueblo exclusivamente como mediador. Por otro lado, pensaban que sólo deberían votar los individuos que por sus méritos, virtudes o educación, tuvieran capacidad para hacerlo, y se oponían al sufragio universal. Sostenían que la autoridad proviene de Dios, quien como autor de la sociedad tiene poder sobre ella. Por tanto, afirmaban que las leyes naturales, de origen divino deben constituir el eje de la organización social, como la moral cristiana debe regular la conducta social, pues sólo así se puede lograr el bien común. No estaban de acuerdo con que se separaran las esferas terrenal y espiritual, o las tareas encargadas a la Iglesia y al Estado, pues consideraban que la primera había sido creada por Dios para salvar a los hombres u obrar sobre su conciencia; el segundo, que también había sido creado por Dios, estaba encargado de solucionar sus necesidades temporales o mandar sobre su cuerpo; por tanto, veían a ambas instituciones como instrumentos divinos y creían que debían actuar en colaboración, sin embargo, siendo el bien espiritual más importante que el temporal, se tenía que reconocer el predominio de la Iglesia. Así, rechazaron la propuesta liberal de enseñanza o el matrimonio civil. Consideraban que la moral religiosa no puede ser sustituida por una «moral laica» y que la educación secularizada generaría un ateísmo que, a su vez, propiciaría la ruina moral y la decadencia de la sociedad. (Speckman *et al.*, 2001, tomo IV, p. 221)

Con la revolución y la Constitución de 1917, quedó establecido que la educación oficial sería laica, al igual que la educación que se impartiera en los planteles privados a nivel de primaria. Ninguna asociación religiosa ni los ministros de cualquier culto, estaban autorizados para establecer o dirigir escuelas de instrucción primaria. La aprobación del texto del artículo 3º fue producto del éxito de la comisión legislativa encabezada por Francisco J. Mújica.

Esta decisión no fue bien recibida por algunos liberales como Alfonso Cravioto, Félix Palavicini y otros que mantenían posturas un tanto moderadas.

De la misma manera, la iniciativa de ley era opuesta al proyecto del presidente Venustiano Carranza que limitaba el laicismo a los establecimientos oficiales.

En medio de estas discusiones estalló el conflicto religioso de 1926-1929 y la situación se agudizó seriamente para las escuelas confesionales. En febrero de 1926 fue publicado un Reglamento Provisional de las Escuelas Primarias Particulares del Distrito Federal, que les obligaba a mantenerse ajenas a toda influencia de la Iglesia.

Estas medidas dividían a los ciudadanos y la escuela era un campo predilecto para ser disputado entre los distintos grupos que pugnaban ideológicamente. En el período del presidente Pascual Ortiz Rubio y siendo Secretario de Educación Pública Narciso Bassols, el 29 de diciembre de 1931, se promulgó la ley que extendía el laicismo a la secundaria que recientemente se había establecido en 1923.

Evidentemente se estaba ante disyuntivas que tenían su origen en posturas radicales por ambas partes. La Iglesia ha buscado influir en la sociedad hasta donde sea posible y, por otra parte, el Estado le ha impuesto los límites que se consideran apropiados para que no se generen conflictos, sin embargo, llegó a excederse en ello.

La situación empeoró en 1934 cuando se realizaron las reformas al artículo 3°. Bajo un texto de orientación socialista preparado por Narciso Bassols y Vicente Lombardo Toledano, se impuso a la educación básica una visión racionalista que impedía cualquier tendencia religiosa. Se extremaron medidas restrictivas y se aplicaron sanciones a quienes no acataran estas disposiciones. El malestar social no se hizo esperar y los reclamos subieron de tono al sentir la gente que se aplicaba una política antirreligiosa. El presidente Manuel Ávila Camacho reformó el artículo 3° en 1946 y suprimió el socialismo, introdujo principios humanistas y nacionalistas y suavizó algunas disposiciones; sin embargo, se mantuvo la laicidad en la educación básica tanto pública como privada, así como en la que se destinaba a obreros y campesinos. La política conciliadora del presidente Ávila Camacho dio lugar a un acuerdo tácito entre el gobierno y la Iglesia católica y como resultado del mismo las escuelas confesionales se multiplicaron por todo el país. Paradójicamente los hijos de los gobernantes y gente acomodada, comenzaron a asistir a estos planteles. Esto se ha llegado a considerar como un triunfo de la enseñanza privada sobre el Estado.

En 1992 y 1993 se realizaron otras reformas jurídicas a la educación. El gobierno del presidente Salinas promovió el establecimiento de relaciones diplomáticas con el Vaticano y fueron modificados varios artículos constitucionales, entre ellos el artículo 3°. Así mismo, se expidió una nueva ley reglamentaria del mismo artículo: La Ley General de Educación (LGE) del 12 de julio de 1993.

Al hacer referencia al artículo 3°, se menciona que la educación que imparta el Estado mantendrá su condición de laica y por tanto será ajena a cualquier doctrina religiosa.

Hace casi cuatro décadas fue publicado un análisis elaborado en 1965 por Miguel Villoro, en el cual distingue dos grandes fines de la educación: el desarrollo armónico de todas las facultades del ser humano, y el fomento del amor a la patria y de la conciencia de la solidaridad internacional en la independencia y la justicia. Para el cumplimiento del primero se establecen dos criterios: laico (para la educación pública) y el científico para superar la ignorancia y sus efectos. En este sentido, el análisis de Villoro nos indica que:

- ◆ La laicidad es un apoyo para lograr el primer fin de la educación que es el desarrollo armónico de todas las facultades del ser humano y, por tanto, un medio positivo orientado al perfeccionamiento del educando.
- ◆ Se relaciona con el criterio científico y lo complementa.
- ◆ Supone explícitamente el respeto a la libertad de creencias, por lo que no es antirreligiosa.
- ◆ Y no implica prescindir de formar valores, puesto que el segundo fin de la educación (el «fomento del amor a la patria y de la conciencia de la solidaridad internacional en la independencia y la justicia») y sus criterios explicitan y puntualizan un conjunto de valores deseables en los educandos:

Fines de la educación

Disposiciones doctrinales del artículo 3º, de la mencionada Ley General de Educación de 1993.

1. Desarrollar armónicamente todas las facultades del ser humano. Criterios para obtener este fin:
 Criterio Laico (que se aplica a toda la educación impartida por el Estado):
 - Ser ajena a toda doctrina religiosa.
 - Combatir la ignorancia y sus efectos (servidumbres, fanatismos y prejuicios).
 - No ser antirreligiosa, al respetar la libertad de creencias.
 Criterio científico: basarse en los resultados del progreso científico y luchar contra la ignorancia y sus efectos.
2. Fomentar en el educando el amor a la patria y la conciencia de la solidaridad internacional, en la independencia y la justicia.
 Criterio democrático, entendiendo la democracia como:
 - Estructura jurídica.
 - Aprecio por la dignidad de la persona e integridad de la familia.
 - Ideales de fraternidad e igualdad de derechos de las mujeres y los hombres.
3. Régimen político.
 Comprensión de nuestros problemas sin hostilidades ni exclusivismo.
 Criterio nacionalista (que coincide con):
 - a. Como sistema de vida
 - b. Mejoramiento del pueblo
 - c. Interés general de la sociedad
 - d. Mejoramiento económico, social y cultural del pueblo
 - e. Aprovechamiento de nuestros recursos
 - f. Defensa de nuestra independencia política y aseguramiento de nuestra independencia económica.
4. Criterio de fomentar la mejor convivencia humana: que implica varios de los anteriores (dignidad humana, mejoramiento constante, ideales de fraternidad e igualdad, etcétera).

La polémica sobre la neutralidad del maestro es muy antigua, aunque hoy se plantee en términos nuevos. La neutralidad pedagógica es necesaria en ciertos aspectos de la educación. Por neutralidad se entiende no apoyar una opción entre varias que se discuten.

Trilla (1992, p.175) menciona cuatro argumentos de quienes defienden la neutralidad.

- ◆ La neutralidad en materia moral y religiosa es la única manera de educar en una sociedad plural; la neutralidad es una consecuencia necesaria de la separación del Estado respecto a las iglesias y la única manera de respetar la conciencia de todos.
- ◆ La democracia supone que se ventilen los conflictos de valor civilizadamente, y en un espacio público como es la escuela sólo la neutralidad salvaguarda esa manera civilizada.
- ◆ Las religiones son asuntos opinables y la escuela pública, destinada a todos, debe evitar tratar asuntos de tal índole.
- ◆ Las religiones dividen y provocan antagonismos y discriminaciones; la función social de la escuela pública es precisamente la de unir a todos por arriba de las diferencias.

El debate en torno al laicismo en la educación pública, así como la formación de la moral bajo un esquema religioso y su pertinencia en la escuela, es materia de estudio para los sociólogos y pedagogos. Sin embargo, el tema no debe ser ajeno a los docentes de otras disciplinas de las áreas sociales y humanidades que instruimos en el sistema escolar público. Nos debe quedar claro que no obstante la falta de consensos para respaldar o negar la participación de la iglesia en la enseñanza pública, los maestros cumplimos una función específica en el aula y nos concierne orientar el análisis y aún dar nuestro propio punto de vista y exponer nuestras convicciones, siempre y cuando hagamos énfasis en el respeto y validez que merecen las opiniones distintas a la nuestra.

Hemos expuesto aquí algunas de las principales razones que hacen del laicismo una condición indispensable para la convivencia humana. La escuela es la célula que la sociedad dispuso para influir en la toma de conciencia de los sujetos. Es el lugar donde se practica el discernimiento y el análisis conjunto de

aquello que motiva nuestros actos. La escuela es también el campo de prueba de los valores; en ella se adquieren o se reafirman.

El concepto de la laicidad y la moral en la escuela ha evolucionado con el tiempo. Muchas de las transformaciones sociales y culturales que ha tenido la sociedad mexicana tienen alguna relación con la laicidad en la enseñanza al abrirse paso un creciente pluralismo religioso, debido a la diversidad de fuentes e intercambio cultural, así como a la mayor libertad de expresión y menores censuras sociales, lo mismo que la aceptación de los distintos modos de vida, de las preferencias religiosas, ideológicas y sexuales. Se tiene ahora mayor tolerancia hacia opiniones diferentes en lo político, religioso, o en otros ámbitos. Avanza con los cambios de época la secularización de la vida pública que se caracteriza por una disminución de referentes religiosos en ámbitos públicos al igual que la aceptación de las normas de comportamiento seculares. Por su parte vemos el surgimiento y reforzamiento de un sector social cada vez más visible y organizado en demanda de igualdades y derechos.

La transformación que experimenta la sociedad en nuestros días, nos debe situar en la búsqueda de una modernización educativa y cultural que no soslaye ni evite el abordaje de temas de interés público como lo es el laicismo. Es necesario crear el espacio para la discusión y el análisis crítico y objetivo de tales ideas.

Por otra parte, el fortalecimiento y penetración de los medios de comunicación ha relativizado el papel cultural de la escuela, creando imaginarios colectivos y fijando patrones de comportamiento y hábitos.

Se cuestionan hoy –y los niños participan en estos cuestionamientos desde su temprana edad– tanto el saber histórico, antes considerado sagrado (la historia oficial, sus héroes y justificaciones), como la moral pública que antes era homogénea, debido a los planteamientos de las innovaciones científicas en el campo de la bioingeniería, la neurofisiología, la sexualidad o la reproducción humana.

La escuela está hoy más preocupada por su eficacia, por el éxito ocupacional y económico de sus egresados que por las antiguas fidelidades a normas e ideologías.

Por otra parte, se ha comprobado la importancia de comprender la dimensión religiosa de las culturas, inclusive para fortalecer la democracia. (Latapí, 1998, p. 114)

La Iglesia católica mexicana toma en cuenta la necesidad de inculcar valores en los jóvenes que estudian en escuelas públicas y proponen, incluso desde los días en que dirigió la Iglesia el Papa Juan Pablo II, se insistió en la libertad religiosa en las escuelas públicas, dando apertura a la enseñanza religiosa a los creyentes. La institución religiosa sostiene argumentos que se fundamentan en la tradición católica del pueblo mexicano y en la necesidad de inculcar valores en la juventud, evidentemente necesarios.

Lo más probable es que el Estado mexicano mantenga la educación laica en el corto y mediano plazo, sin embargo, es necesario recalcar que el cambio político que experimenta la sociedad mexicana, muestra algunas tendencias para favorecer el status de quienes, por su poder económico, tienen el mando sobre todos los demás.

No sería sano para la educación y para el futuro de México, dejar que la escuela de cabida a cualquier tipo de enseñanza religiosa. La escuela pública debe ser el lugar donde la libertad y el respeto por las ideas, en todas sus expresiones y condiciones, sean los mejores orientadores.

Pensadores y autores laicos

Aspiramos a ser en la parte mejor de nosotros mismos lo que los héroes y los maestros de nuestro pueblo anhelaron que fuesen sus descendientes y sus alumnos. Y no es menester siquiera, que, entre la presencia inmortal de esos próceres de la acción y del pensamiento y lo que llamamos nuestra conducta, exista materialmente un tangible vínculo, un inmediato contacto humano, de contemporaneidad en la convivencia. Porque el gesto liberador, la decisión rectilínea y justa, el consejo austero y la noble enseñanza viva se depuran al transmitirse de generación en generación, avanzan de casa en casa, ascienden del niño al adolescente y del joven al hombre adulto, hasta

el punto de que, en múltiples circunstancias, las lecciones que determinan nuestros actos más personales vienen desde muy lejos, son el producto de una voluntad nacional heredada por el país entero; el eco de una palabra de Hidalgo, la recompensa de un sacrificio de Morelos o Guerrero, el fruto de estoica tenacidad de un Benito Juárez o el resultado de la clarividencia metódica de un Barreda, del generoso humanismo de un Justo Sierra o de la vocación luminosa y cordial de un López Cotilla.¹

Los pensadores y autores laicos han sido un aliciente para la cultura universal y en nuestra nación han tenido que desafiar la cerrazón y el oscurantismo desde los años de la Independencia. Gracias a su visión clara y al compromiso que mantuvieron con los ideales y valores universales se tienen los frutos de la educación libre, laica y accesible al pueblo.

Este valor de nuestra sociedad ha de prevalecer como uno de nuestros más caros logros culturales. Quienes han construido esta realidad educativa merecen un reconocimiento permanente por todas las generaciones de alumnos y maestros, independientemente de que las circunstancias políticas hayan distanciado en ocasiones a las autoridades gubernamentales de las grandes gestas sociales de la nación.

Una nación conquistada y colonizada trescientos años por un país católico a ultranza, ha asimilado las raíces que le comenzaron a nutrir desde el siglo XVI y le han dado el carácter conservador y devoto que manifiesta desde entonces. Ante el monopolio clerical que aumentó su poder y dominio sobre las distintas clases sociales, se impuso la razón de los pensadores y filósofos que advirtieron el error de mantener un estado confesional sujeto totalitariamente al clero. Las confrontaciones de las corrientes propagadoras de la fe y quienes propusieron la laicidad, junto con otras ideas liberales, han ocasionado discriminación, intolerancia, derramamiento de sangre, e injusticias. Es importante recobrar el ánimo que fomentaron los hombres y mujeres que se esforzaron por la libertad de las conciencias y el amor al conocimiento.

¹ Fragmento del discurso pronunciado por el secretario de Educación Pública Jaime Torres Bodet, en la ceremonia de traslado de los restos de Don Manuel López Cotilla a la Rotonda de los Hombres Ilustres de Jalisco, (Así se inaugura este monumento) el 27 de octubre de 1961.

Hagamos que nuestra educación moderna conlleve la notable característica del laicismo y mantenga los elevados ideales del pensamiento de Benito Juárez, Valentín Gómez Farias, José María Luis Mora, Ignacio Ramírez, Melchor Ocampo, Justo Sierra, entre otros.

Henri Pena-Ruiz en su libro *La laicidad...*, expone las ideas que a través del tiempo han enriquecido el tema del laicismo. De igual forma Fernando Savater, filósofo y educador, se ha referido en distintas obras al tema del laicismo, dejando claramente señaladas las vertientes que refuerzan el concepto laico para hacerlo accesible a la sociedad en general y a la escuela en particular. (Savater, 1997)

Distintos acontecimientos económicos, sociales, políticos y morales, en los que la Revolución de Francia en 1789 jugó un papel importante, han repercutido en la concepción educacional moderna. En esa época, muchas corrientes se unieron para erradicar el servilismo y el estancamiento de la tradición. Este gran movimiento social tuvo bastantes repercusiones en el mundo y en las incipientes repúblicas americanas de entonces. Ante la opresión, ejercida por las clases dominantes —contando con la alianza del clero— sobre los indígenas y mestizos, ante el atraso cultural y social de las masas arrojadas por una Iglesia que se mantuvo férrea en el adoctrinamiento y que fue económica y políticamente poderosa a lo largo de la historia, surgieron las ideas liberales en que se ampara el laicismo. En oposición al acoso ejercido para tratar de convertir a la sociedad, los pensadores y autores laicos se dieron a la tarea de exponer la razón humana del *laos*, el pueblo, la sociedad común que está sobre todo lo demás que ha creado el hombre. El bien común está por encima de cualquier individualismo.

Por ello, quienes se han ocupado de pensar y crear métodos de convivencia y aprendizaje equitativos, igualitarios e incluyentes, hacen un enorme beneficio a sus semejantes.

La idea de que el hombre es una realidad que depende o resulta de otras realidades —sean estas sobrenaturales, naturales o sociales— no es descabellada. Al contrario, es plausible. Pero una cosa es el valor filosófico o científico de esa opinión y otra sus consecuencias sociales y políticas. Saber que somos el resultado de otras fuerzas y poderes es saludable, puesto que nos hace reflexionar sobre nuestra condición y sus límites; en cambio, es abusivo que un grupo de hombres —secta, iglesia, partido— se declare intérprete de la voluntad de Dios o de la Historia. La noción de una iglesia custodia de la palabra divina o de un partido

vanguardia del proletariado se convierte fatalmente en justificación de la tiranía de un grupo. No hay despotismo más despiadado que el de los propietarios de la verdad. Los ricos tienen mala conciencia, la de los teólogos y los ideólogos es imperturbable: dictan sentencias de muerte con la misma tranquila objetividad con que encadenan razonamientos en sus discursos. Su lógica ignora los remordimientos y su virtud la piedad. Las iglesias comienzan predicando la palabra de Dios y terminan quemando herejes y ateos en nombre de esa misma palabra; los partidos revolucionarios actúan primero en nombre del proletariado y después, también en su nombre, lo amordazan y lo oprimen. (Paz, 1978, p. 259)

No es una tarea fácil para nadie encontrar los consensos necesarios para una convivencia suficientemente estable como para dar lugar al progreso. El desarrollo depende de acuerdos, compromisos, equidad, democracia, justicia y libertad.

La diversidad en la escuela

La soberanía popular tiene sentido sólo si es libre el juicio de cada ciudadano. Es esta autonomía de la facultad de pensar, de la razón, la que la instrucción laica y pública quiere promover. Se requiere entonces mantener la distancia respecto a las obediencias religiosas y las presiones ideológicas. Cultura de la exigencia de verdad y sentido de lo universal hacen de la escuela laica la escuela de la libertad. (Régis Debray)

Si observamos a las personas que viven o trabajan a nuestro alrededor nos percatamos de su diversidad: vivimos una sociedad que se vuelve cada día más plural en lo que se refiere a culturas, religiones, intereses. La escuela no es ajena a esta realidad y en los centros de estudio podemos encontrar con más frecuencia alumnos y alumnas heterogéneos en cuanto a sus motivaciones, su cultura, lenguaje, nivel cognoscitivo, así como aspectos sexuales, religiosos, raciales e ideológicos. Educar en la diversidad es el trabajo diario que realiza el maestro en los distintos niveles de la escolaridad y esta condición de diversidad se acentúa en la educación en prácticamente todos los niveles y previsiblemente esta heterogeneidad tenderá a incrementarse.

El respeto por las diferencias individuales de los alumnos y alumnas, como condición inherente del ser humano es tan necesario como la cultura de valores. Estos preceptos deben constituir el sustento de nuestras acciones educativas. Sin embargo, la discriminación y otros esquemas selectivos que muchas veces crean conflictos de género, entre otros, son algo común en nuestra sociedad y se reflejan en la escuela. La realidad que estamos viviendo se encuentra saturada de modas, slogans publicitarios, modas educativas y otras «ofertas» que no tienen nada que ver con una formación que aplique valores y compromisos ideológicos y personales. Hoy es urgente trabajar por una escuela que vaya más allá de transmitir el conocimiento, una escuela que inculque valores y opere ampliamente en la formación para la vida y la convivencia.

Los docentes podemos enriquecer el espacio de instrucción que nos marca el plan académico, al reencontrarnos con el alumno, el ser humano joven que asiste a las aulas motivado o desmotivado por múltiples factores. Al estar en la proximidad del ejercicio de enseñanza aprendizaje, los maestros y maestras tenemos la oportunidad de acercar ideas y transmitir instrucción que conlleve un elevado contenido de información práctica para la vida diaria. Esta, sin duda es una recomendación que hará más sencillo el proceso de adaptación de ese individuo menor que tenemos como alumno. Además, conscientemente le estamos acercando con mejores posibilidades al futuro.

En esta época posmoderna caracterizada por rasgos de competitividad, meritocracia, poder adquisitivo y fuerte tendencia al individualismo y hacia la poca valoración de lo colectivo, la escuela tiene que adaptarse al patrón de comportamiento que incluye esta diversidad y al mismo tiempo debe seguir sus propios fines. Sin embargo, la escuela no ha sido, ni es pensada y desarrollada para dar cabida a la diversidad de personas. Al parecer, la finalidad de la escuela continúa siendo la transmisión de conocimientos, al igual que la socialización del saber en los distintos niveles: desde la alfabetización hasta la alta especialización.

En cuanto a los métodos y a los medios, la ciencia de la educación tendrá que cambiar tanto como las otras ciencias. Deberá asumir los aportes de la fisiología, la psicología y la sociología de la educación. Tendrá que rehacer sus programas y volver a pensar la división y la organización de las disciplinas, única manera de remediar el enciclopedismo que hoy impide que las disciplinas sean

plenamente formativas, así como también acceder al empleo de métodos activos más eficaces y de las técnicas modernas (medios audiovisuales, etc.). (Gal, 1968)

La educación en la diversidad debe entenderse como un proceso de construcción y reconstrucción del conocimiento que surge a partir de la interacción entre personas con distintas capacidades, ideas, intereses, valores, etc. Esta construcción debe guiarse por la asimilación de estas corrientes y de manera flexible se ha de entender con todas, conservando las propias ideas y eligiendo los propios elementos de la construcción de experiencia y conocimiento. Se pretende así dar respuesta a una realidad heterogénea y contribuir a la mejora y el enriquecimiento de las condiciones y relaciones sociales y culturales. Responder a esta diversidad es uno de los mayores retos de los centros educativos. Es necesario efectuar cambios radicales si es que se pretende que todos los alumnos, sin ningún tipo de discriminación, consiga el mayor desarrollo posible en cuanto a sus capacidades intelectuales, personales o sociales.

A continuación, se exponen cuatro razones para asumir la diversidad escolar:

- 1) Porque es una realidad social incuestionable, la sociedad es cada vez más plural en cuanto a cultura, lenguas, religión, etcétera.
- 2) Porque ante este hecho, la educación no puede desarrollarse al margen y deberá trabajar en ese sentido.
- 3) Porque si pretendemos alcanzar una sociedad democrática con valores de justicia, igualdad y respeto, el concepto y la realidad de la diversidad sería el fundamento.
- 4) Porque la diversidad entendida como valor se constituye en un reto para los procesos de enseñanza-aprendizaje y los profesionales que lo desarrollan.

A quienes corresponde el futuro: una visión educativa para el nuevo siglo

La revolución verdaderamente revolucionaria se realizará, no en el mundo exterior, sino en el alma y el cuerpo de los seres. (Aldous Huxley)

La Internet ha inaugurado una nueva era en la historia de la humanidad y estamos en medio de este parteaguas. Las generaciones de la segunda mitad del siglo veinte comenzaron a desarrollar la tecnología que hoy los jóvenes en el siglo veintiuno dominan y perfeccionan, poniendo al mundo en un nivel de comunicación que supera cualquier obstáculo de espacio y tiempo en cuestión de segundos. Las imágenes proyectadas simultáneamente en millones de lugares, los mensajes transportados a través de esta increíble interconexión, impactan una buena parte de la población del planeta. Nos encontramos, indudablemente, atestigüando y en alguna medida también somos partícipes de algo diferente: un fenómeno tecnológico que comienza su aparición en el horizonte de la civilización moderna y nos muestra inicialmente un nuevo alumbramiento que revolucionó al mundo. Lo que sucede con la juventud ante las posibilidades infinitas de este descubrimiento, es como para la filosofía: Los jóvenes han acaparado un mundo que no es exagerado afirmar que solo ellos manejan. El acceso es complicado para los que no están familiarizados con sus claves y códigos, ni con la velocidad a la que se trabaja en esa dimensión virtual. Quienes forman las nuevas generaciones: las mujercitas y varones de atuendos que a veces lucen sofisticados y de pronto muestran total libertad y hasta cierto descuido, estas alumnas y alumnos que llevan extrañas trenzas o cabezas afeitadas, las y los que enseñan sus resplandecientes aros incrustados en la piel y en distintas partes de su cuerpo, que se colocan un tatuaje o varios: todos ellos van construyendo un imbricado diseño que además funciona para dar respuesta a la vida moderna. Nuestros jóvenes cuentan con accesos rápidos a la información, hacen tareas en menor tiempo de cómo lo hicimos nosotros. A eso se han acostumbrado y no debe haber marcha atrás.

Los chicos que tenemos en nuestras aulas, construyen ideas a partir de modelos que revelan el origen en esta compleja y necesaria tecnología que ha venido a ocupar los principales espacios de la sociedad, porque fundamental-

mente se tiene acceso a todo de manera inmediata. Sin embargo, esta nueva conducta, incluso plasmada en el lenguaje, no es el único aspecto que debe tomarse en cuenta para hacer el análisis de las posibilidades del alumno en el mundo presente, es necesario además contar con información suficiente que nos hable de sus ideas, propósitos, preocupaciones y nos transmita además de aquello que les desmotiva y rechazan por default, como se dice ahora. Los patrones que ha creado el entorno, así como el característico desarrollo intelectual y moral que distingue a quienes hoy crecen, aprenden y se forman en las escuelas, revela también que se producen cambios en otros rubros como lo es cierta plasticidad en el manejo del tiempo, que no les «permite» a nuestros alumnos dedicarse a la lectura, por ejemplo. La excesiva información visual y virtual ayuda a enriquecer ideas, pero esa misma accesibilidad también puede crearnos trastornos al volverse irremplazable. Una de las primeras herramientas electrónicas que apareció en esta era digital fue la calculadora y sus efectos se sintieron en todo el mundo: difícilmente alguien utiliza otro procedimiento para realizar operaciones aritméticas. Con las computadoras cada vez más veloces y alimentadas de software sofisticado, es posible ahorrar tiempo en pensar, sin embargo, se trabaja con altos índices de raciocinio al momento de ordenar y dirigir a la máquina que realiza, en segundos, cualquier operación, por compleja que sea. Al parecer nos equivocamos al suponer que los ordenadores están haciendo demasiado trabajo por los alumnos y se les inhibe de alguna manera la capacidad de construir por sí mismos sus abstracciones y por ende sus respuestas lógicas de manera natural, es decir, en base únicamente al esfuerzo intelectual del sujeto.

Ahora ya vimos que no es así: hemos comprobado que los muchachos, incluso los pequeños, tienen enormes habilidades para operar las nuevas máquinas que salen al mercado con distintos propósitos. De igual manera, no tan solo son más rápidos y prácticos en sus respuestas ante situaciones complejas o extremas y tienen mayor claridad acerca de lo que buscan, sino que van por la vida con más libertad y confianza de cómo andábamos nosotros hace unas décadas. Ha cambiado en ellos, ciertamente, la escala de valores. Y no es tanto que modifiquen, o subestimen aquello que nos enseñaron como valioso *per se*, algo útil para convivir, sino que simplemente las ideas nuestras les quedaron fuera de su contexto y las han desechado. Aún continúa esta resistencia y nosotros

cometemos el error de imponer, de endilgarles un carcamán de conceptos oxidados y completamente inadaptables a sus amplias y válidas metas.

La escuela se ha vuelto repetitiva de modelos anticuados y, como hemos señalado anteriormente, mantiene criterios conservadores, aunque no le funcionen en esta nueva realidad contemporánea. La escuela se ha de adaptar paulatinamente a este cambio cultural y tecnológico que estamos viviendo.

También es cierto que esta adaptación de la educación a la evolución de la vida, del saber, de las necesidades, de los nuevos bienes culturales, es incesante y debe hacerse sistemática, sobretodo en una época como la nuestra, en la que el ritmo de tales transformaciones se hace cada vez más acelerado. Deben ser previstas instituciones especiales, establecimientos para experimentación e investigaciones psicológicas y educacionales, etc. Este es el sentido de la creación en todo el mundo, de «escuelas experimentales». Pero es necesario sistematizar todo lo que se hace al azar de las inspiraciones y capacidades individuales. Sin esta perpetua renovación la educación se estancará y en lugar de ayudar a la humanidad a franquear las etapas de su difícil ascenso, entorpecerá su marcha, haciendo de la tradición mal comprendida una fuerza muerta en lugar de construir esa fuerza viva que da al hombre los medios para resolver, no los problemas del pasado, sino de su tiempo, es decir, los del futuro. El niño de hoy es el hombre de mañana, y la educación modela por su intermedio el mundo por venir. Atender al futuro, tratando de desarrollar la creación y la inventiva más que el instinto de imitación, ayudaría quizás a la humanidad a evitar numerosos males —rivalidades materiales y espirituales, crisis, revoluciones, guerras— a los que se la condena por no renovar voluntariamente en ella la comprensión, la fraternidad y la paz. (Gal, 1968, p. 136)

Es necesario partir de la idea de que se registra un cambio notable en los distintos órdenes de la sociedad. En gran medida este cambio se orienta por los avances tecnológicos, pero además incluye otros elementos que tienen relación directa con el nuevo orden económico global y se propone, para enfrentarlos y adaptarnos, una nueva escala de valoración.

El nuevo enfoque que debemos aplicar a la educación nada tiene que ver con los intereses de las clases dominantes, ni con el clero, ni con la iniciativa privada, ni siquiera con alguna corriente ideológica específica. Su fin sustantivo es la educación, por el bien que conlleva en sí misma y para la sociedad que la

impulsa. Por lo tanto, ha de ser ajena absolutamente a cualquier religión y sus principios deben ser laicos de manera intrínseca.

Hoy es buen momento para reflexionar sobre estos valores ya que indudablemente la ultraderecha se ha posesionado de bienes que le pertenecen al pueblo y deberían aplicarse fundamentalmente a la educación de las masas.

En la *Revista Proceso* del día 4 de julio, del 2004, apareció un artículo de Rosalía Vega llamado «La Santísima Triangulación». Junto al encabezado se lee lo siguiente:

Más de 30 agrupaciones de «beneficencia», entre ellas Vamos México y el Comité Nacional Próvida, han sido las principales receptoras de recursos provenientes de organismos públicos, dinero que utilizan para el financiamiento de su ideología conservadora.

El triángulo equilátero se compone de empresarios, Próvida y los Legionarios de Cristo, que representan el eje articulador. El circuncentro es la fundación Vamos México, que impulsa lo privado y lo público, por lo que no se distingue la frontera de lo laico y lo religioso.

El mismo artículo menciona enormes sumas de dinero destinadas a campañas contra el aborto, los divorcios, madres solteras, etc., en lugar de equipar y aumentar las escuelas y capacitar y mejorar la situación de los maestros.

La educación en nuestro país manifiesta desde hace años enormes carencias en tanto que los gobiernos de la transición desviaron importantes fondos hacia estas agrupaciones integradas por gente perteneciente a las clases económicamente más favorecidas. Esta gran contradicción sin duda está relacionada con los conflictos que dejarán a la escuela aún más desprotegida y a merced de inestabilidades fuera de control. No corregir a tiempo esos equívocos nos expone a llevar al país a situaciones de conflicto que pudieran llegar a ser de consecuencias funestas para la mayoría.

Estas fuerzas no se van a detener a menos que los ciudadanos interesados y preocupados por el desarrollo y por la estabilidad social y el verdadero progreso del país, les hagan comprender la peligrosidad de las propuestas y dispendios que llevan a cabo conforme a una visión de la realidad.

La mundialización de los conocimientos exige que, en igualdad de circunstancias, se exponga a los alumnos el mapa religioso antiguo y actual, subrayando que cada una de las opciones deberá tratarse con respeto y objetividad.

Con el fin de conservar los espacios de la instrucción pública mexicana como lugares de instrucción universal y ante el impacto de las recientes reformas constitucionales en materia de cultos, es necesario tomar en cuenta lo siguiente:

- ◆ Acentuar el debate en torno al laicismo en la escuela.
- ◆ Provocar la reflexión acerca de la importancia de mantener separados los espacios de la escuela y la religión en sus múltiples manifestaciones y recordar los fundamentos de la secularización.
- ◆ Reforzar la educación laica.
- ◆ Involucrar a la juventud en la reflexión de las ideas en materia ideológica y principios éticos.
- ◆ Dar un aporte académico al estudio y práctica del laicismo en la escuela y en la sociedad.
- ◆ Actualizar los principios laicos en los que se sustenta la educación en México.
- ◆ Fundamentar una vez más la importancia del laicismo, ante una sociedad proclive a la práctica religiosa, misma que influye en los educandos.

Bibliografía

- Baranda, J. (1889). Congreso de Instrucción. Discurso del Señor Ministro de Justicia. *El Siglo Diez y Nueve*. México, D. F. Lunes 2 de diciembre de 1889, Tomo 96.
- Buendía, M. (1984). *La CIA en México*. México: Ed. Océano.
- Gentile, G. (1921). *Educazione e Scuola laica*. Italia: Valecchi Editore Firenze.
- Guevara, G. (1997). Educación moral y ciudadanía. *Revista Nexos*. Recuperado de <https://www.nexos.com.mx/?p=8495>
- Izquierdo, M. (25 de octubre de 2001). Informe sobre las mujeres y el fundamentalismo. (2000/2174(INI)). Comisión de Derechos de la Mujer e Igualdad de Oportunidades. Recuperado de <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+REPORT+A5-2001-0365+0+DOC+XML+V0//ES>
- Latapí, P. (1998). *La moral regresa a la escuela. Una reflexión sobre la ética laica en la educación mexicana*. México: Plaza y Valdés Editores.

- Limón, M. (2000). Educación, laicismo y sociedad. Ponencia presentada en el Colegio de México el 6 de abril de 2000.
- Ortega y Gasset, J. (1946). *La pedagogía social como programa político*. Vol. 1. Madrid:
- Paz, O. (1978). La libertad contra la Fe. Los propietarios de la verdad. En Paz, O. (1971-1978). *El ogro filantrópico: historia y política*. Barcelona: Seix Barral.
- Peña-Ruiz, H. (2000). *La laicidad: una explicación para comprender, un ensayo para reflexionar*. México: Siglo veintiuno editores.
- Ponce, A. (1978). *Educación y lucha de clases*. México: Editores Mexicanos Unidos S.A.
- Speckman Guerra, E.; Bazant, M. y Saborit, A. (2001). Ideas, Educación y Arte durante el Porfiriato. Tomo IV, Gran Historia de México Ilustrada. México: Planeta-CONACULTA- INAH, 1º edición.
- Wyneken, G. (1927). *Escuela y cultura juvenil*. Tomo I. Madrid: Espasa-Calpe.
- Gal, R. (1968). *Historia de la Educación*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Savater, F. (1997). *El valor de educar*. México: Editorial Planeta.
- Vega, R. (2004). La santísima triangulación. *Revista Proceso* (julio 4).

Diarios consultados

La Jornada. Sábado 10 de agosto de 2002. Artículo «Lo laico y lo político: la frontera mutante», Ilán Semo. /miércoles 9 de octubre de 2002, columna «Clase política», de Miguel Ángel Rivera, tema del día: En pro del Estado laico.

Público. Lunes 30 de septiembre de 2002, artículo: «Coherencia y laicismo, por Gabriel Torres Espinoza» / martes 7 de octubre de 2003, artículo: «¿Es antirreligiosa la separación?» por Roberto Blancarte/ viernes 10 de octubre de 2003, columna: «La guerra que se ganó,» de Epigmenio Ibarra/ domingo 14 de diciembre de 2003, artículo: «Francia propone una Carta Magna de la laicidad», por Eduardo Febro, corresponsal, París./ domingo 18 de abril de 2004, artículo: «El fundamentalista que todos llevamos dentro», por Sunny Montoya González.

CAPÍTULO 15. INVITACIÓN A CONOCER EL ISLAM Y PROMOVER LA PAZ

Fernando Acosta Riveros

Introducción

El año 2015 estuvo cargado de violencia desde los primeros días del mes de enero. Los jóvenes europeos y americanos escucharon, leyeron sobre, o vivieron directamente situaciones trágicas provocadas por grupos terroristas o gobiernos insensibles que perjudicaron a sus pueblos por acción u omisión; por incapacidad o negligencia; porque no se han propuesto construir en sus nacionales la justicia social, básica, para encontrar la paz. El día viernes 2 de enero se prendieron las alertas en la estación del metro Atocha de la capital española cuando Jamal Herradi, un joven de 22 años, quien viajaba en un tren urbano, amenazó con inmolarse y hacer estallar los vagones y la infraestructura del edificio a donde llegaría el convoy. Los madrileños recordaron a las víctimas del 11 de marzo de 2004. Una década después la violencia continuó y algunos medios de comunicación en países europeos y americanos volvieron a referirse a la «amenaza islámica».

Ese mismo día, viernes 2 de enero de 2015, en Nueva York, Riyad Mansour, jefe de la delegación palestina ante la Organización de Naciones Unidas, solicitó el ingreso de Palestina a la Corte Penal Internacional (CPI) para obtener justicia por la muerte de miles de palestinos civiles asesinados por policías y soldados israelíes, luego de invadir su territorio y sin la realización de juicios previos. La Autoridad Nacional Palestina optó por adherirse al Estatuto de Roma.

La violencia y el terrorismo de Estado, practicado por los sionistas que gobiernan a Israel y ocupan Palestina, ha continuado su curso.

Cinco días después, el miércoles 7 de enero, un grupo de hombres armados y encapuchados, entró en París a la sede del periódico semanal *Charlie Hebdo* y asesinó a 10 periodistas y dos policías. El gobierno francés informó unas horas después que los atacantes eran jóvenes islamistas radicales vinculados a las organizaciones terroristas Al Qaeda y Estado Islámico (EI). En todo el territorio francés hubo duelo y en los países de América, la del Norte (Estados Unidos, Canadá, Alaska) y en Nuestra América, la que empieza en México y se extiende hasta el sur en Uruguay, Chile y Argentina, hubo pronunciamientos de condena a los criminales y de solidaridad con los franceses.

Mientras algunos estudiantes y académicos de nuestra América dialogaban sobre las causas de la violencia, como en la Universidad de Guadalajara, casa de estudios del estado de Jalisco en México; desde la República Islámica de Irán se difundía un mensaje del Líder Ayatollah Seyed Ali Jamenei invitando a los jóvenes de Europa y América a conocer el Islam y no dejarse manipular por algunas agencias de noticias cuya información parcializada e incompleta confunde a los pueblos en Occidente.

Durante el año 2015 varios jóvenes de nuestra América continuaron sus estudios y actividades laborales viviendo otros sucesos de violencia y sus consecuencias como la desaparición de 43 estudiantes normalistas mexicanos en la Escuela Rural Isidro Burgos de Ayotzinapa en el estado de Guerrero la noche del 26 de septiembre de 2014. Ese trágico acontecimiento ha conmovido no sólo a los jóvenes mexicanos, sino también a estudiantes y trabajadores de Colombia, Perú, Cuba, Venezuela, Argentina, Bolivia, Brasil, Costa Rica, Chile, Dominicana, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Haití, Honduras, Panamá, Paraguay y Uruguay. En prácticamente todas esas naciones también existen comunidades musulmanas y comités de solidaridad con Palestina, por lo cual el acercamiento a las situaciones mexicana y palestina formaron parte de la agenda reflexiva en esta Patria Grande que Simón Bolívar y José Martí, soñaron unida y fuerte para hacer frente a colonialismos y neocolonialismos.

En el mes de noviembre nuevamente integrantes del grupo terrorista EI cometieron crímenes en Beirut y París. En la capital libanesa, 42 musulmanes residentes del barrio Burch Barachn fueron asesinados y otras 200 personas

resultaron heridas por la detonación de bombas. Jóvenes y adultos argentinos conmovidos leían la noticia del doble ataque terrorista en la página 24, sección El Mundo del diario *Página/12*, número 9724, publicado en Buenos Aires el día viernes 13 del undécimo mes, precisamente en la misma fecha en que siete criminales realizaron una cadena de atentados en la capital de Francia. Murieron 129 personas y quedaron heridas más de 300, informó el rotativo *La diaria* en Montevideo, Uruguay. Otra vez se prendieron las alertas en países de Europa y Estados Unidos. ¿Por qué tanto odio?; ¿Por qué tanta violencia?; ¿Dónde están la seguridad y la libertad de los países del llamado Primer Mundo?, son algunas preguntas de ciudadanos comunes en municipios y ciudades americanas y europeas.

Nuevamente desde la República Islámica de Irán surgió otro mensaje alentador en defensa del Islam y un llamamiento a los jóvenes del mundo para que estudien, aprendan y promuevan la paz. Su autor es el líder Supremo, Ayatollah Seyyed Ali Jamenei quien reiteró la invitación para que se conozca la religión islámica a través de *El Noble Corán* y la vida del Profeta Muhammad (PyB). Dos documentos valiosos difundidos en enero y noviembre de 2015 que servirán a la juventud de Occidente para reflexionar, despertar y promover la paz mundial, inshAllah (si Dios quiere). En el presente trabajo me refiero al primer mensaje del Líder persa, divulgado a partir del 21 de enero del año 2015.

Vivir al servicio de Dios

El Ayatollah Seyyed Ali Jamenei, líder de la República Islámica de Irán, informa y recuerda a los jóvenes de los países de Occidente en América y Europa que el ser humano debe estar al servicio de Dios, el Creador. Invita a conocer la esencia del Islam recurriendo a sus fuentes principales: *El Corán* y la vida del Profeta Muhammad (Mahoma en el español de uso común). Cuando los jóvenes de diferentes países como Alemania, España, Francia, Italia y Reino Unido en Europa; Canadá, Colombia, Cuba, México y Venezuela, en América, se acerquen y lean *El Corán*, así como la vida del Profeta, se encontrarán con mensajes de vida plena al servicio del Creador. Los musulmanes han sido llamados a formar

una comunidad que ordene el bien, promueva la fraternidad humana, la justicia y el equilibrio.

Ocultar la verdad ha sido una costumbre de gobernantes y potentados en países de Europa y América, con honrosas excepciones, durante los siglos XIX, XX y los quince (15) años del presente siglo XXI. Muchísimos jóvenes en nuestra América desconfían de las acusaciones y también de las propuestas realizadas por los gobiernos de Estados Unidos. Los voceros del imperio norteamericano han hablado durante más de cien años sobre libertad y democracia. En nombre de su libertad y su democracia realizaron invasiones, asesinaron inocentes, derrocaron mandatarios como al presidente Salvador Allende Gossens en Chile, durante el sangriento 11 de septiembre de 1973; bloquean a Cuba, durante cinco décadas, e infiltraron narcotraficantes y criminales en las diferentes instituciones y organizaciones políticas y sociales colombianas para señalar a Colombia como el país culpable de la violencia ejercida por el *narco* a nivel mundial. El imperio del norte propuso a los gobiernos de países del Centro y Sur de América que se alinearan dentro del neoliberalismo, fase perversa del capitalismo salvaje, para que las «bondadosas» leyes del mercado trajeran inversiones, empleo y crecimiento económico a nuestra América, lo cual resultó otro engaño.

Las mentiras de los jefes de Estado que han gobernado desde la ciudad de Washington, D.C., han sido evidentes. ¿Por qué tendrían los jóvenes de América, incluidos los canadienses y estadounidenses que aceptar las acusaciones a los musulmanes y las propuestas a gobernantes, que realizan los dirigentes de Estados Unidos?; ¿Por qué aceptar la propaganda contra el Islam, desde los poderes de una nación que tampoco respeta los principios de la *Torá*, libro sagrado del Judaísmo, ni las bases del *Evangelio*, que inspiran al Cristianismo? La actitud opresora del imperio ha mostrado claramente que a sus gobernantes no les interesa practicar ninguna religión, como tampoco les ha interesado el bienestar de la humanidad. Para las autoridades estadounidenses y los monopolios capitalistas su única misión consiste en acaparar riquezas materiales y fortalecer un poder egoísta a nivel mundial que está en contra de la Creación. La juventud no debiera aceptar más engaño y manipulación de autoridades y potencias que persisten en prácticas colonialistas para favorecer a los despilfarradores mientras llevan a la miseria económica, espiritual y moral a los pueblos.

Estudiar, aprender y liberarse de la ignorancia

En el mensaje escrito por el líder iraní, Ayatollah Ali Jamenei el 21 de enero de 2015 se invita a la juventud a estudiar y a aprender. El estudio y el aprendizaje permiten al ser humano liberarse de los prejuicios y alejarse de la ignorancia. ¿Cuántos jóvenes en América pierden sus vidas atrapados en el alcoholismo, los vicios y la drogadicción?. Millones de muchachos y muchachas. Los bares y las casas de juego están llenas, informan los noticieros y las propagandas consumistas, mientras las bibliotecas esperan las visitas de quienes deseen leer, reflexionar, meditar, pensar. Una de las cuestiones claves en el Islam es actuar con lógica y razonamiento. ¿Cuáles son las supuestas verdades que ofrecen la mayoría de los medios de comunicación en Occidente? ¿Quiénes patrocinan y se anuncian en dichos medios? Fomentar el vicio y el egoísmo genera riquezas a los poderosos mientras la población es abandonada, confundida y manipulada. Los jóvenes tienen el derecho y la obligación de ayudar a sus compatriotas en cada nación y continente a superar las confusiones, actuar con lógica y liberarse de la manipulación.

Perfeccionar las más elevadas virtudes y desarrollarse como seres humanos en la vida individual así como en las relaciones con los demás integrantes de una comunidad y una sociedad, ha sido el mensaje del Islam, desde cuando Dios, Glorificado sea, escogió a Su profeta Muhammad (PB), le envió el Generoso *Corán*, como una guía para la humanidad. El Profeta aclaró: «Todos los hombres son iguales como los dientes del peine del tejedor, no hay superioridad del blanco sobre el negro ni del árabe sobre el no árabe». La vida del profeta Muhammad significó y ejemplifica una revolución porque brilló y brilla como el Sol de Justicia. A los injustos y opresores los asusta el Islam, pues temen que en la tierra se establezcan la bondad, el desarrollo de la armonía y la fraternidad universal.

Los opresores han hecho un negocio con la mentira. Ellos desean que muchas naciones vivan en el subdesarrollo y la ignorancia. La opresión es enemiga de la Creación; pretende eliminar los sentimientos de amor y amistad que Dios imprimió en el ser humano. Los jóvenes que tengan la oportunidad de investigar, leer y reflexionar sobre el presente de Europa y América, pueden acercarse sin temor a conocer las fuentes del Islam para no ser víctimas de la desinformación

y ser atraídos por gentes deshonestas y sin escrúpulos, que haciéndose pasar por musulmanes, intentan destruir al Islam, sembrar odio, injusticia y crímenes para favorecer los intereses de un grupo de arrogantes que utilizan el terrorismo en un nuevo intento por intimidar a los pueblos y mantenerlos oprimidos siempre.

«¿Alguién ha visto alguna vez a un gobernante moler los granos con sus propias manos para prepararse él mismo el pan, o muchas veces no tener para comer más que ese mismo pan endurecido, o que remiende él mismo sus sandalias...? Para ‘Ali ibn Abi Talib, el gobierno no tenía valor alguno sino era un medio para establecer la verdad y la justicia...», escribió George Jordac, un prominente pensador cristiano de origen libanés en su obra titulada *La voz de la justicia humana*, donde se refirió al primer Imán de los musulmanes shiitas. Ali fue primo del profeta Muhammad (PB), se casó con su hija Fátima (P), por lo cual también fue su yerno. Tuvieron dos hijos: Hassan y Hussein (la paz sea con ellos) quienes lucharon por establecer la justicia en la tierra y defender el Islam.

Cuando la juventud americana y europea conozca el Islam, se dará cuenta, inshAllah (si Dios quiere) que la religión de los musulmanes invita a los seres humanos a vivir en paz, adorar al Creador, promover la justicia y construir una comunidad de amor y fraternidad en todo el mundo. Los seguidores del Islam nunca deberán atacar a personas inocentes ni coaccionar a nadie para que acepte la religión. El Imán Ali ibn Abi Talib entre sus sabias enseñanzas explicó que en un gobierno islámico no debería haber ninguna injusticia respecto a un solo ser humano no musulmán y que nadie debería ser privado ni sufrir carencias aunque no fuera musulmán.

Conclusiones

La juventud de hoy tendrá el futuro en sus manos y ahora es necesario que esté preparándose porque, posiblemente, algunos de ellos serán los próximos dirigentes de organismos mundiales y naciones. La ignorancia y los prejuicios obstaculizarán los deseos de equilibrio, justicia y paz. En ese sentido es una bendición el mensaje del Ayatollah Seyyed Ali Jamenei, dirigido a estudiantes de países europeos y americanos luego de los ataques terroristas perpetrados

por criminales que se han empeñado en desacreditar al Islam, confundir a las personas y eternizar los odios y las guerras.

Gracias a Dios, el Creador, muchos musulmanes, hombres y mujeres creyentes en América y Europa han dado testimonio de su fe aclarando a sus vecinos, compañeros de trabajo y estudios, los valores y la esencia del Islam. Los jóvenes musulmanes en esos continentes tienen una tarea enorme que los invita a seguir estudiando, preparándose y esforzándose por tener un comportamiento de acuerdo al *Corán* y a la vida de nuestro Profeta Muhammad (BP) y su noble familia y descendencia.

Durante su niñez y juventud el líder persa Ali Jamenei recibió una instrucción religiosa de su padre Seyyed Yavad Husaini Jamenei. También fue alumno del Sheij Hashim Al-Qazuini y del Ayatollah Al-Milani. Su estancia en la sagrada ciudad de Qom fortaleció su fe y el compromiso político con la Revolución Islámica de su nación: Irán. Fue compañero del Imam Jomenei (r.a.) y se ha constituido en un brazo poderoso de la República Islámica. Es un auténtico defensor y promotor del Islam.

Pido a Dios, Glorificado Sea, que el mensaje del Líder Supremo de la República Islámica de Irán ayude a muchos jóvenes de Europa y de nuestra América para dedicar más tiempo al conocimiento, para crecer espiritual, intelectual y moralmente. Mucha falta nos hace para el mejoramiento de nuestras vidas individuales y los entornos colectivos, económicos, políticos y sociales.

El mundo está necesitado de paz y justicia. La paz y la justicia serán posibles cuando el ser humano acepte someterse a las leyes de Dios, nuestro Dueño y Salvador.

Bibliografía

- Ghadiri-Abyaneh, Mohammad Hassán. (2000). *Esto es el Islam*. Qom, República Islámica de Irán: Fundación Cultural Oriente, abril, coedición con Editorial Rino, Ciudad de México, México.
- Imam 'Ali ibn Abi Talib (P). (2000). *Consejos para un buen gobierno. Carta del Imam 'Ali a su gobernador Malik Al-Ashtar*. Caracas, República Bolivariana de Venezuela: Embajada de la República Islámica de Irán, abril.

- Kamal Faqi Imani, Aiatul-lah Saïied, compilador. (2000). *Un ramo de flores. Del jardín de las tradiciones del Profeta y Ahlul Bait (P)*. Isfahan, República Islámica de Irán.
- Medina, Arely. (2014). *Islam en Guadalajara (México). Identidad y relocalización*. Zapopan, Jalisco, México: El Colegio de Jalisco.
- Yudat Az Zahar, Abdul Hamid. (1988-2005). *La historia del Profeta Muhammad (La paz sea con él). Para niños y jóvenes*. Buenos Aires, Argentina, Nuestra América: Mezquita At-Tauhid; Qom, República Islámica de Irán: Fundación Cultural Oriente.

Hemerografía

- Consultas sobre el mensaje del Líder persa en los sitios de la red Internet: HispanTV Nexo Latino e Iran Spanish Radio-Redacción Española, durante los meses de octubre, noviembre y diciembre del año 2015.
- La diaria* (Núm. 2482), sección Internacional, página 11, Montevideo, República Oriental del Uruguay, Nuestra América, martes 17 de noviembre de 2015.
- La Jornada* (Núm. 10,926), sección Mundo, página 17, Ciudad de México, México, sábado 3 de enero de 2015.
- Página/12* (Núm. 9724), sección El Mundo, página 24, Buenos Aires, República Argentina, viernes 13 de noviembre de 2015.
- Revista Islámica Kauzar* (Números 41, 42 y 43), página 166 (La opinión del Imam Jomeini (r.a.) respecto a nuestro actual Líder Aiatul-lah Jamenei). Qom, República Islámica de Irán, Asamblea Mundial de Ahlul Bait (P), año 2005 (segundo trimestre).

SOBRE LOS AUTORES

Carlos Antonio Villa Guzmán

Doctor en Gobierno y Administración Pública por la Universidad Complutense de Madrid, y de Política y Gobierno por la Universidad Católica de Córdoba, Argentina. Las líneas de investigación que comprenden sus trabajos están enfocadas en el área de comunicación política y geopolítica. Es profesor de tiempo completo en el área de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara. En 2016 obtuvo el reconocimiento por 30 años de trayectoria en dicha institución. Ha publicado y coordinado libros y artículos relacionados a estos campos de investigación, entre los cuales se encuentran: *La política de la comunicación*, (2013) *Imaginario y Elecciones*, (2017). Es miembro activo desde su fundación en 2012, de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de Campañas Electorales (ALICE), con sede en Buenos Aires, Argentina. Asimismo, pertenece a la Red Iberoamericana de Investigadores en Imaginario y Representaciones. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) nivel I.

Fabián Acosta Rico

Estudió en la Universidad de Guadalajara (UdeG) la licenciatura y la maestría en Filosofía. Terminó el doctorado en Antropología Social, por el CIESAS de Occidente. Es jefe de investigación e información del Archivo Histórico de Jalisco e investigador honorario del Colegio de Jalisco. Es maestro de carrera de la UNIVA. Pertenece al Centro de Estudios de Religión y Sociedad (Cerys). Forma

parte del consejo del Instituto de Estudios Históricos del Arquidiócesis de Guadalajara y está inscrito en el Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Entre sus obras publicadas recientemente están *Los gobernadores de Jalisco Tomo I*, *La derecha popular en México*, *La ruta histórica al estado laico mexicano*.

Lorena Meléndez Vizcarra

Maestra en Historia de la Arquitectura Mexicana, Licenciada en Derecho e Historia por la Universidad de Guadalajara. Profesora Docente Titular «B» adscrita al Departamento de Historia del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara. Reconocimiento a Perfil Deseable Prodep y miembro del Cuerpo Académico: Historia, Memoria y Cultura. Autora de textos de Historia de la Arquitectura, Tutorías Académicas, Docencia de la Historia y de Semblanzas y Biografías de Personajes.

Eduardo Camacho Mercado

Licenciado en Historia por la Universidad de Guadalajara, Maestro en Estudios sobre la Región por El Colegio de Jalisco, Doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Historia por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social unidad Occidente (CIESAS-Occidente). Profesor Investigador del Centro Universitario de los Lagos de la Universidad de Guadalajara. SNI I. Escribe sobre catolicismo social y religiosidad popular. Su tesis doctoral obtuvo el premio Francisco Javier Clavijero de Historia y Etnohistoria otorgado por el INAH en 2013, y Mención honorífica por el premio Atanasio G. Saravia de Historia Regional Mexicana de la Fundación Cultural Banamex, 2012-2013. Dicha tesis se publicó con el título: *Frente al hambre y al obús. Iglesia y feligresía en Totatiche y el cañón de Bolaños, 1876-1926*. Su última publicación es: *El Coloquio de conquista por Hernán Cortés de Monroy (cuatro versiones)*.

Francisco Barbosa Guzmán

Doctor en Humanidades (Historia) por la Universidad Autónoma Metropolitana (I). Profesor-investigador titular C, del Departamento de Historia del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara. Profesor con perfil Prodep. Miembro y responsable del Cuerpo

Académico Espacio, Tiempo y Sociedad. Miembro del Departamento de Estudios Históricos de la Arquidiócesis de Guadalajara y de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso. Dedicado a la investigación de la Iglesia católica en los siglos XIX y XX, y de las divisiones territoriales en Jalisco. Los resultados de las pesquisas han sido dados a la estampa en varios lugares, dimensiones y presentaciones.

Tomás de Híjar Ornelas

Tomás de Híjar Ornelas es licenciado en derecho por la Universidad de Guadalajara, licenciado en Filosofía y teología por el Seminario Conciliar de Guadalajara, con posgrado en historia de la Iglesia en América por el Pontificio Ateneo *Regina Apostolorum* y profesor-investigador honorario de El Colegio de Jalisco. Es profesor de la Escuela de Conservación y Restauración de Occidente y del Seminario Conciliar de Guadalajara, bibliotecario del Seminario Mayor de Guadalajara, cronista de la Arquidiócesis de ese nombre y director de su Boletín Eclesiástico. Pertenece al Seminario de Cultura Mexicana, a la Benemérita Sociedad de Geografía y Estadística, al Departamento de Estudios Históricos de la Arquidiócesis de Guadalajara, A. R., a la Sociedad Mexicana de Historia Eclesiástica, A.C., a la Asociación Cultural Domingo Lobato Bañales, A.C. y a la Asociación de Cronistas de Jalisco, A.C. y del Grupo Crítica y Memoria. Ha recibido el Premio ‘Ciudad de Guadalajara’. Es autor de cuatro libros y copiosos capítulos de libros, presentaciones de libros y artículos en revistas dictaminadas.

Jorge Alonso

Tiene doctorado en Antropología y es profesor Investigador Emérito en el CIESAS Occidente. Ha sido profesor en postgrados en Ciencias Sociales en las Universidades Iberoamericana, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad de Guadalajara, El Colegio de Jalisco, El Colegio de Michoacán y CIESAS. Ha dirigido 11 tesis de Licenciatura, 28 de Maestría y 29 de Doctorado. Ha organizado 22 equipos de investigación, tiene 33 experiencias de trabajo de campo, es autor único de 22 libros y de 3 folletos, ha escrito cinco libros con otro académico, ha dirigido 10 libros como único coordinador, y co-

coordinado 19 libros más. Tiene capítulos en 111 libros colectivos coordinados por otros académicos. Ha publicado 32 prólogos, 142 reseñas y escrito en diversas revistas académicas 278 artículos. Ha tenido bajo su responsabilidad la edición de 8 libros de la Cátedra que lleva su nombre. Ha participado en 348 eventos académicos. Tiene a su cargo un proyecto de investigación de largo aliento sobre partidos políticos, movimientos antisistémicos y convergencias sociales. De 2004 a 2013 fue director de la revista *Desacatos*. Es miembro de consejos editoriales de varias revistas académicas nacionales e internacionales.

Recibió el premio Aguascalientes 2000 al Desarrollo de las Humanidades y el premio Jalisco en 2011; en 2010 en el CUCSH de la Universidad de Guadalajara se le puso el nombre Jorge Alonso a la sala de juntas del DESMOS; el Colegio de Jalisco le dio el título honorífico de Maestro Emérito en 2011; en enero de 2012 el CIESAS y la Universidad de Guadalajara crearon la cátedra Jorge Alonso. En 2013 recibió el premio José María Bocanegra. Es miembro de la Academia Mexicana de Ciencias. En el Sistema Nacional de Investigadores es investigador nacional emérito.

Austreberto Martínez Villegas

Es doctor en Historia Moderna y Contemporánea por el Instituto Mora y maestro en Humanidades con línea en Historia por la Universidad Autónoma Metropolitana. Se desempeña como docente en el Instituto Cultural Helénico a nivel maestría. También ha impartido cursos de Licenciatura en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y ha colaborado en el área de investigación del Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana. Es especialista en agrupaciones políticas y religiosas conservadoras y nacionalistas como la Unión Nacional Sinarquista (tema de su tesis de Maestría). También ha abordado el desarrollo del integrista católico opositor al Concilio Vaticano II en algunos lugares de México (tema de la tesis de Doctorado).

Elio Masferrer Kan

Es doctor en Antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Conacyt, Nivel III. Cuenta además con el grado de maestro en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana, México. Obtuvo un Diploma de Estudios

Antropológicos (DEA) con especialización en Antropología de las religiones por parte de la Pontificia Universidad Católica del Perú, y es licenciado en Historia por la Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Sus líneas de investigación se basan en la antropología en sociedades complejas. Específicamente, su trabajo se concentra en dos áreas principales: el análisis de la relación entre religión y política para la comprensión de los sistemas religiosos contemporáneos, y el análisis etnohistórico y contemporáneo de los totonacos la Sierra Norte de Puebla desde una perspectiva sistémica. Cuenta con más de 100 publicaciones en editoriales y revistas especializadas de Alemania Federal, Argentina, Canadá, Estados Unidos, Colombia, Francia, Italia, México, Panamá, Perú, República Checa y Uruguay, además de numerosos artículos de divulgación. Destacan sus publicaciones en el *Índice General de América Indígena* (tres volúmenes, 1981-1983), *Sectas o Iglesias. Viejos o Nuevos movimientos religiosos* (1998, reeditado en 2000), *No temas, ...yo soy tu madre. Estudios socioantropológicos de los peregrinos a Basílica de Guadalupe* (coautor; 1998) *¿Es del Cesar o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso* (2004 reeditado en 2007 y 2017), *Cambio y continuidad en los Totonacos de la Sierra Norte de Puebla* (2006), *Los Dueños del Tiempo. Los tutunakú (tononacos) de la Sierra Norte de Puebla* (2009 reeditado 2017) y *Religión, poder y cultura. Ensayos sobre la política y la diversidad de creencias* (2009 reeditado 2013), *Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones* (2011) y *Religión, política y metodologías. Aportes al estudio de los sistemas religiosos* (2014).

Juan Diego Ortiz Acosta

Profesor investigador de la Universidad de Guadalajara. Cuenta con un doctorado en Modelos de Intervención Social por la Universidad de Oviedo, España. Es maestro en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac e integrante del Sistema Nacional de Investigadores del Conacyt. Ha sido coordinador de siete libros colectivos y autor de dos obras individuales, sus campos de estudio son la teología de la liberación y las transformaciones culturales religiosas de la sociedad contemporánea, así como la filosofía latinoamericana y la filosofía política. En la actualidad es coordinador de la Maestría en Estudios Filosóficos e integrante del Centro de Estudios de Religión y Sociedad, instancias adscritas al Departamento de Filosofía del Centro Universitario de Ciencias

Sociales y Humanidades de la UdeG. Forma parte del Cuerpo Académico Cultura, Religión y Sociedad, y cuenta con perfil Prodep que otorga la Secretaría de Educación Pública.

Carmen Cecilia Álvarez-Tabío Remigio

Estudiante de Curaduría y Gestión Cultural de la Licenciatura en Artes de Secretaría de Cultura Jalisco; y estudiante de la Licenciatura en Antropología de la Universidad de Guadalajara. Estuvo a cargo de la curaduría en la exposición «Configuraciones» presentada en la galería independiente Schnabl y colaboró como museógrafa en la exposición «Media Group» presentada en el Laboratorio de Arte «Jorge Martínez» (LAJM). Fue organizadora del Ciclo de Conferencias: «Problemáticas y discursos artísticos contemporáneos» enfocado a discutir el papel del curador en el arte contemporáneo, con invitados tales como Rubén Méndez, Mario Wandu, Cuaco Navarro, Lorena Peña, Alan Sierra, Giovanna Ibarra, entre otros. Los últimos proyectos que ha desarrollado se centran en investigaciones acerca de la ciudad y su patrimonio tangible e intangible presentando la gestión de un festival que exhibirá músicos y acciones performativas del espacio público en el Centro Histórico; y recorridos guiados para dar a conocer las edificaciones que fueron retiradas por la constante transformación urbanística de la ciudad. Actualmente se desempeña como coordinadora general del programa de residencias del espacio independiente «Taller Los Guayabos», donde organiza eventos, recorridos guiados, Open Studios, y mantiene contacto directo con artistas invitados —locales e internacionales.

María del Carmen Remigio Montero

Licenciada en Información Científico-Técnica y Bibliotecología, máster en Bibliotecología y Ciencias de la Información y doctora en Ciencias de la Información, por la Universidad de La Habana. Editora principal durante más de 20 años de la Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado. Autora de los libros *Custodia confiable y auténtica de los archivos fotográficos personales y, Celia: alas y raíces*. Iconografía de Celia Sánchez Manduley y de numerosos artículos en revistas cubanas y mexicanas sobre procesamiento de archivos históricos. Ha impartido diferentes materias a nivel Licenciatura en la Universidad

de La Habana y Doctorado en la Universidad de Guadalajara. Actualmente estudia el doctorado en Historia de Iberoamérica en la UdeG y se desempeña como jefa de Unidad en la Coordinación Editorial del CUCSH.

María Inés Partida Robles

Estudio el doctorado en la Universidad Autónoma de Barcelona. Profesora titular de la asignatura «Religión y Política» del departamento de Estudios Políticos del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara.

Guillermo Dellamary

Escritor, investigador en temas religiosos, especialmente lo relacionado con la Iglesia Católica, referentes a los Siglos XVII y XVIII. Ha indagado en diferentes etapas en los archivos del Vaticano, entre otros, para el desarrollo de proyectos y cátedra en la Universidad de Guadalajara, donde asiste como profesor invitado.

José Trinidad Padilla López

Es sociólogo, profesor e investigador de tiempo completo en el Departamento de Estudios Internacionales del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara. Ocupó el cargo de rector General de esta Institución (2001-2006). Fue director Ejecutivo de la Feria Internacional del Libro, así mismo ha impartido conferencias en distintos foros nacionales e internacionales. Recibió dos Doctorados Honoris Causa por parte de universidades de Corea del Sur y Japón.

Fernando Acosta Riveros

Fernando Acosta Riveros, articulista de opinión, redactor y corrector en los diarios mexicanos: *Siglo 21* y *La Jornada Jalisco*. También en sitios digitales: *Aporrea* (Venezuela Bolivariana); *La Red 21* (Uruguay) y *La Voz Exterior* de la República Islámica de Irán, *ParsToday* en español. Temáticas: la integración de los países de nuestra América; presentación del Islam sin prejuicios, como religión monoteísta, emparentada con el Judaísmo y el Cristianismo.



El conflicto religioso en México

Se terminó de imprimir en mayo de 2018
en los talleres gráficos de TRAUCO
Editorial Camino Real a Colima 285.
Int. 56 Teléfono: (33) 32.71.33.33
Tlaquepaque, Jalisco

Al cuidado de la edición: *María del Carmen
Remigio Montero*

Diseño de portada: *María Rodríguez*
Corrección: *Raúl Ramírez*

En esta obra nos propusimos reunir trabajos que destacan por su nitidez y erudición en el tratamiento de los temas que tienen que ver con la religiosidad de las sociedades que han existido en México. Cada uno de los autores dieron aportes significativos que ayudarán a los lectores a tener más conocimientos sobre el periplo de la fe, en especial la fe católica engarzada en la cultura de la población que al día de hoy se mantiene fiel a las liturgias.

Mas no ha sido solamente el tema de las creencias el que nos atrajo para hacer este libro, sino también aquello que se relaciona con el Estado y la iglesia en su azarosa relación histórica, máxime cuando los conflictos llegaron a tal punto que sobrevinieron guerras: la de la Reforma a mediados del siglo XIX y la llamada Guerra Cristera, que tuvo escenarios sumamente violentos en el centro de la república cuando gobernó Plutarco Elías Calles, quien además de ser el fundador del partido que años después se convertiría en el PRI, se mantuvo reacio a ceder al clero los privilegios que exigía, como tener la libertad de enseñar el catecismo en las escuelas públicas.

Ya avanzado el siglo XXI los temas religiosos entran de nuevo en conflicto, sólo que ahora sucede con las nuevas expresiones culturales y los cambios de paradigmas, que atraen de paso el foco de atención. La diversidad que se vuelve explícita en las nuevas prácticas culturales y sociales que se manifiestan, sobre todo entre individuos jóvenes que viven en las zonas urbanas del país, remueve las creencias que descansan en la raigambre de los orígenes mexicanos, inclusive en las de la otredad remota de nuestros ancestros.



CUCSH
Centro Universitario de
Ciencias Sociales y Humanidades

