

CONTENIDO

Presentación

Juan Carlos Casas García

175 - 178

Algunos elementos en torno a una teología
de la comunidad para una sociedad inmunitaria.

La aportación del Concilio Vaticano II

José Raúl Cervera Milán

179 - 199

Reformas eclesiais no pontificado do papa
Francisco. Uma leitura ecumênica

Elías Wolff

200 - 235

La Ley Calles y el surgimiento en Chalchihuites
de la Guerra Cristera

Tomás de Híjar Ornelas

236 - 266

La Unión de Damas Católicas Mexicanas:
de la formación de la Liga Nacional Defensora
de la Libertad Religiosa, a la Ley Calles

Karla Espinoza Motte

267 - 296

Cine mudo y conflicto religioso:

Manuel Ramos, cineasta

Ulises Íñiguez Mendoza

297 - 324

Notas y Comentarios

325 - 340

Recensiones

341 - 346

PRESENTACIÓN

El 2017 es un año especialmente pletórico de recurrencias históricas. Algunas de las más importantes son: los 500 años del inicio la Reforma Protestante, con la publicación de las 95 tesis de Lutero sobre las indulgencias, un proceso cuyas consecuencias excedieron, con mucho, lo estrictamente eclesial y teológico. Se trató, como se sabe, de un movimiento que afectó a la sociedad alemana de la época y que se extendió en el tiempo hacia otras latitudes, generando nuevas formas de vivir y concebir la religiosidad, la sociedad y la relación entre política y religión.

En segundo lugar, se rememoran los 250 años del extrañamiento de la Compañía de Jesús de los territorios hispánicos por la Pragmática Sanción de Carlos III, con profundas e importantes consecuencias no sólo religiosas, sino educativas, culturales y políticas tanto en España como en sus dominios americanos.

Por su parte, en México, celebramos el primer centenario de la promulgación de la Constitución de 1917, resultado de un proceso de grandes cambios en la historia de nuestro país, en la cual quedó plasmado el espíritu de reivindicaciones sociales: justicia, igualdad, libertad, paz, y democracia, que siguen siendo hoy tareas pendientes y aspiraciones de los mexicanos.

Asimismo, se cumplen 25 años de la reforma a la misma Constitución Mexicana en materia religiosa y la creación de la Ley de Asociaciones Religiosas y culto público, lo que significó el restablecimiento de las relaciones diplomáticas entre la Iglesia católica y el Estado mexicano, así como el reconocimiento de la personalidad jurídica de aquélla por parte de éste, después de una larga historia de encuentros y desencuentros.

Por estos motivos, en el presente número de nuestra revista, en algunos de sus artículos, queremos rememorar por lo menos dos de estas recurrencias: el de la Reforma Protestante y la Constitución Mexicana de 1917. En cuanto a la primera, más que el

aspecto histórico, lo que tiene ver con la dimensión ecuménica de las actuales reformas de la Iglesia propuestas y emprendidas por el papa Francisco; por lo que toca a la segunda, las repercusiones que tuvieron algunos de sus artículos en materia religiosa y culto público y que provocaron el conflicto religioso en nuestro país.

En primer lugar, el artículo de Raúl Cervera Milán, «Algunos elementos en torno a una teología de la comunidad, para una sociedad inmunitaria. La aportación del Concilio Vaticano II», aborda, en el contexto de una sociedad individualista como la nuestra, el concepto de comunidad eclesial, teniendo en cuenta que la experiencia de la vida comunitaria, esencial en el cristianismo, ha adoptado a través de la historia y en la actualidad diferentes configuraciones concretas. El Concilio Vaticano II, como lo evidencia el autor, aportó pistas invaluable que permiten afirmar la naturaleza auténticamente eclesial de la comunitariedad y determinar en qué consiste ésta. Finalmente, con el mismo propósito, Cervera dedica unos párrafos al análisis del carácter comunitario y eclesial de las colectividades descendientes de los pueblos originarios de nuestro continente.

«Reformas eclesiais no pontificado do papa Francisco – Uma leitura ecuménica» es el título del artículo del teólogo brasileño Elías Wolff, en el que éste evidencia cómo el momento actual existen en la Iglesia grandes expectativas por las reformas. El papa Francisco ha hablado de la necesidad de cambios amplios y profundos en los diversos ámbitos eclesiales. El concepto clave, subraya Wolff, es el de «conversión pastoral», con implicaciones significativas en las estructuras eclesiales, en el lenguaje teológico, en la espiritualidad y en los proyectos misioneros. Esto significa retomar los esfuerzos por llevar a cabo el *aggiornamento* propuesto por el Concilio Vaticano II, en el cual es importante, afirma el teólogo brasileño, considerar la dimensión ecuménica de estas reformas, verificando cómo favorecen el diálogo que busca convergencias y consensos en la fe cristiana entre las diferentes Iglesias, y diálogo entre las tradiciones católica y luterana.

Por su parte, Tomás de Híjar Ornelas, en su artículo «La Ley Calles, la reacción episcopal y el surgimiento en Chalchihuites de la Guerra cristera», expone cómo al hacerse operativa la Ley Calles, promulgada en 1926, las autoridades civiles de cualquier rango quedaron habilitadas para recurrir a la violencia en contra de los presuntos infractores de los delitos en materia «de culto público y disciplina externa» que dicha legislación creó. Por lo cual, apelando a ello, dos semanas después de su promulgación, once milicianos del 6° batallón de infantería acuartelado en la ciudad de Zacatecas aprehendieron y mataron a tiros a cuatro ciudadanos pacíficos, el párroco de Chalchihuites y tres fieles laicos de esa circunscripción. Se trató, como lo evidencia Híjar, del primer hecho sangriento provocado por una ley redactada para descatalizar al pueblo de México que alcanzó no sólo resonancia nacional e internacional, sino que también terminó siendo un grito de guerra.

Karla Espinoza Motte, en su colaboración: «La Unión de Damas Católicas Mexicanas: de la formación de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, a la Ley Calles», aborda la participación ideológica, social y cultural de una de las organizaciones católicas del México del conflicto religioso: la Unión de Damas Católicas Mexicanas (UDCM). Se describen las acciones de sus socias, y su relación con las demás organizaciones en el marco de la acción unificada del laicado, que se agrupó en la Liga Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR). Espinoza Motte analiza las acciones de la UDCM en el proceso en que el laicado militante decidió tomar el camino de la oposición armada, con la promulgación de la Ley Calles en julio de 1926 como corolario. La autora describe brevemente las aportaciones de la UDCM para el catolicismo social, las similitudes entre la concepción de la mujer en el proyecto social posrevolucionario y el proyecto católico, así como las paradojas y contradicciones que implicaba la participación social y política de las mujeres católicas, tanto para la Iglesia católica como para el gobierno mexicano.

Finalmente, en su artículo «Cine mudo y conflicto religioso: Manuel Ramos, cineasta», fruto de una investigación muy origi-

nal de carácter archivístico, Ulises Íñiguez Mendoza nos ofrece una primera aproximación analítica a un conjunto de fragmentos documentales del fotógrafo Manuel Ramos, filmados mayoritariamente entre 1926 y 1928, años de suspensión del culto público y de guerra cristera. Las secuencias, como lo evidencia Íñiguez Mendoza, muestran las diversas formas de resistencia empleadas por los católicos capitalinos a través de actos de culto y otras manifestaciones de religiosidad, realizados clandestinamente. El autor pretende así, como él mismo lo afirma, contribuir a la difusión y el análisis del legado cinematográfico, apenas conocido, de este fotógrafo potosino, dando a conocer en su faceta de cineasta y militante católico, que utiliza la cámara de cine para dar testimonio de la persecución religiosa que se verificó en esos años.

En la sección de notas y comentarios de nuestra publicación periódica dejamos también constancia de la reciente investidura como *Doctor honoris causa* por la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de México del historiador franco-mexicano Jean Meyer, quien ha estudiado, en calidad de pionero, la época álgida, dramática y compleja del conflicto religioso en nuestro país. Tal nombramiento ha querido ser un reconocimiento de los méritos del creyente y académico, «historiador de la libertad religiosa», de los movimientos sociales en México, y de varios aspectos y etapas del cristianismo más allá de nuestra historia nacional.

Juan Carlos Casas García

Algunos elementos en torno a una teología de la comunidad para una sociedad inmunitaria. La aportación del Concilio Vaticano II

JOSÉ RAÚL CERVERA MILÁN*

INTRODUCCIÓN

Esta reflexión tiene por objeto delinear algunos contornos de lo que podemos entender por comunidad eclesial en el presente, en el entendido de que la consideramos como uno de los principios más importantes de renovación y *aggiornamento* de la Iglesia en su conjunto, y como un medio de contraste y orientación en relación con las tendencias disruptivas de la individualización incluida en los dinamismos de la modernidad.¹

A este efecto, invocaremos dos o tres logros eclesiológicos del Concilio Vaticano II con una doble finalidad. En primer lugar, discernir qué significa el vocablo comunidad, desde la perspectiva de cómo se debe entender la eclesialidad de la misma. Pero también será importante explorar las posibilidades teológicas y pastorales que encierra el hecho de la impostación de la comunidad en la dimensión del Pueblo de Dios.

SOBRE EL AUTOR * Doctor en Teología pastoral por la Universidad Pontificia de Salamanca, 1999. Docencia e investigación en la Universidad Iberoamericana, plantel Santa Fe, Ciudad de México. Director de la revista *Christus* (México), 2005-2015. Líneas actuales de investigación: experiencia religiosa y cultura campesina en San Martín Tlmapa (Pue.); determinación interdisciplinaria del concepto de símbolo, desde la semiología y la noología zubiriana; los sacramentos cristianos como símbolos de vida.

¹ Sobre el tema de la comunidad, un volumen reciente a tener en cuenta es el de J. J. LEGORRETA (coord.), *Hacia otros modelos de comunidad cristiana: ser y hacer comunidad en sociedades en cambio*, Universidad Iberoamericana, México 2015.

En este contexto, resulta beneficioso distinguir entre las nociones de comunidad, comunión y comunitariedad, lo cual evitará la identificación del primer concepto con un único modelo de funcionamiento comunitario y, con ello, prevenirá de exclusiones indebidas.

Al respecto, hay que decir que se entiende por comunidad el hecho comunitario concreto, a saber, el grupo que, para ser adjetivado como eclesial, presenta unos rasgos característicos –si bien el modo de enfocar la comprensión de los mismos requiere unas reservas que se verán posteriormente–. El vocablo comunión, por su parte, traduce un conjunto de experiencias, por ejemplo, de carácter afectivo, imaginativo o conceptual, que son compartidas por los miembros de toda agrupación comunitaria y los vinculan entre sí. Finalmente, se entiende por comunitariedad la configuración concreta que adopta la comunidad; en otras palabras, el conjunto de rasgos grupales y comportamientos a través de los cuales se expresa la comunión.

Para terminar de determinar –provisoriamente– lo que se comprende por comunidad eclesial, se acudirá a un modelo que, desde nuestro punto de vista, constituye una versión contemporánea auténtica de la vida en común de los seguidores del artesano místico de Nazaret. De este modo, se establecerá un procedimiento metodológico de doble circulación: por un lado, se encuentra un arquetipo de lo que hay que entender por comunidad eclesial y sus formas de comunitariedad propias, todo ello inspirado finalmente, por ejemplo, en el testimonio del Segundo Testamento y delimitado en la actualidad por la doctrina del Concilio;² por el otro, se encuentra el fenómeno de la comunalidad, concepto que hace

² Al respecto, en el trasfondo de este escrito se encuentra la presunción de que las formas comunitarias concretas que aparecen en los diferentes modelos eclesiales atestiguados en el Segundo Testamento, no constituyen estadios provisionales e imperfectos en relación con otro estadio de la vida eclesial, supuestamente definitivo y perfecto: el que se observa en la actualidad en la institución mundial del catolicismo romano; al contrario, constituyen un tipo, tipificado por la comunidad de Jesús y, al

referencia a uno de los ejes que estructuran la vida y la acción de los pueblos originarios de este continente. El movimiento de ida y vuelta entre ambos polos, presentado en este texto de manera meramente inicial, permitirá delinear con más nitidez los rasgos maestros que configuran la vida comunitaria y eclesial.

En el trasfondo de estas consideraciones, se encuentra la afirmación del espesor eclesiológico, no sólo de la comunión comunitaria, sino de la comunitariedad misma o, dicho con otros términos, el valor estrictamente eclesiológico de lo que es considerado en determinadas ocasiones como el ámbito de lo *meramente* pastoral.³

1. Problematicación contemporánea de la idea de comunidad

Antes de emprender este análisis, es conveniente repasar brevemente la forma como afrontan las sociedades contemporáneas la experiencia del vivir de manera comunitaria, de modo particular aquellas que acumulan y acaparan los recursos que pertenecen a toda la humanidad. Para este propósito, R. Esposito ofrece una aportación relevante, pues es uno de los filósofos contemporáneos que reflejan –reflexionan– el malestar que prevalece frente a la

mismo tiempo, revelado, el cual define en qué consiste la verdadera comunidad eclesial; tipo que hay que recrear creativamente a través de la historia.

³ Con respecto a esta consideración, resulta llamativo cómo, en varios momentos de la historia del Magisterio y de la eclesiología, se ha desarrollado ampliamente una reflexión acerca de la comunión con Dios y con los demás; sin embargo, encontramos menos trabajada la reflexión acerca de la comunitariedad; y, cuando en algunos períodos, se ha tenido en cuenta el tema de la configuración concreta de la gran Iglesia, no ha sido de manera teológica, sino, por ejemplo, jurídica; es lo que ha sucedido a lo largo y ancho de la Edad Media, por obra y gracia de los decretalistas, en el contexto de la determinación del poder papal. La teología de la comunión se ha desarrollado de manera extraordinaria, verbigracia, en la época postconciliar, sobre todo a partir del sínodo extraordinario de 1985; por su parte, la reflexión sobre la comunitariedad ha sido vista con un interés genuinamente eclesiológico en la Teología de la Liberación, en relación con las comunidades de base. Cf. M. KEHL, «Ekklesiologie», *LThK* 3 (1995) 568-573; R. VELASCO, *La eclesiología en su historia*, Edicep, Valencia 1976.

idea de comunidad. Desde el enfoque de la filosofía política, este autor elabora un complejo recorrido conceptual a través de los logros de algunos pensadores de la modernidad, a partir de Th. Hobbes, con el objetivo de «mantener alejadas las tentaciones de un pensamiento fácil y los riesgos de una interpretación equivocada que este término disemina insidiosamente a su alrededor».⁴

Lo que Esposito observa, en primer lugar, es que la idea de lo común remite a una propiedad de los sujetos; en este sentido, la comunidad se comprende como un atributo e, incluso, como una especie de sustancia que les pertenece; de este modo, paradójicamente, lo que pretende ser común es lo propio. Esta es una primera constatación llamativa. Todavía más, escarbando en la etimología latina –inspirado en E. Benveniste–, constata que el término proviene del vocablo *munus* que, al parecer, marcha en sentido contrario al campo semántico correspondiente al don, la incondicionalidad y la solidaridad, nociones tradicionalmente vinculadas con la idea de comunidad. Sin embargo, esto no es así, asegura el autor, pues el don, precisamente porque no exige retribución, se otorga porque debe otorgarse, y, por tanto, no puede no ser otorgado. De este modo, la idea de comunidad implica compartir nada menos que una deuda, y, por lo mismo, una pérdida. Vistas así las cosas, la comunidad conjunta a sus integrantes en torno a un deber y, por lo mismo, no aporta nada, sino, al revés, significa sustracción, cesión: «les expropia (a sus miembros), en parte o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad».⁵ Desde estos primeros acercamientos, el autor conduce al lector, a través de una disquisición intrincada, hasta la realidad misma de la muerte.

Ante este estado de cosas, Esposito propone la categoría de “inmunización”, como «la clave explicativa de todo el paradig-

⁴ Cf. J.-L. NANCY, «Conloquium», en R. ESPOSITO, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires 2003, 9.

⁵ R. ESPOSITO, *Communitas...*, 30-31.

ma moderno».⁶ Y es que los hombres y mujeres de este más acá cultural no pueden con el asunto de la gratuidad propia del don; aquí todo tiene precio. Para quienes comparten esta mentalidad, no resulta nada claro que lo que aporta el orden comunitario compense suficientemente los riesgos que comporta. Lo que sucede, entonces, es que, liberados de la "deuda" que, otrora, los vinculaba, desean ardientemente protegerse del contagio de la relación; de este modo brotan las dinámicas del nuevo orden, construido sobre la inmunización. A resultas de ello, quedan situados ante una aporía difícilmente resoluble: para los seres de la modernidad la inmunidad constituye una salvaguarda de la vida; pero, al mismo tiempo, presenta a todas luces un carácter negativo, pues frena radicalmente la capacidad expansiva del organismo social. Este tema es desarrollado en la disquisición que elabora el autor sobre la biopolítica, de estirpe foucaultniana.⁷ Casi resulta superfluo añadir que esta explicación se redondea convenientemente cuando se traen a colación los aspectos sociales y económicos de la modernidad y la modernidad tardía, a saber, el sistema capitalista y neoliberal, respectivamente.⁸

2. Algunos principios del Concilio Vaticano II (primero propiamente eclesiológico)

En la determinación de los rasgos que configuran a la comunidad eclesial y en el análisis del carácter comunitario-eclesial implicado en las culturas de los pueblos originarios, algunas de las

⁶ R. ESPOSITO, *Communitas...*, 39.

⁷ R. ESPOSITO, *Bios. Biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires 2006.

⁸ R. ESPOSITO, *Bios. Biopolítica...*, 39-40. También resulta interesante el acercamiento interdisciplinar al tema de la comunidad en la actualidad que aparece en el volumen dirigido por F. CASTRO M. - F. GARCÍA M., *El concepto de comunidad en las ciencias humanas y sociales contemporáneas*, Universidad Iberoamericana, México 2015.

aportaciones eclesiológicas del Concilio Vaticano II fundamentan y confieren espesor a los posibles hallazgos.

Ahora bien, lo primero que encontramos en este documento es la ausencia de una descripción explícita de los contornos concretos que caracterizan a la comunidad en la actualidad; sin embargo, sí es posible ubicar en diferentes momentos algunos rasgos de la misma que resultan definitorios; al mismo tiempo el Concilio aporta varios principios eclesiológicos que fundamentan este esbozo. Comencemos por estos últimos.

2.1 «La Iglesia particular es Iglesia toda»

En primer lugar resulta decisiva para nuestro tema la formulación de la naturaleza de la Iglesia particular (cf. CD 11) y la relación que guarda con la Iglesia universal (cf. LG 23), pues ayuda a superar, tanto una posible identificación de esta última con la Iglesia de Roma —y ni qué decir con el Vaticano—, como concebir a la primera, por ejemplo, al modo de una subdivisión administrativa de dicha iglesia universal. En este contexto, lo que logró el Concilio fue un cierto equilibrio entre la tradición antigua de la *communio ecclesiarum* y la formulación dogmática de *Pastor Aeternus*.⁹

Y es que, según la teología desarrollada en la Patrística, la *koinonía* alcanza su forma concreta, experimentable e institucional, en la Iglesia local, congregada con el obispo en torno al altar; pero, al mismo tiempo, la dimensión universal y verdaderamente católica de la *koinonía* eclesial se realiza, a través de la *communio ecclesiae*, la comunidad entre sí de las Iglesias locales (*communio ecclesiarum*), igualmente originaria.¹⁰

En su momento, L. Boff, apoyado en esta interpretación del Concilio, formuló un apotegma con respecto a las Iglesias particulares

⁹ Cf. S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas. La eclesiología de Joseph Ratzinger, Benedicto XVI*, Sal Terrae, Santander 2008, 344.

¹⁰ Cf. J. DRUMM, «Communio», *LThK* 2 (1994) 1280-1281.

que se haría célebre: «es la Iglesia toda, pero no toda la Iglesia»;¹¹ y en seguida lo aplicó, con sus oportunas delimitaciones, a las comunidades eclesiales de base, invocando de manera particular la frase de LG: «*in omnibus, legitimis fidelium congregationibus localibus [...]*» (LG 26).¹²

Posteriormente, en medio de las tensiones del enfrentamiento de interpretaciones de la doctrina conciliar, afloró el debate entre los cardenales J. Ratzinger, a la sazón prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y W. Kasper. El motivo del disenso era la defensa de la prioridad ontológica y cronológica de la Iglesia universal sobre las Iglesias particulares, por parte del primero, y la fórmula de la simultaneidad de ambas, por parte del segundo. Kasper externó también su preocupación por un latente centralismo romano, agazapado tras la tesis presentada por la Declaración de dicha congregación *Communio notio*, de 1992, en la misma línea de las posiciones de Ratzinger. Hay que tener en cuenta que esta discusión se aderezaba con el contexto más amplio de las concepciones eclesiológicas de la ortodoxia y la Reforma.¹³

La propuesta de Boff, como hemos visto, pretendía abrir la puerta a la consideración de las CEB's como verdaderas Iglesias y, como tal, encarnación histórico-empírica del misterio de salvación universal ofrecido por Dios –tema que había comenzado a gestarse en los Documentos de Medellín (cf. Pastoral de Conjunto, 10-11) y que perdió continuidad en las siguientes asambleas del episcopado latinoamericano y de El Caribe–. Sin embargo, esta propuesta suscitaba también una serie de cuestionamientos teo-

¹¹ Cf. L. BOFF, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1979, 31.

¹² Cf. L. BOFF, *Eclesiogénesis...*, 21-36.

¹³ Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Communio notio. Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión*, mayo de 1992; S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas...*, 335-348. Cf. también W. KASPER, *La Iglesia de Jesucristo*, Sal Terrae, Santander 2013, 466-476; K. KOCH, *La Iglesia de Dios*, Sal Terrae, Santander 2015, 75-85.

lógicos, pastorales y disciplinares que quedaban sin solución satisfactoria –entre otros, la carencia de la presidencia jerárquica y de la celebración de la Cena en el ámbito de las CEB's, debido a la escasez de presbíteros–.

2.2 La Iglesia, Pueblo de Dios

Otra de las aportaciones torales del Concilio, la doctrina del Pueblo de Dios, definitoria en términos eclesiológicos amplios, no podía no serlo con relación a la naturaleza de las comunidades; entre otras cosas, sólo de este modo se podían suavizar las anteriores aporías anotadas por Boff. Veámoslo.

Uno de los armónicos que resuenan en las formulaciones del capítulo segundo de *Lumen Gentium* es la prioridad que guarda la asamblea de todos los bautizados con respecto a los ministerios de autoridad. En consecuencia, estas funciones, si bien constituyen un componente legítimo de la Iglesia de Jesucristo, deben ser ubicadas con un carácter de posterioridad entre los dinamismos que estructuran al Pueblo de Dios. Sin embargo, téngase en cuenta que, vistas las cosas desde el conjunto de los ministerios eclesiales, éstos no representan algo secundario, puesto que son inherentes a la estructura carismática del Cuerpo de Cristo, como atestigua Pablo en I Corintios (cap. 12).

Pues bien, el punto nodal de esta doctrina consiste en la posibilidad de ubicar a la comunidad cristiana en el contexto del Pueblo de Dios, como su nicho y matriz propios. Dicho de otro modo, la comunidad es la célula, a partir de la cual se desarrolla y estructura orgánicamente –como Cuerpo de Cristo– el Pueblo de Dios, en alas del Espíritu. Por este motivo, los cristianos, agrupados comunitariamente, ejercen infaliblemente el carisma profético –*sensus fidei*–, el cual constituye una prerrogativa del *populus christianus* (LG 12); junto con ello, ponen también por obra el sacerdocio radical en la celebración de sacrificios y holocaustos; éstos representan el culto radical, a saber, la ofrenda de la vida y los bienes

propios en el servicio a los prójimos, reproduciendo así la oblación del nuevo y eterno sacerdote (LG 10-11; Heb 9; 13, 1-18).¹⁴ Por último, la autoridad, en este plano de la comunidad, no equivale tanto a una instancia jurídica, granítica e institucionalizada, la cual se sitúa necesariamente en y frente a la comunidad (*Pastores dabo vobis*, 16), sino un liderazgo de tintes más carismáticos, enraizado al interior de la misma.¹⁵

De este modo, las comunidades no pueden entenderse prioritariamente como organismos formados por laicos y laicas, dado que estas categorías pertenecen más a los aspectos de la estructura jerárquica, que a la realidad del «santo Pueblo fiel de Dios» –en expresión del papa Francisco–. Los cristianos que las forman –jerarcas incluidos, en cuanto fieles cristianos– llevan a la práctica la vida evangélica, sin que falte ninguno de sus elementos esenciales, incluida la celebración radical de la Cena, «La Eucaristía [...] que hace la Iglesia» –en expresión de H. de Lubac–;¹⁶ en esta celebración se condensan los diferentes aspectos de la vida comunitaria, incluida la repartición igualitaria del pan en beneficio de los miembros más débiles del *verum corpus Christi* –en términos de la teología del primer milenio– y de otros descartados por el sistema –en palabras del papa Francisco– (cf. I Cor 11 y 12). De este modo, el párrafo siguiente expresa una experiencia concreta de lo que debe llamarse la eucaristía radical:

Brindar alimento es una acción que pareciera simple, sin embargo, algo tan cotidiano es en realidad una necesidad vital para muchos: es entonces cuando brindar un “taco”

¹⁴ Cf. A. VANHOYE, *El mensaje de la Carta a los Hebreos*, Verbo Divino, Estella 2001, 56; A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo*, Sígueme, Salamanca 1992, 208-209; 233-234.

¹⁵ Cf. R. CERVERA, «Autoridad, autoridades y Pueblo de Dios. Reflexiones sobre *Lumen Gentium*», *Christus* 793 (2012) 47-50.

¹⁶ H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 2008, 157.

puede salvar una vida. Los invitamos a que vivan la experiencia de compartir el pan con los más vulnerables, les prometemos que no se arrepentirán (Las "Patronas": discurso al recibir el Premio Nacional de Derechos Humanos 2013).¹⁷

Es desde estos planos de la vida comunitaria, enraizada así en la realidad del Pueblo de Dios, desde los que se torna posible llevar a término la misión encomendada por el Crucificado de San Damián al *poverello* de Asís: reconstruir permanentemente los planos institucionales de la Iglesia de Jesucristo –*ecclesia semper reformanda*–. Es en este sentido en el que sostenemos que las comunidades a lo largo de la historia son un tipo tipificado –modelo, inspiración y dinamismo, fundamentado a su vez en el testimonio del Segundo Testamento–; y esto, no sólo en un sentido pasivo, sino proactivo: son sus miembros los que tienen la misión de llevar a cabo la siempre necesaria y anhelada reforma de la Iglesia en su conjunto.¹⁸

Finalmente, en el somero análisis de algunos de los rasgos de la Iglesia como realidad histórica, incluidos en el capítulo primero de LG, el Concilio añadió este párrafo, sumamente apreciado en la tradición latinoamericana y de El Caribe:

Pero como Cristo realizó la obra de la redención en pobreza y persecución, de igual modo la Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino a fin de comunicar los frutos de la salvación a los hombres. Cristo Jesús, «existiendo en la forma de Dios [...], se anonadó a sí mismo, tomando la forma de siervo» (Flp 2,6-7), y por nosotros «se hizo pobre, siendo rico» (2 Co 8,9); así también la Iglesia, aunque necesite de medios humanos para cumplir su misión, no fue

¹⁷ A. DI MATTEO, *Las Patronas: ángeles al borde del infierno*, file:///C:/Users/ACER%20E14/Downloads/Dialnet-LasPatronas-5909030.pdf, 21.05.2017.

¹⁸ Cf. L. BOFF, *Eclesiogénesis...*, 37ss.

instituida para buscar la gloria terrena, sino para proclamar la humildad y la abnegación, también con su propio ejemplo. Cristo fue enviado por el Padre a «evangelizar a los pobres y levantar a los oprimidos» (Lc 4,18), «para buscar y salvar lo que estaba perdido» (Lc 19,10); así también la Iglesia abraza con su amor a todos los afligidos por la debilidad humana; más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo (LG 8).

Como es sabido, esta doctrina no fue incorporada, ni en la estructura, ni en los contenidos centrales del Concilio. En nuestro entorno, fueron las Conferencias Generales del episcopado latinoamericano y de El Caribe, la Teología de la Liberación y la pastoral popular las que se encargaron de desarrollarla en los decenios posteriores.

2.3 Comunidad y catolicidad

La nota de la catolicidad de la Iglesia, formulada inclusivista por el Concilio como un avance real sobre el modelo exclusivista (cf. LG 13-17), abrió también las puertas a la determinación de uno de los rasgos de la comunitariedad de la comunidad cristiana en el presente. En el trasfondo se encuentran los desarrollos doctrinales de la patrística en torno al tema de la *communio ecclesiarum*, a los que hemos aludido ya.

La catolicidad fundamental consiste en la apertura y la disponibilidad por la que la Iglesia se deja afectar por la pluralidad de culturas, cosmovisiones y diferentes religiones. En este sentido, esta nota implica, ante todo, diversificación y pluralismo, el cual impacta inmediatamente a la comunitariedad.

El tema de cómo afecta la pluralidad de culturas a la Iglesia ha sido trabajado extensa y cada vez más atinadamente por el Magisterio y la teología pastoral, particularmente desde el nacimiento

de la doctrina explícita sobre la inculturación en los documentos de Juan Pablo II. No sin relación con lo anterior, se asiste también en los tiempos postconciliares a la apertura del frente del ecumenismo, a partir de *Unitatis redintegratio*, y del diálogo con las demás religiones, nombrado también macroecumenismo, a partir de *Nostra aetate*; estos esfuerzos, en su mayoría, no han transgredido los límites del inclusivismo, establecidos, como se ha visto, por el Concilio, si bien a través de formulaciones cada vez más sofisticadas y complejas.¹⁹ Al mismo tiempo, hay que reconocer, en términos generales, que el impulso generado por parte de las altas autoridades eclesiásticas en estos ámbitos, si bien real, ha quedado restringido más a las declaraciones y menos a las consecuencias prácticas de las mismas —en nuestro país, el caso de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas ha resultado paradigmático—.

En el rastreo de las causas que pueden estar detrás de esta última actitud del magisterio, la propuesta de G. Agamben puede aportar pistas a ser consideradas detenidamente. La discusión que emprende este autor se encuentra en el contexto de la perplejidad que ha provocado en varios filósofos contemporáneos que ya hemos introducido —R. Esposito y Jean-Luc Nancy, precedidos por G. Bataille— el hecho de los crímenes enormes contra la humanidad cometidos en nombre de la comunidad, por ejemplo, en los regímenes totalitarios. En este caso, hay que partir del análisis que llevó a cabo Agamben acerca de la idea prevaleciente de comunidad, como un qué determinado, transido por la lógica de lo común-versus-lo-propio; todo lo cual lleva a la concepción de una totalidad clausurada, con la consiguiente consecuencia de la exclusión —tema que ha adquirido en estos momentos una actualidad lamentable—. Como contrapartida, el autor propone el concepto de «*singularidad cualsea*», con el que se pretende eliminar la sustantivación de la idea de comunidad. Sin perder de vista la

¹⁹ Como un ejemplo, se puede ver la obra de A. TORRES Q., *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, Sal Terrae, Santander 2005.

complejidad de su pensamiento, baste en este momento con tener presente que, en el contexto de la singularidad cualsea, «la idea y la naturaleza común no constituyen la esencia de la singularidad, la singularidad es, en este sentido, absolutamente inesencial [...] la relación entre común y singular no puede pensarse entonces por más tiempo como el permanecer de una esencia idéntica en individuos singulares».²⁰ De este modo, estas pistas resultan sugerentes a la hora de analizar si la pretensión que se observa en determinados casos en el magisterio eclesial, de contar con una noción perfecta e irreformable acerca de la naturaleza de la Iglesia y de la comunidad representa uno de los factores que bloquea la posibilidad de una apertura, no sólo declarativa, sino operativa, frente al hecho de la pluralidad de culturas.

En este contexto, la catolicidad radical se traduce –en el plano de la comunidad– en una actitud de apertura y de disposición a dejarse afectar, tanto por aquellas comunidades católicas que presentan diferentes configuraciones de la comunitariedad, como por las comunidades originadas en las demás confesiones cristianas y las existentes en las religiones del mundo. Más aún, afirmamos que es en este plano en el que se realizan experiencias definitorias de inculturación, ecumenismo y diálogo interreligioso, más que en las instancias institucionales de las religiones; y que es en este plano en el que se pueden resolver y se van resolviendo, de hecho, las aporías aparentemente irresolubles con las que se topan estas iniciativas.²¹ Es importante aclarar que, en cuanto estas afirmacio-

²⁰ Cf. G. AGAMBEN, *La comunidad que viene*, Pre-textos, Valencia 1996, 17-18.

²¹ Piénsese, por ejemplo, en el tema del prerrequisito de un trato igualitario entre las religiones en orden al diálogo entre ellas, el cual se enfrenta directamente con las diferentes concepciones que cada una de ellas atesora con respecto al estatus de los mediadores que las inspiran. En este contexto, las aportaciones de la culturología de Y. Lotman y el concepto central de «semiósfera» puede resultar muy ilustrativo. Según este autor, no es en las estructuras nucleares (o centrales) de una cultura donde tiene lugar las transformaciones semióticas de gran calado, sino en la «frontera», como «dominio de procesos semióticos acelerados, que siempre transcurren más ac-

nes implican juicios de hecho, las formulamos como una hipótesis referida a la vida de las comunidades.

Un enfoque como éste conduce a una reformulación de las concepciones en torno al ecumenismo, en sus diferentes planos; es más, pareciera lindar con una actitud que podría sonar como antiecuménica. ¿Qué significa esto? La expectativa que generan en el plano de la comunidad la apertura y el dejarse afectar por el pluralismo y la diversidad no marcha en el sentido de que algún día desaparezcan las diferencias y se sometan todos a una única autoridad. Se trata más bien de que se mantenga la riqueza que suponen las variadas formas de comunitariedad que presentan las comunidades de distintos signos confesionales, así como los diferentes liderazgos carismáticos que las dinamizan. Y es desde esta des-enclaustración y este aprendizaje mutuos como las comunidades se van capacitando más exquisitamente para avanzar en la fidelidad creativa a sus propios orígenes y en la creatividad fiel con respecto a las diferentes circunstancias históricas y culturales al interior de las cuales van floreciendo. De este modo se entrelazan los procesos de profundización de la catolicidad y de construcción de la unidad: la catolicidad diversifica, rompiendo la autoreferencialidad, y la unidad reunifica autenticando la propia identidad. De este modo se ponen en marcha los dinamismos de la comunión y tiene lugar la primacía del tiempo sobre el espacio, como sostiene el papa Francisco en *Evangelii Gaudium*.

Finalmente, la apertura católica, inherente a una verdadera comunidad cristiana, produce un fenómeno fácilmente experimentable. Y es que se producen vínculos comunitarios de manera más tersa y connatural entre aquellos núcleos religiosos —y no religiosos— entre los se presentan mayores afinidades en términos de comunión y comunitariedad, sea que se inscriban o no en la misma

tivamente en la periferia de la *oikumena* [...]»: cf. Y. M. LOTMAN, *La semiósfera*, I. *Semiótica de la cultura y del texto*, selección y traducción del ruso por D. Navarro, Cátedra, Madrid 1996.

afiliación institucional. Y estos vínculos resultan muchas veces más consistentes que aquellos que es posible tender entre comunidades pertenecientes a la misma institucionalidad confesional e, incluso, en relación con las instancias que configuran a esta última. El mapeo de estos vínculos muestra un dinamismo y una mutabilidad asombrosos, muy en consonancia con su naturaleza intrínsecamente histórica.

3. Un tipo –tipificado– de comunidad eclesial

Se cierra esta reflexión con el análisis de un modelo de comunidad que se puede caracterizar, a partir de su comunitariedad propia, como una realidad eclesial, gracias a las aportaciones ya citadas del Vaticano II; al mismo tiempo se advierte que ofrece salidas viables al malestar contemporáneo frente al planteamiento comunitario.

Para este análisis se ha elegido el caso de algunas de las comunidades originarias de América Latina, tal como funcionan en el presente, vistas a través de la lente de un pensador relevante contemporáneo. Así, en lo sucesivo, se siguen, fundamentalmente, las observaciones del filósofo hispano-mexicano Luis Villoro, pero incorporando también dos o tres puntos de vista de otros autores.

Villoro estructura su aportación en dos pasos: el primero consiste en una sistematización más general acerca del significado de la comunidad en el ámbito de lo que él llama las comunidades tradicionales; en segundo lugar, desarrolla un análisis de algunos rasgos de las comunidades originarias de nuestro continente.²² Se presentarán ambos acercamientos de manera compacta.

²² Es sabido que L. Villoro fue influenciado por las investigaciones del pastor, teólogo y lingüista luterano Carlos Lenkersdorf acerca del pueblo tojolabal. Entre las publicaciones de este último se encuentra el volumen *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI, México 1996.

Lo que se está afirmando con esta sucinta presentación es que las comunidades descendientes de los pueblos originarios, sobre todo las que siguen potenciando los rasgos que se exponen a continuación, representan un tipo tipificado, significativo en el presente, de la comunidad cristiana –de hecho no es difícil que durante la lectura de los párrafos que vienen a continuación, resuenen en nuestros oídos armónicos provenientes de los libros de Segundo Testamento–. Lo anterior implica también que no todas las aristas de la comunitariedad propia de estos pueblos constituyen rasgos definitorios de toda comunidad cristiana –por ejemplo, la territorialidad–.

Pues bien, estos son los rasgos más relevantes de las mismas:

Aunque Villoro no lo concede prácticamente ninguna relevancia, se constata en primer lugar que se trata de colectivos de gente descartada por el sistema social vigente. No es necesario insistir en los diferentes elementos que implica este acercamiento.

En un segundo momento se observa, como el trasfondo de *comunión* que soporta lo demás, que las dinámicas comunitarias se ponen en operación cuando los miembros de una colectividad comparten la convicción de que el bien de cada uno, en cuanto componente del *corpus*, se identifica con el bien del todo, en cuanto tal. Por lo que toca a las comunidades originarias, Villoro constata que «el individuo adquiere sentido por su pertenencia a un todo», y ello refiere no sólo a la agrupación humana, sino al ámbito de la naturaleza.

Villoro sostiene también que la trama que estructura a estas comunidades posee armónicos fuertemente afectivos, los cuales las impregnan con un cierto aire de familia, aunque, a decir verdad, se trata de agrupaciones que desbordan las dimensiones de tal célula básica de la sociedad. Al mismo tiempo, el cemento que proporciona cohesión a estos grupos tiene que ver con los elementos de una cosmovisión compartida, rasgo que las aproxima a las comunidades religiosas que han brotado en la historia del cristianismo.

Ahora bien, estas actitudes fundantes se manifiestan en varios rasgos en los que se plasma la comunitariedad de estos colecti-

vos. El antropólogo ayuuk Floriberto Díaz Gómez identifica dos aspectos, entre otros, en los que se manifiesta la «comunalidad» de los «pueblos indígenas»; a saber, una organización que determina los aspectos políticos, culturales, sociales, civiles, económicos y religiosos, y una serie de procedimientos comunitarios que configuran la procuración y administración de justicia.²³

En cuanto al aspecto económico se citan dos o tres ejemplos de la amplia literatura existente. A. Guerrero habla del trabajo o faena creativa, intrínsecamente ligado a la transformación colectiva y territorial. Paradójicamente, estas tareas poseen una impronta de obligatoriedad y, a la vez, de mera posibilidad.²⁴ Rosendo Vega explica el aspecto morfológico de la *Guelaguetza* como «la ayuda mutua entre familiares, compadres, amigos, en fechas de compromiso: labores agrícolas, bodas, nacimientos, bautismo, eventos familiares, funerales, para el que la necesita».²⁵ A su vez, J. Martínez Luna describe el *Tequio* como «la faena que cada ciudadano otorga, dependiendo de las facilidades, una o dos veces al mes; es el trabajo que permite la realización de obras de servicio general».²⁶ P. de Velasco, buen conocedor de la cultura rarámuri, explica el significado de la *córima* como un apoyo que un rarámuri, en una coyuntura de emergencia, tiene derecho a pedir a un hermano de raza que se encuentra en una mejor coyuntura económica; en términos generales tiene que ver con productos provenientes de las labores agrícolas.²⁷

²³ Cf. F. DÍAZ GÓMEZ, «Comunidad y comunalidad», *Diálogos en Acción*, segunda etapa (2004) 367, <http://rusredire.lautre.net/wp-content/uploads/Comunidad.-y-0comunalidad.pdf>, 3.10.2016.

²⁴ Cf. A. GUERRERO, «La comunalidad como herramienta: una metáfora espiral», *Cuadernos del Sur* XVIII/34 (2013) 46.

²⁵ Citado por A. GUERRERO, «La comunalidad...», 48.

²⁶ J. MARTÍNEZ LUNA, *Comunalidad y autonomía*, <http://espora.org/biblioweb/Comunalidad/>, 23.9.2016.

²⁷ Cf. P. DE VELASCO, *Danzar o morir: religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, Universidad Iberoamericana-Iteso, México-Puebla-Guadalajara

Ahora bien, a decir de Villoro, el nervio que gobierna muchos de estos procedimientos es la lógica de la reciprocidad de dones, entendida como la reproducción del don –el cual marcha en sentido contrario al intercambio–. R. Vachon lo explica así:

La economía de reciprocidad está motivada por la necesidad del otro, por el bien común, entendido no como la suma de los bienes individuales (la colectividad) sino como el ser comunitario, ese tercero incluido e indivisible que no es reductible a la suma de las partes y que no puede ser propiedad de nadie.²⁸

Esta organización de las comunidades tradicionales exige una red de prestación de servicios, libremente asumidos y ordenados al funcionamiento de la colectividad como tal; estas iniciativas son realizadas de manera gratuita. Una comunidad tradicional no puede subsistir sin esta sinergia de esfuerzos. Ahora bien, una colectividad estructurada de esta forma tiene que regirse por principios que van más allá de las estrictas leyes de la justicia y más allá de toda coacción; de este modo, la raíz de la que brota la vida común no es la ley, sino la gracia, la fraternidad y el amor.

Finalmente, una comunidad así configurada no tolera la existencia de un poder particular, el cual, por definición, juega imponiéndose sobre los miembros de la misma. Ahora bien, puesto que la aparición de este tipo de relaciones es una eventualidad inherente a las leyes de socialización de los seres humanos, la gente que se agrupa en el seno de una comunidad tradicional tiene la capacidad de funcionar como un contrapoder, cuyo cometido consiste en frenar las acometidas de todo dinamismo opresor. De este modo,

2006, 324-326.

²⁸ R. VACHON, «Prólogo», en D. TEMPLE, *Estructura comunitaria y reciprocidad*, Hisbol, Chitacolla, La Paz, Bolivia 1989, 14; citado por L. VILLORO, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, FCE-Colegio Nacional, México 1997, 369.

se pueden traducir las propuestas de Villoro en torno a este tipo de autoridad evocando lo que se ha llamado el liderazgo carismático. Todo esto significa, a decir de P. Clastres, que «el jefe está al servicio de la sociedad –lugar verdadero del poder– la que ejerce, como tal, su autoridad sobre el jefe»: ²⁹ se trata del “mandar obedeciendo”. Tal poder se encuentra afincado en el prestigio y el servicio, y no en la coacción. Las decisiones colectivas adoptan un carácter asambleario y consensual. Por lo mismo, añade nuestro autor, la comunidad tradicional es incompatible con la existencia del Estado, tal como lo conocemos.

Una observación complementaria. Villoro reconoce que esta idea de comunidad no siempre conserva su pureza original en las comunidades reales; en todo caso, permanece como un ideal a alcanzar, ³⁰ y como un principio de inspiración para construir una sociedad basada en estas coordenadas, si bien en otros contextos y circunstancias. ³¹

CONCLUSIÓN

A estas alturas, se puede constatar que una comunidad eclesial –tomando en cuenta dos o tres de sus elementos básicos– es, ante todo, una expresión verdadera de la realidad de la Iglesia, en cuanto representa una encarnación histórica y concreta del misterio universal de salvación; al mismo tiempo, representa una forma de agrupación cristiana que se encuentra a sus anchas en el ámbito del Pueblo de Dios; por ello es capaz de traducir en hechos, de manera profunda y amplia, la nota de la catolicidad.

En las comunidades eclesiales, sus miembros ejercen el profetismo y el sacerdocio radical al compartir entre ellos y *ad extra*

²⁹ P. CLASTRES, *La société contre l'Etat*, Minuit, Paris 1974, 176; citado por L. VILLORO, *El poder y el valor...*, 366.

³⁰ L. VILLORO, *El poder y el valor...*, 368.

³¹ L. VILLORO, *El poder y el valor...*, 72s.

la experiencia de seguimiento de Jesucristo; pero también los demás bienes espirituales y los materiales, de manera gratuita y a través de mecanismos de reciprocidad (*koinonía*). La celebración de la eucaristía radical es un momento festivo que condensa estas actitudes y prácticas. Para echar a andar estos dinamismos se originan al interior de la comunidad múltiples ministerios y servicios (*diakonía*), uno de los cuales, el liderazgo, tiene tintes claramente carismáticos y se encuentra enraizado en la vida de la colectividad.

Las colectividades en las que transcurre la vida de los pueblos originarios de este continente, con los valores y los rasgos concretos que las caracterizan, representan una expresión auténtica de la vida eclesial en *comunidad*; de este modo visibilizan y ayudan a caracterizar cómo se vive la *comuni3n* eclesial en el presente. Son comunidades eclesiales con una *comunitariedad* propia; a través de ésta, afloran varios rasgos centrales de lo que el Concilio Vaticano II describe como la existencia comunitaria.

Finalmente, sólo es posible pensar en una renovaci3n y un *aggiornamento* constantes del conjunto de la Iglesia y sus mecanismos institucionales a partir de los modelos de vida y de acci3n que visibilizan las comunidades eclesiales. Al mismo tiempo, la vida comunitaria ofrece pistas invaluable para una nueva manera de estructurar las relaciones entre los seres humanos, y de éstos con la naturaleza, en el contexto de las sociedades actuales, caracterizadas predominantemente por la cultura de la inmunizaci3n frente a todo proyecto concreto de solidaridad fraterna, especialmente de cara a los estratos explotados y los descartados, así como el medio ambiente devastado.

Sumario:

El artículo se enfoca a delinear el concepto de comunidad eclesial en el presente. Para lograrlo, conviene tener en cuenta que la experiencia de la vida comunitaria, esencial en el cristianismo, ha adoptado a través de la historia y en la actualidad diferentes configuraciones concretas. En relación con la pregunta sobre qué significa vivir comunitariamente y en qué consiste el carácter eclesial de los grupos en y a través de los cuales los cristianos se encuentran –en cuanto tales–, el Concilio Vaticano II aportó pistas invaluable que permiten afirmar su naturaleza auténticamente eclesial y determinar en qué consiste ésta. Con el mismo propósito, se dedican unos párrafos al análisis del carácter comunitario y eclesial de las colectividades descendientes de los pueblos originarios del continente americano.

Palabras clave: comunidad, comunalidad, Iglesia particular, Pueblo de Dios, catolicidad.

Keywords: community, commonalty, particular Church, People of God, catholicity.

Summary:

This article outlines the current concept of Ecclesial Community. In order to comprehend it, we must recall that the communal life experience, essential in Christianity, has adopted different and concrete configurations through history up to these days. Regarding the questions of what it means to live communally, and what is the nature of Christian community, the Second Vatican Council provides invaluable tracks that allow affirming its authentically ecclesial nature, while determining what does ecclesiality consists of. Some paragraphs are dedicated to analyze the communitarian and ecclesial nature of those communities descendent from the native people of the American Continent.

Reformas eclesiais no pontificado do papa Francisco. Uma leitura ecumênica

ELÍAS WOLFF*

INTRODUÇÃO

Após o concílio Vaticano II, a igreja católica nunca viveu um momento tão intenso de expectativas por reformas como o momento presente. Depois da reforma luterana do século XVI, o conceito "reforma" tornou-se uma espécie de tabu no catolicismo, que até meados do século XX rechaçou as reivindicações por renovação litúrgica, autonomia das igrejas locais em relação à Roma, a atuação do leigo na pastoral, o uso da Bíblia, o ecumenismo... As propostas de mudanças no concílio Trento (1545-1563) não atingiram as estruturas eclesiásticas, permaneceram no âmbito moral e na restauração disciplinar. Até meados do século XX, movimentos por reformas na tradição católica ganham suspeitas de protestantização da fé.

No final do pontificado do papa Bento XVI e, sobretudo, no atual pontificado do papa Francisco, o conceito "reforma", ganha espaço na linguagem cotidiana do catolicismo. Vive-se na expectativa de reformas na cúria romana: sente-se uma nova forma de exercer o poder na igreja, no espírito da colegialidade, sinodalidade e subsidiariedade, o que mostra que Francisco não é apenas um novo papa, mas um novo modo de exercer o papado; há uma valoriza

ção efetiva das Conferências Episcopais; há um revigoramento da ação pastoral; há mudanças importantes na administração financeira, entre outros. Isso acontece na esteira dos ensinamentos do concílio Vaticano II. É nesse concílio que o conceito “reforma” possui uma clarividência surpreendente, se não escandalosa para alguns. Afirma o Vaticano II que a igreja é chamada a uma «reforma perene, de que ela própria, enquanto instituição humana e terrena, necessita perpetuamente» (UR 6). Que «a Igreja [...] é, ao mesmo tempo santa, e sempre necessitada de purificação, sem descanso dedica-se, à penitência e à renovação» (LG 8). Trata-se, na verdade, da consciência de que a igreja não é perfeita em seu estado peregrinante, pois ao longo de sua história «em vista das circunstâncias das coisas e dos tempos houve deficiências, quer nos costumes, quer na disciplina eclesiástica, quer também no modo de enunciar a doutrina» (UR 6). E o concílio tem como finalidade orientar para que «tudo seja reta e devidamente reformado no momento oportuno» (UR 6).

O atual pontificado do papa Francisco apresenta uma importante retomada do Vaticano II, e frente às iniciativas por ele tomadas algumas interrogações emergem com força: terá chegado o momento de verdadeiras e profundas reformas na Igreja Católica? Terá o pontificado de Francisco condições para concretizar as propostas de reforma do Vaticano II? Em que medida isso pode favorecer o diálogo com as igrejas que seguem os princípios da Reforma luterana? São algumas das questões que orientam este nosso estudo.

1. Revisão da história

1.1 Aspiração histórica por “reformas” no catolicismo

Voltemos um pouco no tempo. A idéia de reforma não é estranha à igreja, e atravessa toda a sua história, com diferentes matices, contextos e protagonistas. Tertuliano, por exemplo, afirmou «*Dominus Christus veritatem se, non consuetudinem, cognomi-*

navit».¹ Essa ideia encontra-se também em Cipriano, Agostinho, Graciano, entre outros. Ela ganha expressão nos meios populares e também em concílios e iniciativas de autoridades eclesiásticas. Na Idade Média, surge o movimento dos pobres, místicos e carismáticos, que exigem uma vida simples, na pureza do Evangelho, numa comunidade realmente fraterna, com sincero zelo na pregação e no serviço. Grandes místicos como Matilde de Magdeburgo (1207/1210-1282/1294), Mestre Eckhart (1260-1328), Catarina de Sena (1347-1360) exigiram conversão do papado e da igreja como um todo. Muitos desses são condenados, perseguidos e mortos (albigenses, cátaros, valdenses). Outros são absorvidos pela instituição eclesial (franciscanos, dominicanos, servitas, carmelitas). Na idade média J. Wycliff (1328-1384) e J. Hus (1369-1415) foram os catalisadores desses clamores. Não aspiravam outra coisa na igreja do que uma reforma plena, que se expressaria pela pobreza, a liberdade de todo poder temporal, a radicalidade evangélica. Algumas dessas propostas ganharam espaço nos meios eclesiásticos, como no IV concílio de Latrão (1215) ou na proposta conciliarista dos concílios de Constança (1414-1418) e Basileia (1431-1439), que propunham reformas *in fide et in moribus, in capite et in membris* ou, ainda, na reforma gregoriana (séc. XI). Outras propostas, a maioria na verdade, foram completamente rejeitadas. Todas propunham mudanças em nível eclesial-comunitário e em nível pessoal. O fracasso na sua concretização significou a perda de oportunidades privilegiadas de atender também aos clamores por outras reformas.

Nunca houve uma compreensão unívoca e muito menos um modelo único de reforma na igreja, como também nem sempre houve clareza quanto aos objetivos e critérios que deveriam orientar as mudanças no corpo eclesial. Alguns propunham uma "reforma" co-

¹ TERTULIANO, *De virginibus velandis*, 1, en G. CERETI, «Lutero e la riforma della chiesa», in SEGRETARIATO ATTIVITÀ ECUMENICHE, *Ecumenismo, Anni 80*, Il Segno Editrice, Verona 1984, 79.

mo retorno a um passado idealizado, outros como retorno à igreja primitiva dos Atos dos Apóstolos, outros buscavam apenas uma restauração da disciplina. A falta de clareza da sua natureza, dos objetivos, critérios e das mediações instrumentais, bem como a descontextualização dos processos sócio-culturais e políticos, não só frustrou muitas das iniciativas por reformas na igreja como também as colocou num horizonte idealista. E em alguns casos, as aspirações por mudanças que melhor qualificassem o ser e agir da igreja acabaram dividindo-a, o que significou mais perdas do que ganhos para o corpo eclesial.

1.2 A Reforma em Lutero

No século XVI, Martinho Lutero dá voz ao clamor por reformas. O monge agostiniano não o fez sozinho, mas tornou-se referência para um processo de profundas alterações no cristianismo entre os séculos XVI a XVIII, levado em frente por pessoas como Filipe Melancton, Martin Bucer, João Calvino, Henrique VIII e João Wesley, entre outros. Mesmo sintonizando em linhas gerais, cada um tinha as suas especificidades na compreensão da igreja e da reforma que propunham. Mesmo se não desenvolvemos aqui é importante ter presente que as questões sócio-culturais e políticas influenciaram fortemente na proposta de cada reformador.

Lutero não se colocou, inicialmente, o problema de reforma na igreja. Havia dois outros problemas centrais em suas posições: o primeiro, e o problema de fundo, era o clima religioso do seu tempo, marcado pelo antropocentrismo teológico que afirmava o ser humano em poder de cumprir, com seus esforços de penitência, oração e caridade, o necessário para tornar-se aceito e agradável a Deus que o salva. Expressões desse postulado eram as práticas de piedade popular, muitas das quais na esteira da superstição; o excessivo poder das autoridades eclesiásticas; o distanciamento entre o pregado e o vivido na igreja, sobretudo pelo clero que se encontrava em situações morais extremamente frágeis. A questão

das indulgências entra nesse contexto, mas não são a causa das controvérsias, e sim sua expressão.

Um segundo problema teológico de Lutero era a dúvida sobre como obter a salvação. Em sua exegese da afirmação de Paulo em Rm 1,17 - «O justo vive da fé», Lutero entende que a justiça da qual o crente vive não é humana ou eclesiástica, mas «da fé», da qual a pessoa vive por dom gratuito de Deus.

Lutero quer reformar, portanto, a posição de seus contemporâneos, ocamistas ou não, os quais afirmam que o homem justificado possui uma justiça sobrenatural que se torna pessoal e intrínseca. Para ele é essencial crer que seja Deus quem justifica e frente a Ele se deve quebrar toda arrogância humana.²

Eis a motivação fundamental de todo o processo reformatório que surge no século XVI. Daí surge o tripé luterano *sola fides, sola gratia, sola Scriptura*, como condição para a salvação, questionando as mediações eclesiásticas apresentadas como *conditio sine qua non* para ser justificado. Afinal, *solus Christus* é autor da salvação. As consequências teológicas, como a misericórdia de Deus que ao perdoar a pessoa a torna justa sem remeter a culpa do pecado; a refutação da tese de um tesouro de graças e méritos; o acento na dimensão invisível da igreja, a afirmação de apenas dois sacramentos..., são para Lutero consequências da ideia da justificação unicamente por graça e fé em Jesus Cristo.

As 95 teses apresentadas eram uma tentativa de discutir tais questões. Essas sim propunham reformas com o intento de contribuir para que a igreja melhor entendesse seu lugar na história da salvação, não como autora e centro dessa, mas como servidora do Evangelho que salva. Dessa forma, Lutero catalisa as contes-

² T. VALDMAN, «Lutero e la riforma della chiesa», in *SECRETARIATO ATTIVITÀ ECUMENICHE, Ecumenismo...*, 85.

tações sobre o aparato canônico da igreja, o sacerdócio hierárquico distanciado do sacerdócio comum dos fiéis, o institucionalismo eclesiástico, a prioridade das doutrinas em detrimento da Bíblia como norma de fé, o demasiado apego a práticas de piedade que confundem a fé com o devocionalismo. A questão era se a igreja, na forma visível de então, poderia ser, de fato, mediadora indispensável entre Cristo e o fiel. Ele procurou responder a essa questão acentuando a dimensão invisível da Igreja de Cristo, conhecida apenas por Deus, que se torna visível na assembleia dos fiéis que ouvem a Palavra e celebram os sacramentos. Tendo esses dois elementos como condições para o ser histórico da igreja, aceita-se como legítimo o pluralismo de formas e ritos, pois para que a igreja seja uma não é necessária a uniformidade nos ritos e nas estruturas eclesiásticas (*Confissão de Augsburg*, art. 7). Não se tratava de negar uma organização na igreja, afirmada tanto por Lutero quanto por Calvino e outros reformadores. O que se buscava era afirmar uma relação direta entre os fiéis e Cristo, numa eclesiologia horizontal da comunidade que valorizava o sacerdócio comum dos fiéis. São sensibilidades diferentes da eclesiologia romana, indicando mais a igreja como acontecimento do que como instituição, a fé mais vinculada às Escrituras do que aos sacramentos, a vida cristã vivida num horizonte mais místico e espiritual do que na observação de normas, cânones, doutrinas e estruturas. A doutrina das “duas espadas” é contestada pela distinção dos dois reinos, e o ar triunfal da instituição e da hierarquia pela doutrina sobre a cruz.

1.3 Dificuldades no diálogo

No século XVI, pesou muito a não acolhida por parte de Roma dos questionamentos de Lutero. Não que Roma devesse aceitar todas as 95 teses, mas saberia distinguir mais serenamente as críticas em si mesmas e a intenção do seu autor se houvesse disponibilidade para ouvi-lo serenamente, no espírito do diálogo, com

uma discussão objetiva das questões controvertidas.³ Mesmo rejeitando as teses de Lutero, talvez se poderia compreender a teologia reformadora proposta. Se poderia perceber que a intenção do monge agostiniano não era romper com a igreja, mas contribuir para que acontecessem mudanças que a ajudassem a melhor viver sua missão.⁴ A concepção luterana de penitência, do sacerdócio comum, do vínculo entre Evangelho e fé, da relativização da instituição eclesial no processo da salvação, não eram certamente contra a igreja, mas apontavam para contradições nela existentes.

As razões da igreja para não ouvir Lutero eram visíveis. Primeiro, havia a prática de combater as heresias a todo custo, e qualquer crítica era facilmente identificada como posicionamento herético. Era fácil para a Roma vincular Lutero com Wyclif, João Huss, Savonarola e outros por ela duramente silenciados. Na maioria das vezes exigia-se uma retratação das posturas críticas à igreja antes

³ Interessante a atitude do cardeal Reginald Pole (1500-1558) em junho de 1546, pedindo aos padres do Concílio de Trento «a seriedade de um conhecimento dos escritos autênticos dos autores protestantes, afirmando que os padres do concílio deveriam ler os livros, também aqueles dos adversários, não como um adversário, mas como livros que precisam ser examinados à luz da verdade, sem animosidade e sem preconceito»: F. BUZZI, «Lo scisma del XVI secolo: un bilancio dele reciproche perditte. Cattolici e riformati si interrogano (I)», in R. RUGGIERI (org.), *Alle Radici della Divisione – Una rilettura dei grandi scismi storici*, Ancora, Milano 2003, 33. Tal exortação, porém, não foi ouvida pois Lutero e seus seguidores já estavam enquadrados na linha de uma pré-compreensão polêmica.

⁴ É importante observar que Lutero encontrou simpatia em pessoas como João de Staupitz, seu superior, e o arcebispo de Tréveris, Ricardo de Greiffenklau. Mas determinante para rejeitar o diálogo sereno foram as posturas de Alberto de Mogúncia, João Tetzel, João Eck e Caetano. Estes queriam, com motivos diversos e mesmo com posições teológicas diferentes, silencia-lo. Atualmente, há uma revisão na compreensão católica da pessoa de Lutero. O cardeal Willebrands afirmou, em nome da Santa Sé, num discurso à Federação Luterana Mundial, em Evian (1970), que Lutero foi «uma personalidade profundamente religiosa e que procurou honestamente e com abnegação a mensagem do Evangelho»: *Positions Luthériennes* 4 (1970) 328-330. Aqui in D. OLIVIER, «Por que Lutero não foi compreendido? – Resposta católica», in W. KASPER – H. KÜNG, «Lutero Ontem e Hoje», *Concilium* 118 (1976) 8, 11.

mesmo de estudar tais críticas, o que poderia apenas suavizar a execução da pena, dificilmente a cancelaria. Em segundo lugar, estava o vínculo da igreja com o Império de Carlos V que, por cuidar do Estado Pontifício também determinava, em pontos importantes, as decisões curiais. Essa questão política pesou nas relações entre a igreja e Lutero. Um terceiro motivo, é que o papado não tinha ainda se restabelecido completamente do Cisma de 1378 a 1417, do concílio cismático de Pisa (1511-1512), e Roma estava saindo de um novo concílio (V de Latrão, 1512-1517), pensando ter resolvido as questões doutrinárias do momento. Lutero surpreendeu com uma doutrina desconcertante, que em muito estava em descontinuidade com a tradição de Roma. Em quarto lugar, as dificuldades de diálogo se agravaram também pelo modo de Lutero expor suas ideias, sem escrúpulos para referir-se à igreja instituída, sobretudo nos períodos mais tensos das controvérsias – como quando da queima da bula papal que o excomungava e os panfletos contra o papa, denominado por ele como “Anticristo”.

O clima de animosidade que dificultava o diálogo é bem expresso nas palavras de Zaccaria Delfino, núncio pontifício junto à corte imperial, ao escrever, em 1559, ao cardeal Carlo Carafa, sobrinho de Pio IV, sobre as discussões no concílio de Trento:

E Deus quis que aquele herético espírito de buscar acordo entre os católicos e os heréticos não reinasse, e hoje não reinasse em muitos, pois daqui vejo que nasceu todo o fundamento do mal do qual hoje a república cristã padece, e pior são os que estão em seu meio, mais danosos do que os mediadores da concórdia, que não são os claramente heréticos.⁵

⁵ F. BUZZI, «Lo scisma del XVI secolo...», 31.

1.4 O ambiente católico por reformas

A igreja de Roma teve sempre muita dificuldade para ouvir os clamores por reforma. No contexto da modernidade, a perspectiva eclesiológica da "sociedade perfeita" acentuou uma eclesiologia institucional, hierarcológica, apologética. O Concílio de Trento se propôs, em seu primeiro momento (1546-1547), como um concílio reformador. Projetou uma igreja mais espiritual, misteriosa, bíblica e patrística, um cristianismo menos ritualista e menos jurídico, como o mostra o texto sobre o catecumenato, no decreto sobre a justificação, num tempo em que se praticava quase exclusivamente o batismo de crianças. Mas na preocupação de refutar as teses de Lutero acabou supervalorizando a função da instituição eclesial, confundindo obediência à fé e obediência à autoridade da igreja, dando a entender que Deus age "diretamente" na igreja, carecendo do sentido das "mediações". De Lutero, porém, assume as preocupações pela qualidade da pregação, a formação religiosa, a doutrina agostiniana da graça.⁶ No contexto do Vaticano I, buscou-se desenvolver também uma compreensão da igreja sob a noção de corpo de Cristo - presente na primeira redação do *Schema constitutionis dogmaticae de Ecclesia Christi* do Vaticano I, especialmente no primeiro capítulo. Mas foi superada pela a eclesiologia da sociedade perfeita na redação de J. Kleutgen.⁷

Não obstante, a partir do final do século XVIII e durante o século XIX, não sem influência da cultura do romanticismo, surge um repensamento eclesiológico com base à noção de igreja como corpo místico de Cristo, com um aprofundamento espiritual

⁶ COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICA-LUTERANA, «Martinho Lutero, testemunha de Jesus Cristo», in *Enchiridion Oecumenicum* (EO), vol. 1, EDB, Bologna 1986, n. 1541.

⁷ Cf. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, BAC, Madrid 1986, 344-355.

e uma impostação propriamente teológica da eclesiologia.⁸ São representantes dessa corrente J.A. Möhler (1796-1838) e J.H. Newman (1801-1890), entre outros, que acentuam o elemento vital, orgânico, da experiência eclesial em sua historicidade concreta. Valoriza-se a Bíblia, a Patrística, o diálogo ecumênico. A igreja é mistério, obra do Espírito que a constitui como continuidade da encarnação de Cristo na história humana.⁹ Sua estrutura visível é compreendida a partir de sua interioridade, numa unidade entre a estrutura sacramental da igreja e o senso religioso pessoal - que se baseia na união pessoal do crente com Deus, sem cair no intimismo, porque a igreja é o vínculo entre a consciência e a Trindade. Essa eclesiologia desenvolve temas atuais como a igreja no mundo, o lugar dos leigos na conservação e no desenvolvimento da fé.¹⁰ A sucessão apostólica (tema que converteu Newmann para o catolicismo) faz com que pelos bispos Cristo cumpra a promessa de permanecer em sua igreja.

Esse esforço por renovação eclesiológica chega ao Concílio Vaticano II, fortalecendo a compreensão de igreja como "mistério", "sacramento", "povo de Deus".¹¹ Contribui para isso os movimen-

⁸ Essa compreensão de igreja vem, na verdade, desde Bonifácio VIII a S. Pio X (1903-1914). Ela entrou no ensinamento magisterial, sobretudo com Leão XIII em *Satis cognitum* (1896) e *Divinum illud* (1897), e com Pio XI em *Mystici corporis* (1943).

⁹ J. A. MÖHLER, *L'Unità nella Chiesa. Il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli*, Città Nuova, Roma 1969, (original, Tübingen 1825, designada como *A Unidade*); *Symbolik oder Darstellung der dogmatische Gegensätze der Katholischen und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Mainz 1832 (designada como *Simbólica*).

¹⁰ Cf. L. BOUYER, *Newman. Sa vie, sa spiritualité*, Paris 1952; E. J. MILTON, *John Henry Newman on the Idea of Church*, Milton 1987; J.-H. WALGRAVE, «La croissance spirituelle de Newman et l'idée du développement», in Id., *Newman, le développement du dogme*, Tournai – Paris 1957, 36-52.

¹¹ A primeira sistematização da concepção de igreja como Povo de Deus foi de A. VONIER, *The People of God*, Londres 1937, enriquecida depois, entre outros, por H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1938; Y. CONGAR, *Chétiens Désunis*, Paris 1937; Id., *Esquisses du Mystère de l'Église*, Paris 1941.

tos bíblico, patrístico e litúrgico, impulsionados pelo novo pensar da fé de teólogos como H. De Lubac, Y. Congar, H. U. Von Balthasar, K. Ranner, o Cardeal Suenens, entre outros. O contexto cultural é marcado pelo pensamento filosófico da fenomenologia e do existencialismo, que abandonam a visão essencialista da realidade, relativizam posições absolutistas e favorecem o entendimento da verdade como processo, o que implica em relação, diálogo, intercâmbio de experiências e de saberes. No Ocidente secularizado consolida-se a autonomia entre religião e Estado, o pluralismo cultural torna-se berço do pluralismo religioso, com reivindicação da liberdade religiosa em todos os países. O movimento ecumênico, de origem protestante, se fortalece com encontros realizados às vésperas e durante a realização do Vaticano II.¹²

2. Vaticano II, o concílio da reforma católica

Nesse contexto, acontece o Concílio Vaticano II com o propósito de atualizar a mensagem da igreja aos novos tempos. E logo percebeu-se que isso não seria possível sem uma *reforma* na igreja, o que se expressou pelo programa de *aggiornamento* proposto pelo papa João XXIII. “Reforma” tem aqui o significado de renovação, *mudança na forma* de ser e de agir da igreja, mantendo a fidelidade ao *conteúdo* da fé. Trata-se de uma “mudança na continuidade” da fé católica.

O concílio de Trento já falava de “decretos dogmáticos” e “decretos de reforma”. Mas a apologia contra Lutero fez de Trento uma “contra-reforma”, institucionalizando e disciplinando a fé, o contrário do que o reformador propunha. O Vaticano I levou isso às últimas consequências com a definição dogmática da infalibilidade

¹² Nesse período aconteceram a III Conferência Mundial de Fé e Ordem (Lund 1952), a III Assembléia Geral do Conselho Mundial de Igrejas, (Nova Delhi 1961), a IV Conferência Mundial de Fé e Ordem (Montreal 1963), além das reuniões do Comitê Central do Conselho Mundial das Igrejas, em Paris e Rochester.

do primado petrino. Os anos 50 do século XX exigiam mudanças na igreja, embora não se imaginava uma reforma consequente. Era ainda forte, apesar do novo pensar teológico acenado, a perspectiva triunfalista no ato de «apresentar o patrimônio católico romano, como algo de completo, de exaustivo, de profundamente e diretamente coerente com o Evangelho».¹³ Não obstante, havia preocupações, incertezas, fermentos de mudanças, como o movimento litúrgico, bíblico, ecumênico, a nova teologia. Um outro fato contribuiu para fazer do Vaticano II um concílio de reforma: o “Memorial” redigido pelo Cardeal Constantini, missionário no Extremo Oriente, onde se encontra uma proposta de reforma na igreja formulada na ocasião do conclave no qual foi eleito o papa Pio XII (1939). Mas com base à eclesiologia da “sociedade perfeita”, a igreja católica nesse período não se entende necessitada de reforma. Mais tarde, esse Memorial de Constantini foi recordado ao papa João XXIII em sua eleição, em 1958.¹⁴ E é justamente esse papa que propõe o Vaticano II como uma possibilidade de *aggiornamento*, isto é, renovação/mudança, que inclui reformas, na igreja.

Do programa de *aggiornamento* e mudanças na igreja do Vaticano II, merecem destaque: a) *O redimensionamento teológico*: superando o dogmatismo fixista da escolástica, o Vaticano II fundamenta seu ensino doutrinal numa perspectiva mais bíblica, litúrgica, missionária, histórica e ecumênica. Foi fundamental para isso a *opção metodológica* do concílio, com duas principais características: estabelece clara distinção entre o conteúdo da fé e sua expressão (João XXIII, *Discurso de abertura do concílio*); e afirma a existência de uma *hierarquia das verdades* na doutrina católica, que se distinguem pela maior ou menor proximidade de cada uma delas com o núcleo cristológico e trinitário da fé cristã (UR 11).

¹³ G. ALBERIGO, «Il Vaticano II e la riforma della chiesa», in SEGRETIARIATO ATTIVITÀ ECUMENICHE, *Ecumenismo*, Verona 1984, 94.

¹⁴ G. ALBERIGO, «Il Vaticano II...», 95.

b) *A perspectiva pastoral*: o Vaticano II possibilitou colocar a doutrina em função da evangelização, e não como algo abstrato que tem valor por si mesmo. Para isso optou pelo diálogo, a acolhida da pluralidade, o uso mais do “remédio da misericórdia” do que a prática da condenação de doutrinas consideradas suspeitas.

c) *A consequência para a eclesiologia*: dá prioridade ao mistério, objeto de fé, Deus Uno e Trino presente na igreja. A igreja é Povo de Deus (LG cap. II), com uma nova compreensão do conceito de comunhão (LG 4,8,13-16,18,21,24; DV 10. GS 32; UR 2-4,14, 17-19,22): com Deus pela Palavra (DV), o culto litúrgico e os sacramentos (SC); com todos os cristãos pela busca da unidade real e plena (UR); com toda a humanidade pelo respeito e o diálogo entre os povos (GS) e as religiões (NA; DH). A igreja é, assim, *sacramento* de salvação (LG 1,9,48,59; SC 5,26 GS 42,45; AG 1,5), instrumento de unidade (LG 1) e sinal do Reino (LG 5. Cap. VII).

Dessa forma, as reformas, no sentido de renovação e atualização são, ao menos em princípio, desejadas, acolhidas e promovidas pelo Vaticano II. Trata-se de uma necessidade da própria igreja, para ser mais fiel à sua identidade, natureza e missão (UR 6).

3. Convergências ecumênicas das aspirações por reformas

3.1 Há diferenças

São notórias as diferenças entre a reforma luterana e a reforma proposta pelo Vaticano II, por fatores contextuais, pelos protagonistas, pelas motivações, pelas consequências. Não há como desconsidera-las ou ameniza-las. No contexto da reforma luterana, fatores externos à igreja influenciaram de forma decisiva para a radicalização das posições contrastantes, quando justamente o que se precisava era de diálogo e compreensão de ambas as partes; a reforma proposta pelo Vaticano II partiu do interior mesmo da igreja, do seu próprio magistério, com liberdade de decisão em

relação aos fatores sócio-políticos do tempo do concílio. O contexto cultural do Vaticano II não é estranho às ideias de liberdade, de mudanças, de processo na compreensão da verdade. Isso amenizou as tensões e os conflitos que poderiam surgir – e que, de fato, surgiram. Mesmo se as propostas de reformas do monge agostiniano eram legítimas em suas intuições primeiras, o que se pode admitir atualmente, não encontraram condições de acolhida no seio da igreja porque, entre outros fatores, o ambiente cultural não ajudava para um repensamento do ambiente interno da igreja. E o projeto de reforma luterana foi frustrado pela ruptura da comunhão, mesmo que tal não fosse a intenção original de Lutero. Conseqüentemente, Lutero e seus seguidores acabaram por eliminar elementos essenciais para a igreja, como o desenvolvimento da fé na Tradição, o episcopado, o número dos sacramentos, negando-lhes valor constitutivo do ser igreja. Surge, assim, uma nova igreja, que se sustenta também em uma nova confissão de fé que ao mesmo tempo que mantém elementos da tradição, também os inova em seu conteúdo. O Vaticano II propôs mudança “na forma” de compreender e viver esses elementos, sem negar o conteúdo de fé de sempre. Propõe uma “reforma na continuidade” da comunhão eclesial e exatamente para fortalecer essa comunhão, uma “reforma perene” condizente com o ser da igreja.

3.2 E também convergências

Salvas as diferenças entre os dois projetos reformadores, bem como os diferentes contextos e protagonistas, verificam-se convergências num *horizonte amplo* e em *elementos concretos* das reformas.

a) Horizontes da reforma

a) *Motivações de fé*: as propostas de reforma luterana e do Vaticano II se propõe como um serviço ao Evangelho, ao Reino, à

própria igreja, sob a guia do Espírito Santo. A reforma necessária emerge como consequência da fidelidade ao Evangelho: «O maior objetivo do Concílio ecumênico é que o sagrado depósito da doutrina cristã deverá ser guardado e ensinado mais eficazmente» (João XXIII, *Discurso de abertura*). Trata-se de um modo de conceber a igreja à luz da Palavra de Deus, com densidade do mistério evangélico. No Vaticano II, destacam-se aqui as constituições *Sacrosanctum concilium*, sobre a Liturgia, com reformas no culto de louvor a Deus, tendo a Eucaristia como «ápice e fonte da igreja», e a *Dei Verbum*, na qual a igreja se entende obediente e servidora da Palavra de Deus.

Num *latto sensu*, é possível ver a sintonia com o reformador do século XVI, que propunha, basicamente, um verdadeiro culto a Deus e a orientação bíblica da vida cristã e da igreja. O atual clima de serenidade, confiança e diálogo entre as tradições católica e luterana permite aos católicos de hoje reverem as acusações de heresia em tudo o que Lutero afirmou, reconhecendo-o como «Testemunha do Evangelho, um mestre da fé e um mensageiro de renovação espiritual».¹⁵ Constata-se que as propostas de Lutero para as reformas na igreja eram motivadas pela fé na justificação unicamente em Cristo e no amor ao Evangelho: «Quando criticava os diversos aspectos da tradição teológica e da vida da igreja do seu tempo, Lutero se considerava uma testemunha do Evangelho, um "indigno" evangelista de Nosso Senhor Jesus Cristo».¹⁶ Ele buscava reformas na igreja por crer na igreja, e não para criar outra Igreja.¹⁷ Lutero «permaneceu firme na profissão de fé na igreja católica (WA 50, 624; 51, 479), criticando o papa de aban-

¹⁵ COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICA-LUTERANA, «Martinho Lutero...», n. 15.24.1532.

¹⁶ COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICA-LUTERANA, «Martinho Lutero...», n. 1527.

¹⁷ W. ALTMANN, «Lutero, afinal, o que quis? - Reflexões em Torno de Lutero», *Estudos Teológicos*, edição especial (1981) 9-28.

donar a *catholica* em favor da “romana” e assim fez da igreja uma seita (WA 7, 753; 50, 626)».¹⁸

Tal reconhecimento não significa, porém, desconsiderar os limites e mesmo deficiências tanto da pessoa quanto do trabalho de Lutero. Como Lutero não foi a personificação da heresia, também não foi a verdade em pessoa, como o demonstra seu temperamento polêmico em muitos de seus escritos, como contra os judeus e sua consciência apocalíptica que pregou a violência contra a igreja oficial, aos anabatistas e aos colonos.

b) *Atenção aos sinais da história*: o papa João XXIII afirmou no *Discurso de abertura* do Vaticano II que «[...] A Igreja nunca poderá afastar-se do sagrado depósito da verdade [...] Mas ao mesmo tempo, ela deve sempre olhar para o presente, para as novas condições e as novas formas de vida introduzidas no interior do mundo moderno». Trata-se da fidelidade à história humana, pela qual o Vaticano II busca ler os “sinais dos tempos” para entender a vontade de Deus para a humanidade e o lugar da missão da igreja (GS). Observa-se similar preocupação em Lutero: atento à história do seu tempo, com uma mentalidade renovada na cultura do século XVI, vê que não mais condizem muitas das práticas medievais de expressão da fé. O senso de liberdade moderna o impulsiona a abandonar os rígidos e institucionalizados esquemas na compreensão e vivência do Mistério. De fato, as mudanças na igreja devem acontecer a partir das exigências que o mundo apresenta para uma missão evangelizadora contextualizada e, ao mesmo tempo, dentro dos critérios que o próprio Evangelho apresenta. A igreja reorganiza-se constantemente na complexidade das relações humanas, com opções teológicas e institucionais, situando-se nos contextos político, econômico, cultural e religioso de cada época da história humana.

¹⁸ W. KASPER, *Chiesa Cattolica – Essenza, Realtà, Missione*, Queriniana, Brescia 2012, 285, nota 140.

c) *Concepção eclesiológica fundamental*: tanto J.A. Möhler, quanto J.H. Newman abordaram o mistério da igreja pelo lado do "sujeito religioso".¹⁹ Isso preparou o caminho para o Vaticano II optar pelo Mistério como ponto de partida da sua eclesiologia (LG 2-5). É mais do que sintonia com o pensamento luterano de uma "igreja invisível". É uma verdadeira mudança de horizonte eclesiológico no catolicismo, que não mais resume a realidade da igreja na sua dimensão institucional, doutrinal, visível. O Vaticano II enfatiza a dimensão misteriosa e divina da igreja, em sua origem, seu desenvolvimento e seu fim, equilibrado com sua dimensão social e humana (LG 8). Essas duas dimensões interagem constantemente, de modo que o humano e o divino constituem a identidade da una, santa, católica e apostólica Igreja. A partir disso ela auto-compreende-se como Povo de Deus, Corpo Místico, Templo do Espírito Santo, Sacramento do Reino.

Evidentemente, os desdobramentos das eclesiologias luterana e católica seguem caminhos próprios e com profundas divergências. Mas nessa concepção eclesiológica ampla e fundamental elas se encontram. Disso temos implicações em dois principais níveis: a) no *nível institucional*: o luteranismo propõe uma organização da igreja sem o aparato burocrático e com a participação efetiva de todos os batizados na responsabilidade pela comunidade eclesial, pelo exercício do sacerdócio comum dos fiéis. O Vaticano II, no horizonte da eclesiologia de comunhão, afirma a colegialidade episcopal numa corresponsabilidade entre o ministério episcopal e o ministério petrino, a valorização das igrejas locais, com suas realidades histórica, geográfica, cultural e a atuação dos leigos como cooperadores dos ministérios ordenados. O papa Paulo VI

¹⁹ Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Édition du Cerf, Paris 1950, 9. Considerando a ótima articulação que fizeram entre: «fé e razão, vida espiritual e intelectualismo, história e pensamento, psicologia e dogma, profetismo e de Igreja, sujeito e objeto, progresso e tradição, reflexão e poesia [...]»: Y. CONGAR, «Bulletin d'ecclésiologie», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 31 (1947) 96.

realizou depois uma reforma da *cúria romana*, com a finalidade de garantir essas mudanças na organização da igreja, sobretudo uma maior participação nas decisões magisteriais.

d) *No nível pastoral*, a comunidade inteira é evangelizadora, de modo que a *martyria*, a *leitourgia* e a *diakonia* é missão de todo batizado. Todo o Povo de Deus tem como missão no mundo formar «um sacerdócio santo, que oferece sacrifícios espirituais» e «proclama as grandes ações de Deus» (1Pe 2,5-9). Ambas as tradições entendem a importância de um ministério pastoral particular na direção da comunidade. Mas rejeita-se o centralismo clerical e o uniformismo na evangelização, afirmando um pluralismo de modelos pastorais. «O ministério particular se define, como a multiplicidade dos demais ministérios na igreja, no âmbito de estruturas determinadas e responde às necessidades missionárias da igreja».²⁰ As igrejas dialogam para um entendimento sobre a determinação teológica desse ministério particular, em suas formas concretas e em sua relação com a multiplicidade de ministérios na igreja. Fundamental é o entendimento do ministério pastoral como serviço ao Evangelho no mundo. A opção do Vaticano II pela postura de misericórdia no lugar da severidade e da condenação, é paradigmática. A igreja não se entende julgadora do mundo, das pessoas, de outras igrejas e religiões, mas humilde companheira de caminhada na busca da verdade. A Deus compete julgar; à igreja, servir o Evangelho.

b) Elementos concretos de convergências

Nesse amplo horizonte de aproximações, o atual diálogo entre católicos e luteranos constata «entre as posições do Vaticano II nas quais se reconhecem preocupações manifestadas por Lutero»: o apreço à Bíblia (DV), a compreensão da igreja como povo de

²⁰ COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICA-LUTERANA, «Il ministero pastorale», in *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 1, n. 1452.

Deus (LG cap. II), a necessidade de purificação e renovação (LG 8; UR 6), a confissão do valor da cruz de Jesus para a comunidade e para cada cristão (LG 8; UR 4; GS 37); a concepção dos ministérios como serviço (CD 16; PO), o sacerdócio comum dos fiéis (LG 10-11; AA 2-4), o direito de cada pessoa à liberdade em questão religiosa (DH).²¹

Evidentemente, não basta constatar convergências. É preciso explorar a contribuição delas para o fortalecimento dos esforços em busca da unidade entre cristãos católicos e evangélicos. Isso depende da forma como as igrejas desenvolvem juntas as convicções comuns constatadas tanto no estudo comparativo entre a Reforma do século XVI e o Vaticano II, quanto no diálogo ecumênico desenvolvido no período pós-conciliar. Para isso, urge abandonar o isolamento na formação dos fiéis, na organização das comunidades, na ação evangelizadora, na espiritualidade, para que cada vez mais os elementos comuns verificados possam, de fato, contribuir para que vivamos «*Todos sob um mesmo Cristo*».²²

Três passos são fundamentais para isso. 1) Acolher a herança e os compromissos comuns já identificados no diálogo, destacando: o primado da Palavra, a fé como confiança absoluta em Deus, a graça salvífica como dom gratuito, uma unidade nas coisas essenciais que seja compatível com as diferenças nos usos, nos costumes, nas estruturas e na teologia.²³ Na medida em que essa herança e esses compromissos forem assumidos, haverá avanços no encontro das perspectivas de reformas na igreja.

2) É fundamental que a vontade ecumênica se expresse numa confissão de fé comum. O diálogo atual possibilita ver na *Confessio Augustana* elementos que expressam um patrimônio comum de

²¹ COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICA-LUTERANA, «Martinho Lutero...», n. 1544.

²² COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICA-LUTERANA, «Todos sob um mesmo Cristo – Declaração comum sobre a Confissão de Augsburg – 1980», in *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 1, n. 1405-1433.

²³ COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICA-LUTERANA, «Martinho Lutero...», n. 1546.

fé para cristãos católicos e luteranos: a fé em Deus Uno e Trino e na salvação realizada por Deus em Cristo e no Espírito Santo (CA 1 e 3); a doutrina da justificação por graça e fé (CA 4); a salvação que Cristo realiza se dá na vivência do Evangelho e dos sacramentos (CA 5); a igreja como comunidade reunida por Deus em Cristo e no Espírito através da pregação do Evangelho, da celebração dos sacramentos e por um ministério por Ele instituído (CA 7 e 8). Mas o maior progresso no diálogo sobre a fé entre católicos e luteranos se expressa na *Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação por Graça e Fé*, assinada pelas duas igrejas em 1999. Nessa Declaração, católicos e luteranos afirmam juntos que toda justiça vem de Deus e só se obtém pela graça e fé em Cristo, também essa um dom de Deus, em contraposição à justiça própria, da lei (Rm 1,17; 3,5.21-31; Fl 3,9; Gl 5,4). Justificação por fé quer afirmar que a sua única causa é *solus Christus* – pressuposto de *sola fides*. Não nega o valor das ações humanas, como frutos da fé, de modo que a expressão luterana *mere passive* não compreende a noção bíblica de fé como simples aceitação de verdades; e *sola gratia* se relaciona à necessidade de uma fé atuante. É o que diz o número 15 da Declaração: «É somente pela graça por meio da fé na ação salvífica de Jesus Cristo, e não com base aos nossos méritos, que somos aceitos por Deus e recebemos o Espírito Santo que renova os nossos corações, nos habilita e nos chama a realizar boas obras».²⁴

3) Os dois elementos acima devem levar à formação de estruturas eclesiais que possibilite a acolhida de cristãos católicos e luteranos. Está em questão aqui: a) a *concepção de unidade da igreja*: a tradição luterana concebe a “unidade na diversidade”, uma “diversidade reconciliada” em seu potencial conflituoso, tendo como fundamentais exigências um acordo quanto à Palavra e

²⁴ FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL – PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A UNIDADE DOS CRISTÃOS, *Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação por Graça e Fé*, Paulinas, São Paulo 1999.

aos Sacramentos (cf. CA, art. 7) e admitindo um pluralismo estrutural. A unidade poderia acontecer como uma federação de igrejas, com base a acordos em elementos doutrinários essenciais (*satis est*), sem a necessidade de uma comunhão estrutural. A tradição católica tem uma concepção de unidade com mais exigências institucionais e com tendências à uniformidade estrutural, exigindo a aceitação integral da sua organização e todos os meios de salvação, incluindo não apenas o vínculo da fé e dos sacramentos, mas também do governo eclesiástico e do regime da comunhão (cf. LG 14). b) *o mútuo reconhecimento dos ministérios*: esse é um elemento estrutural da igreja, para católicos e luteranos. Urge um acordo sobre o que é essencial e o que é circunstancial na concepção teológica e no exercício prático dos ministérios, sua sacramentalidade e a questão da sucessão apostólica. c) *O ministério petrino*: católicos e luteranos convergem na compreensão da necessidade de um ministério de governo na igreja, que seja elo de comunhão universal. O dissenso está: no sujeito que exerce esse poder (a tradição católica exige que seja o bispo de Roma – Vat. I, DH, 3050-51; LG 22-23; a tradição luterana entende que tal ministério pode ser exercido por um colégio ou um concílio geral);²⁵ na forma do seu exercício (primacial, para os católicos; conciliar para os luteranos); e na distinção entre o poder pastoral e o poder de jurisdição desse governo.²⁶

Percebe-se que quanto à compreensão das estruturas eclesiais as concepções são contrastantes entre católicos e luteranos. E sem

²⁵ COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICA-LUTERANA, «Il ministero...», n. 1507.

²⁶ A questão do ministério petrino é a questão mais difícil no atual momento do diálogo ecumênico. É interessante a observação de que «em diversos diálogos se manifesta a *possibilidade* que da parte luterana não seja necessariamente excluída a possibilidade que o ministério petrino do bispo de Roma seja um sinal visível da unidade de toda a igreja, desde que o primado seja subordinado, através uma reinterpretação teológica e uma reestruturação prática, ao primado do Evangelho»: COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICA-LUTERANA, «Il ministero...», n. 1507.

acordo nesses elementos, as convergências acima constatadas ficam praticamente sem efeito na vida dessas duas igrejas.

As estruturas eclesiais comuns surgirão como conseqüências do consenso que se deverá construir antes sobre a fé cristã. Que passos concretos podem ser indicados, no momento presente, para que se chegue a tal consenso? O resultado do diálogo católico-luterano permite compreender que a unidade como fim se alcança por etapas, através de objetivos parciais e métodos que precisam ser continuamente revistos, destacando 5 passos:

a) *Comunhão por graça*: sendo a unidade dom de Deus, o primeiro passo para recebe-la é viver um "ecumenismo espiritual". O Vaticano II apresenta a conversão, a renovação da mente, a abnegação e a caridade como expressão da conversão à unidade da igreja (cf. UR 7). Também a reforma luterana quis ser um processo de conversão, pela penitência e renovação da igreja. Esse passo se concretiza pela prática da penitência, o reconhecimento da riqueza espiritual do outro e de uma substancial comunhão já existente. Exige, outrossim, uma revisão dos estudos da história da igreja e dos dogmas, eliminando os preconceitos e os falsos juízos que uns alimentaram dos outros e desenvolvendo, conseqüentemente, uma visão ecumênica dessa história. Assim, pode-se ter um conhecimento objetivo da outra igreja em sua teologia, seu culto, sua cultura, a missão e ação social.²⁷

b) *A mediação da comunhão*: como meios fundamentais para a comunhão, o diálogo destaca 1) a *Palavra* – fundante e normativa para a igreja e exige de católicos e luteranos uma comum orientação em torno da Palavra, através de traduções e estudos comuns. Também a *Tradição* faz parte do modo como a Palavra é transmitida, definindo o cânone, as confissões de fé, as definições dogmáticas oficiais. Urge um estudo comum sobre a tradição antiga, da igreja indivisa e do período após a divisão, com princípios comuns

²⁷ Cf. COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICA-LUTERANA, «Vie verso la comunione», in *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 1, nn. 1382-1393.

para a interpretação das Escrituras e das tradições das duas igrejas. As igrejas não precisam abandonar seus próprios patrimônios tradicionais, que caracterizam sua identidade. Mas eles devem ser revistos de modo a vincular as duas tradições com a Bíblia, em relação crítica com a missão no mundo atual e «interpretá-las em função dos elementos entre elas convergentes para alcançarem, assim, a uma identidade novamente identificada e definida».²⁸ 2) *Os sacramentos*, como mediação essencial da comunhão espiritual. A partir do mútuo reconhecimento já existente no Batismo, deve-se chegar a consenso sobre os demais sacramentos, tendo a Eucaristia como central.²⁹ 3) *Os ministérios*: as igrejas entendem que a comunhão espiritual mediada pela Palavra e pelos sacramentos precisa de um ministério específico. Trata-se do ministério ordenado, que se situa no contexto ministerial de toda a comunidade para o anúncio do Evangelho, a oração, o testemunho de vida. Esse ministério tem concepção teológica e exercício diferente entre luteranos e católicos, e isso é causa de desentendimento na concepção da igreja e da unidade que se busca. O passo fundamental para o entendimento é um estudo comum sobre questões teológicas e jurídicas do ministério ordenado, colocando-o no contexto da pluralidade de ministérios na igreja. Esse estudo pode ser incentivado sobretudo nas faculdades de teologia das duas igrejas. Tendo em conta os costumes das duas tradições eclesiais, urge trabalhar para reconciliar as divergências acerca dos ministérios ordenados para que ele seja vivido como um ministério de reconciliação e comunhão.

c) *A realização da comunhão*: a comunhão se realiza concretamente em acordos *na fé cristã*, sua compreensão e vivência comum, integrando as igrejas em processos de testemunho e proclamação da verdade cristã; *na esperança* na fidelidade de Deus

²⁸ COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICA-LUTERANA, «Vie verso...», n. 1373.

²⁹ Ver os elementos comuns sobre a Eucaristia em «La cena del Signore», in *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 1, n. 1283.

que não permite à igreja perder a unidade e que sustenta todos os esforços por torna-la visível no mundo; *na caridade*, que se expressa nas relações de solidariedade entre as igrejas e para com o mundo, sobretudo os mais sofredores. A eucaristia comum seria uma das expressões mais altas do amor mútuo, mas enquanto tal não for possível, as igrejas podem unir-se em momentos comuns de louvor, orações, celebrações da Palavra, ações sociais, que expressem o amor que as une em Cristo.³⁰

d) *O modelo de comunhão*: dois passos são fundamentais para se desenvolver um modelo de comunhão entre católicos e luteranos. a) Um diálogo que possibilite um mútuo *reconhecimento dos ministérios*, uma das questões mais difíceis no atual momento do diálogo ecumênico, pois muitas são as divergências quanto à concepção teológica, sacramental, e ao exercício dos ministérios ordenados. E isso está vinculado ao lugar dos ministérios na estrutura da igreja, como serviço à comunhão. b) *A colaboração* entre as igrejas, por um organismo a ser instituído para possibilitar a tomada de decisões em comum. Tal organismo precisa ter estrutura sinodal, do qual fazem parte os líderes maiores das igrejas. A colaboração, de âmbito local e universal, pode dar-se, inicialmente, em questões pastorais como o fim do preconceito, da prática do proselitismo, a promoção da vida, a afirmação da liberdade religiosa, o fim das injustiças sociais. Progressivamente, a colaboração vai tratando questões doutrinárias que possibilitam a real comunhão de fé entre as igrejas.³¹

e) *Comunhão universal*: a unidade da igreja deve reunir todos os cristãos, de modo que na mesa do diálogo não se deve excluir nenhuma das atuais igrejas. Na medida em que algumas igrejas progridem no diálogo, devem encontrar formas de incluírem as demais. Igualmente, a comunhão deve integrar a humanidade como um todo, mostrando que o projeto salvífico de Deus é universal,

³⁰ Cf. COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICA-LUTERANA, «Vie verso...», n. 1373.

³¹ Cf. COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICA-LUTERANA, «Vie verso...», nn. 1394-1398.

pela graça de Cristo que atua em todo ser humano (At 4,12; 1Tm 2,3-5). A unidade das igrejas, assim, é fermento para a unidade da humanidade, sobretudo em situações de discórdia por fatores políticos, econômicos, culturais, frutos da injustiça.³²

4. A cooperação na missão

Essas "intuições de fundo" devem se concretizar em projetos comuns de missão. As igrejas concordam que a unidade deve acontecer na verdade do Evangelho.³³ A questão é: como entender e realizar o Evangelho? Trata-se do testemunho pascal por excelência, onde se mostra o projeto salvífico que Deus realiza em Cristo para toda a humanidade. É fundamental que as igrejas possuam critérios comuns para a interpretação e o anúncio do Evangelho. Trata-se de identificar como o Espírito está agindo na interpretação do Evangelho para que as igrejas reconheçam e proclamem nele o evento Cristo como evento salvífico.³⁴ Dentre esses critérios, é importante distinguir os elementos doutrinários e eclesiais que surgem na história como decorrência e exigência do próprio Evangelho, e aqueles que surgem por motivações circunstanciais. Um problema difícil de resolver, mas de fundamental importância para a comunhão no Evangelho que as igrejas creem e proclamam. Entra aqui a justa relação entre Evangelho e autoridade da igreja, Evangelho e tradição, Evangelho e os costumes, etc. Estes precisam estar subordinados e a serviço do Evangelho.

O consenso entre as igrejas sobre a verdade do Evangelho deve acontecer de modo contextualizado, uma vez que a mensagem do Evangelho é para o mundo em que vivemos. Discernir "os sinais dos tempos", identificando os principais desafios e exigências para

³² Cf. COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICA-LUTERANA, «Vie verso...», nn. 13 92-1394.

³³ Cf. COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICA-LUTERANA, «Il vangelo e la chiesa», in *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 1, n. 1142.

³⁴ Cf. COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICA-LUTERANA, «Il vangelo...», n. 1145.

a evangelização, é uma importante tarefa comum para as igrejas hoje. Afinal, os desafios da missão são demasiado grandes para uma igreja afronta-los sozinha.

Assim, está aberto o caminho para a cooperação ecumênica em projetos de evangelização. A ação comum e a compreensão comum do Evangelho se influenciam mutuamente, uma ajudando o desenvolvimento da outra. Na medida em que as igrejas enfrentam juntas os desafios da evangelização, mais unidas estarão na interpretação e vivência da mensagem evangélica e entre si.

No mundo em que vivemos, espera-se muito que esse testemunho comum do Evangelho aconteça de uma forma mais intensa e visível. Juntas, as igrejas podem melhor contribuir para diminuir o sofrimento injusto pelo qual passam milhões de pessoas em todo o mundo. Elas podem colaborar com a humanidade para que os caminhos da política, da economia, da cultura, etc., possam ser traçados de forma a favorecer a equidade dos direitos para todas as pessoas e os povos. Enfim, trata-se da comum *martyria*, *leitourgia* e *diaconia* cristãs a favor da humanidade inteira.

5. Reformas no pontificado do papa Francisco

A igreja católica vive atualmente um momento de intensas expectativas por reformas. Elas acontecem no pontificado do papa Francisco, o qual afirma a necessidade de «uma renovação eclesial inadiável»: «sonho com uma opção missionária capaz de transformar tudo, para que os costumes, os estilos, os horários, a linguagem e toda a estrutura eclesial se tornem um canal proporcionado mais à evangelização do mundo atual que à autopreservação» (*Evangelii Gaudium*, n. 27). A renovação proposta pelo papa Francisco acontece por uma vigorosa retomada do concílio Vaticano II, que «apresentou (à igreja) a conversão eclesial como uma abertura a uma reforma permanente de si mesma por fidelidade a Jesus Cristo» (*Evangelii Gaudium*, 26). Nessa perspectiva conciliar o papa Francisco mostra uma firme intenção de abertura e diálogo, para

com a sociedade, as igrejas e as religiões. É com Francisco, o papa, que hoje a palavra “reforma” integra a linguagem cotidiana da igreja católica. Emerge a questão: que sinais podemos colher nas intenções manifestadas no atual pontificado católico que apresente sintonias com as aspirações por reformas de outros tempos, sobretudo no século XVI, com indicações para progressos no diálogo ecumênico em nossos dias?

5.1 Novo jeito de ser papa

A novidade primeira do papa Francisco está na sua forma de ser pastor universal da igreja católica. Não apenas ensina, tem vontade de aprender; não se expressa com frieza de intelectual, partilha sentimentos e emoções; não se distancia dos ouvintes, aproxima-se, toca, abençoa; não usa gestos medidos, calculados, tensos, mas espontâneos, naturais, livres; não expressa nenhuma aura de poder, e sim uma simplicidade quase desconcertante para o uso do seu cargo na igreja. O despojamento dos títulos e das insígnias costumeiramente utilizadas por seus antecessores são expressões visíveis da humildade com que entende sua autoridade e serviço na igreja. Distancia-se da postura de uma autoridade magisterial, burocrática, curial, e manifesta-se desejoso de um encontro direto com as pessoas: «Quería bater em cada porta, dizer “bom dia”, pedir um copo de água fresca, beber um “cafezinho”, falar como a amigos de casa, ouvir o coração de cada um, dos pais, dos filhos, dos avós [...]».³⁵

Na verdade, o papa Francisco despiu-se das formas tradicionalmente utilizadas para o exercício do seu ofício. Ele entende que «para transmitir a herança é preciso entregá-la pessoalmente,

³⁵ Discurso na visita à comunidade da Varginha, durante a Jornada Mundial da Juventude, no Rio de Janeiro, dia 25.

tocar a pessoa para quem você quer doar».³⁶ E não espera pelo outro, é preciso “primeirar”, tomar a iniciativa de ir ao encontro, sobretudo dos mais afastados, os que vivem nas “periferias existenciais”, e com eles «envolver-se, acompanhar, frutificar e festejar» (*Evangelii Gaudium*, 24).

Assim, propõe-se a um diálogo aberto com a sociedade do nosso tempo, as igrejas e as religiões. Não um diálogo de mão única, apenas para ensinar, como se a igreja tivesse a última palavra para tudo. O papa Francisco propõe um diálogo consequente, que exige humildade na compreensão da verdade, acolhida da verdade do outro, corresponsabilidade: «não se deve esperar do magistério papal uma palavra definitiva ou completa sobre todas as questões que dizem respeito à igreja e ao mundo» (*Evangelii Gaudium*, 16). Enfim, «também o papado e as estruturas centrais da igreja universal precisam ouvir esse apelo a uma conversão pastoral» (*Evangelii Gaudium*, 32). Certamente, não cabem a Francisco as críticas que Lutero fez ao papado no século XVI.

5.2 Para um novo modo de ser igreja

O modo de ser do papa Francisco tem uma finalidade clara: dar uma nova forma de ser à igreja católica. Ele fala continuamente de encontro, diálogo, comunhão... E nisso concentram-se muitas das expectativas por reformas no catolicismo. É difícil saber o teor das reformas, mas o papa Francisco deu sinais suficientes de rejeição a toda eclesiologia triunfalista, arrogante, exclusivista, sustentada na *plenitudo potestatis*, mais *magistra* do que *mater*, mais *caput* do que *communio*. Diz não à igreja da supercomplexidade dogmática, do casuísmo moralista, do legalismo disciplinar, pois entende que essa igreja «De “servidora” se transforma em “controladora”

³⁶ Discurso ao episcopado brasileiro, durante a Jornada Mundial da Juventude, no Rio de Janeiro, dia 27.

e "auto-referenciada", uma ONG que se entende "mais como organização" do que como "Povo de Deus na sua totalidade"». ³⁷

A chave é uma real conversão pastoral, em perspectiva de missão, uma «igreja em saída» (*Evangelii Gaudium*, 20-23) que leva ao desenraizamento, descentralização e encarnação da missão nas limitações humanas (*Evangelii Gaudium*, 40-45). Teremos, então, uma igreja excêntrica, descentralizada, aberta profeticamente para a sociedade e ecumenicamente para as outras igrejas e as religiões. Uma igreja que não teme ir à rua «mesmo com o risco de sofrer algum acidente» – preferível «a uma igreja enferma pelo fechamento e pela comodidade de se agarrar às próprias seguranças» (*Evangelii Gaudium*, 49). O resultado da sua ação pastoral depende da "criatividade do amor", não é «expansão de um aparato governamental ou de uma empresa». Francisco acusa: «existem pastorais "distantes", pastorais disciplinares que privilegiam os princípios, as condutas, os procedimentos organizacionais [...] obviamente sem proximidade, sem ternura, nem carinho. Ignora-se a "revolução da ternura", que provocou a encarnação do Verbo». ³⁸ E afirma que «Evangelizar significa testemunhar pessoalmente o amor de Deus, significa superar os nossos egoísmos, significa servir, inclinando-nos para lavar os pés dos nossos irmãos, tal como fez Jesus». ³⁹ Para isso o papa propõe aos católicos «serem ousados e criativos nesta tarefa de repensar os objetivos, as estruturas, o estilo e os métodos evangelizadores das respectivas comunidades» (*Evangelii Gaudium*, 33).

Está criado o clima favorável para uma profunda reforma no interior da igreja católica. Certamente, não cabe a essa igreja de hoje o que Lutero escreveu no século XVI: «Não lhes reconhecemos

³⁷ Encontro com os dirigentes do CELAM, durante a Jornada Mundial da Juventude, no Rio de Janeiro dia 28.

³⁸ Encontro com os dirigentes do CELAM, durante a Jornada Mundial da Juventude, no Rio de Janeiro dia 28.

³⁹ Homilia na missa do envio, Copacabana, durante a Jornada Mundial da Juventude, no Rio de Janeiro dia 28.

serem eles Igreja; e eles tão pouco o são; mas eles não querem ouvir; a coisa *inaudita* que sob o nome de Igreja eles mandam e desmandam; pois mesmo uma criança de sete anos, graças a Deus, sabe o que a Igreja é».

5.3 Aspirações ecumênicas

A partir, e no mesmo esforço, de reformas internas à tradição católica, é de se esperar avanços no diálogo ecumênico e inter-religioso. No campo do diálogo das religiões, é de se esperar mudanças na igreja católica que intensifiquem a aproximação fraterna e solidária entre as tradições religiosas, possibilitando mais cooperação inter-religiosa por um mundo de justiça e de paz. Esse diálogo se caracteriza como «uma atitude de abertura na verdade e no amor», é «uma condição necessária para a paz no mundo» e um «dever» para todos os crentes (*Evangelii Gaudium*, 250). Não se trata de uma “abertura diplomática” apenas, que esconda as tensões e os conflitos existentes entre as religiões ou não assuma compromissos por um mundo melhor. Trata-se de um diálogo que possibilite afirmação das próprias convicções e a compreensão das convicções do outro, base para que as religiões possam, juntas, prestar um serviço à justiça, à paz e à liberdade no mundo em que vivemos (cf. *Evangelii Gaudium*, 251; 255). Urge esclarecer e fortalecer a incidência pública da religião, impedindo que ela torne-se instrumentalizada por ideologias culturais e políticas e desenvolvendo seus princípios humanistas a favor de um mundo melhor (*Evangelii Gaudium*, 256).

No campo do ecumenismo, o papa Francisco lembra a todos os cristãos que «somos peregrinos, e peregrinamos juntos» na verdade do Evangelho, e quem caminha com o outro precisa «abrir o coração ao companheiro de estrada sem medos nem desconfianças e olhar primariamente para o que procuramos: a paz no rosto do único Deus» (*Evangelii Gaudium*, 244). O ecumenismo, como busca da unidade dos cristãos é compreendido como realização da

oração de Jesus, «que todos sejam um só» (Jo 17,21), um serviço ao Evangelho e «uma contribuição para a unidade da família humana» (*Evangelii Gaudium*, 245).

Muitos são os passos que ainda precisam ser dados nos caminhos da unidade dos cristãos. Desses, apontamos três passos que, ao nosso ver, podem ser fortalecidos no atual momento: a) *projetos comuns de evangelização*, sobretudo nas áreas sociais mais carentes e nas regiões do planeta onde são mais expressivos os clamores por justiça epaz. Os esforços pela unidade dos cristãos precisa deixar «de ser mera diplomacia ou um dever forçado para se transformar num caminho imprescindível da evangelização» (*Evangelii Gaudium*, 246). As igrejas precisam desenvolver formas comuns de anúncio, de serviço e de testemunho que favoreça, simultaneamente, a unidade entre elas e a unidade da humanidade. O papa Francisco apresenta um caminho valioso para isso: concentrar-se nas convicções comuns já existentes entre as igrejas; e observar o princípio da hierarquia das verdades (*Evangelii Gaudium*, 246).

b) *A hospitalidade eucarística*: nesse campo, as igrejas já dialogaram o suficiente para identificarem em que aspectos da doutrina eucarística comungam. E ali onde se constata a fé na *presença pessoal, real e sacramental* de Cristo nas espécies consagradas, tem-se uma base teológica e espiritual suficiente para intensificar a prática da hospitalidade na Mesa do Senhor. Isso não relativiza as próprias convicções e nem desprezita as convicções da outra igreja. Com base a esses elementos comuns, as igrejas podem rever a observação de algumas normas disciplinares que parecem suplantar ou até mesmo ignorar as convergências doutrinárias já alcançadas sobre o sacramento da Eucaristia.

c) *Ato simbólico de levantamento da excomunhão de Lutero*: admite-se hoje que os posicionamentos dos reformadores do século XVI, bem como as respostas de Roma aos seus questionamentos, sustentavam-se em motivações de fé. As divergências de doutrina não anulam a fé das partes divergentes, mesmo se tal fé não possa ser reconhecida pela outra parte como plenamente coerente com o Evangelho. O diálogo já realizado possibilitou reais convergências

e consensos doutrinários, pelo que se admite que as igrejas vivem hoje uma «fraternidade reconquistada» (João Paulo II, *Ut unum sint*, 41-42). Afinal, «são tantas e valiosas as coisas que nos unem!», que somos convidados a «recolher o que o Espírito semeou neles (cristãos de diferentes igrejas) como um dom também para nós» (*Evangelii Gaudium*, 246). É, então, de se perguntar se a excomunhão lançada em contexto de controvérsia que dificultava a real compreensão da posição do outro, não seja atualmente destituída de valor. Para todos os efeitos, a excomunhão deixou de ter efeito com a morte de Lutero. Mas um ato simbólico de levantamento da excomunhão seria um sinal altamente convincente da vontade de fortalecer a busca de reconciliação entre as igrejas católica e luterana. A excomunhão aconteceu tanto por uma condenação formal da doutrina, quanto por preconceitos. Contudo, atualmente, os estudos teológicos constataam que «sobre importantes pontos as recíprocas condenações doutrinárias não atingem, ou não atingem mais, a outra parte».⁴⁰ Assim, sem relativizar a verdade do Evangelho, e por amor a essa verdade que não se exaure em nenhuma posição, as igrejas são convidadas a, acolhendo os resultados dos estudos teológicos feitos em comum, realizarem declarações oficiais, com caráter penitencial e de ação de graças, que cancelem da consciência no presente e no futuro, os traumas causados pelas polémicas e pela excomunhão de outrora.

No presente ano em que são celebrados 500 anos da reforma luterana, é de se esperar que esses três passos sejam fortalecidos no pontificado do papa Francisco. O tema da excomunhão é o mais silenciado, mas não impossível de ser afrontado. O último documento do diálogo católico-luterano o aponta.⁴¹ E em sua visita a

⁴⁰ COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICA-LUTERANA, «L'unità davanti a noi», in *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 1, 1617.

⁴¹ COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICA-LUTERANA, *Do Conflito à Comunhão: Comemoração conjunta Católico-Luterana da Reforma em 2017*, Sinodal/Edições CNBB, São Leopoldo - Brasília 2015.

Lund, em outubro de 2016, o papa Francisco assinou uma Declaração Conjunta católico-luterana na qual as igrejas estão dispostas a superar os conflitos históricos: «A nossa fé comum em Jesus Cristo e o nosso Batismo exigem de nós uma conversão diária, graças à qual repelimos as divergências e conflitos históricos que dificultam o ministério da reconciliação».⁴² Se não realizados plenamente, esses passos podem permitir algum avanço no caminho, dentro de um contexto de buscas por reformas na igreja católica que favoreça a unidade cristã. Em seus pronunciamentos e, mais ainda em suas atitudes, o papa Francisco explicita a consciência que *a igreja tem sempre necessidade de reformas* (LG 8; UR 6; *Evangelii Gaudium*, 27-33). A igreja deve e pode mudar, não como adequação a um modelo abstrato mas como adequação à imagem de Cristo servo e sofredor. Essa é a “forma” de ser igreja discípula de Cristo, numa atualização constante em vista da fidelidade ao Evangelho «para não correr em vão» (*Evangelii Gaudium*, 193-196). E isso contribui para eliminar o escândalo da divisão por levar as igrejas a uma conversão. Todas são chamadas a buscarem sua identidade no reconhecimento das próprias falhas, à luz do Evangelho, não insistindo nelas mas abandonando-as definitivamente. “Reforma” significa conversão sempre maior para a própria identidade cristã e evangélica. Ela é, portanto, constitutiva da identidade eclesial. Busca uma dimensão universal e completa que só será alcançada quando cada tradição cristã for reconhecida em sua eclesialidade plena. Quando tal acontecer, a identidade estrutural da igreja é realizada e reconhecida por todos. Reforma é, assim, um esforço para purificar e enriquecer a tradição particular da fé em vista da comunhão com outras tradições, para dar uma resposta da fé ao apelo de Cristo: «Que sejam um» (Jo 17,21).

⁴² DECLARAÇÃO CONJUNTA por ocasião da comemoração conjunta católico-luterana da Reforma Lund, 31 de outubro de 2016. Acessível em Fonte: <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/10/31/0783/01757.html#port>.

Considerações finais

A partir do Concílio Vaticano II, a proposta de “reforma” não é algo estranho ao ser da igreja católica. E não devem ser proscritos os que a propõe. Não se pode deixar de considerar alguma proximidade da afirmação luterana na tese 98, *Ecclesia indiget reformatione* e a afirmação do Vaticano II, *continuo ad reformationem Ecclesiae vocatur* (UR 6). Mera proximidade? Ou de fato *convergência* na compreensão de *Ecclesia semper reformanda* (fórmula atribuída ao calvinista *Voetius*, no Sinodo de Dordrecht, mas é inegável sua origem no pensamento de Lutero)? Convergência, certamente, mas com universos semânticos diferentes. As tradições teológicas católica e luterana se distinguem radicalmente em muitos elementos que sustentam a concepção de reforma. O Vaticano II não propôs reformas na igreja para atender às exigências da Reforma do século XVI. Sua preocupação é interna ao catolicismo e às exigências da evangelização no século XX. Contudo, são mais do que meras coincidências nas duas propostas de reformas as afirmações praticamente comuns no plano da fé, no abandono confiante em um Deus que salva e justifica gratuitamente, no apreço às Escrituras, no primado da consciência e da liberdade cristãs, na concepção de Igreja Corpo de Cristo, Templo do Espírito, Povo de Deus, entre outras.

Estarão, de fato, nestes elementos de proximidade, convergências e, inclusive, consensos, a possibilidade para o restabelecimento da comunhão dos cristãos, ao menos luteranos e católicos romanos? Não há espaço para ilusões, muitos teremos que avançar ainda nos caminhos do diálogo para que tal aconteça. Mas esse avanço acontecerá se as igrejas assumirem de forma consequente os resultados já obtidos pelo diálogo até agora realizado. Servem como orientadores para isso dois outros elementos consensuais que sustentam os projetos de reformas na igreja, elementos verificados tanto em Lutero quanto no Vaticano II: a fidelidade ao Evangelho e a fidelidade ao ser humano.

A ecumenicidade das coincidências providenciais verificadas neste artigo entre as intuições por reforma em Lutero, no Vaticano II e no ministério do papa Francisco, leva a fortalecer a esperança de, pela primeira vez na história da igreja, talvez se realizar uma reforma não unilateral, não parcial, não efêmera, não com êxitos de divisão: mas uma reforma na fidelidade ao Evangelho, na fidelidade ao homem, na fidelidade à Igreja que seja o fruto de um caminho comum e consciente de todas as igrejas no discipulado de Cristo. Enfim, urge uma reforma que

Para cada cristão trata-se, de fato, de operar uma profunda e continua conversão do coração e para cada comunidade de tentar, sem parar, de renovar-se numa aprofundada fidelidade. Estou certo que sejam estes os fundamentos necessários de cada mudança ecumênica, pessoal e comunitária.⁴³

Sumario:

El actual momento de la Iglesia católica es de expectativas por las reformas. El papa Francisco habla de la necesidad de cambios amplios y profundos en los diversos ámbitos de la Iglesia. El concepto clave es "conversión pastoral" con implicaciones significativas en las estructuras eclesiales, en el lenguaje teológico, en la espiritualidad y en

Summary:

The Catholic Church is living a moment of expectation due to the reformations. Pope Francis speaks about the need of making large and profound changes within the different aspects of Church. The key concept is "pastoral conversion", with meaningful implications within the ecclesial structures, theological language, spirituality and mis-

⁴³ JOÃO PAULO II, «Discurso à Federação das Igrejas protestantes da Suíça (junho de 1984)», *La Documentation Catholique* 66 (1984) 1878, 726.

los proyectos misioneros. Esto significa retomar esfuerzos por el *aggiornamento* propuesto por el Concilio Vaticano II. Es importante observar la dimensión ecuménica de esas reformas, verificando cómo éstas favorecen el diálogo que busca convergencias y consensos en la fe cristiana entre las diferentes Iglesias, como destaca este estudio, para el diálogo entre las tradiciones católica y luterana.

sionary projects. This means to take up efforts around the *aggiornamento* proposed on Second Vatican Council. It is important to attend the ecumenical dimension of these reformations, verifying how they facilitate the dialog that means to find confluence and consensus in the Christian faith among the different Churches, as this essay emphasizes, in order to find a dialog between the Catholic and Lutheran traditions.

Palabras clave: Iglesia, reforma, diálogo, ecumenismo.

Keywords: Church, reformation, dialogue, ecumenism.

La Ley Calles y el surgimiento en Chalchihuites de la Guerra Cristera

TOMÁS DE HÍJAR ORNELAS*

Siendo el tema principal de este artículo exponer cómo se encendió la mecha de la resistencia católica en México durante el periodo del conflicto entre la Iglesia y el Estado, a saber, el asesinato del párroco de Chalchihuites, en el Estado de Durango, y tres jóvenes laicos de esta comunidad, dos semanas después de la entrada en vigor de la Ley Calles, se cree oportuno hacer una contextualización del hecho, haciendo un repaso de los principales acontecimientos de sobra conocidos y referidos por varios autores.

1. Antecedentes del anticlericalismo en México

La expansión del cristianismo en el Nuevo Mundo dio lugar a una inculturación de la fe católica saturada de religiosidad amerindia.

En abierto contraste con ello, las zonas septentrionales no españolas acogieron, a partir del siglo XVII, las diversas formas de ser cristiano en Europa, de las surgidas de la Reforma Protestante. No poco de ello explica la cosmovisión peculiar del "destino manifies

* Licenciado en derecho por la Universidad de Guadalajara, presbítero del clero de Guadalajara. Se desempeña como cronista de esa arquidiócesis, director de su *Boletín Eclesiástico*, Juez del Tribunal Eclesiástico, bibliotecario y profesor del Seminario Conciliar y de la Escuela de Conservación y Restauración de Occidente. Es autor de los libros *Protomártires de la Acción Católica. San Luis Batis y compañeros* (2009), *Arte sacro – Arte nuestro* (2004), *Las pastorelas en Jalisco* (2004), *Diccionario de eclesiásticos en la insurgencia de México* (2010). Sus temas de investigación se relacionan con la historia de la Iglesia en México, con las causas de canonización y la religiosidad popular.

to" que desembocó en la doctrina Monroe (1823), según la cual América (continente) es para los americanos (estadounidenses).¹

En la parte hispanoamericana existió un vínculo inextricable entre el altar y el trono, nacido de un instrumento jurídico que tuvo varias etapas: el Patronato del trono sobre la Iglesia en sus dominios americanos.

Al tiempo de la desvinculación que se produjo con la independencia de lo que hoy es México, dicho pacto quedó aparentemente disuelto, toda vez que los juristas del nuevo gobierno reclamaron, con especial insistencia ante la Santa Sede, la celebración de un concordato.

La extinción del episcopado en México entre 1829 y 1831 ahondó esa brecha y predispuso los ánimos para que con harta ingenuidad de parte de los próceres liberales mexicanos, convertidos en facción política a partir de 1830, se sumarían ellos al proyecto estadounidense, al menos en lo relativo a la desarticulación del mayor obstáculo que podía encontrar esa hegemonía para sus intereses: la fuerza del catolicismo urbano, rural e indio.²

Luego de la derrota ante los Estados Unidos en 1849, que le costó la pérdida de más de la mitad de su territorio y agrandó las diferencias entre dos bandos contendientes, al naciente Estado mexicano,³ los simpatizantes del Partido Liberal no distinguieron, por lo visto, que un principio válido y fundante para la Norteamérica anglosajona, la libertad religiosa en sentido amplio, equivalía en la América hispana a la disolución de un nexa que hasta en-

¹ Cf. C. GUERRERO LIRA, «Un reconocimiento de independencia condicionado. México y Francia. 1823-1830», *Espacio Regional* V/6 (2009) 119-120.

² Cf. P. GALEANA, *Relaciones Iglesia-Estado durante el Segundo Imperio*, UNAM, México 1991, 1-35.

³ Cf. J. SARANYANA, «El siglo de las teologías latinoamericanas (1899-2001)», en J.-I. Saranyana (dir.), C. J. Alejos (coord.), *Teología en América Latina*, III, Iberoamericana Editorial, Madrid 2002, 175.

tonces le daba homogeneidad a su cultura,⁴ y que reduciendo la libertad religiosa a la libertad de credo, se aniquilaba también el sentido de comunidad que distinguía a la civilización amerindia del pujante individualismo estadounidense, para el cual la libertad religiosa era tanto como alcanzar un consenso y un acuerdo de mínimo respeto y tolerancia entre militantes de diversas confesiones cristianas implantadas en su territorio a consecuencia de las persecuciones religiosas en Europa. En Hispanoamérica, en cambio, liquidar el monopolio cultural del catolicismo y sus instituciones sociales, educativas y humanitarias, debilitaba sobre todo a la misma nación mexicana.

No facilitó este trance la postura de la dirigencia católica, que entre 1854 y 1863 se resistió a entender los beneficios de la liquidación del Estado confesional; tampoco la del bando liberal, que en ningún momento estuvo en condiciones de negociar lo que impuso a golpe de decreto, aboliendo no sólo el usufructo y la conservación de los privilegios de las corporaciones, sino también el carácter confesional del Estado.

Lejos de buscar alguna forma de entendimiento con los siempre escasos obispos mexicanos, el Congreso Constituyente de 1856-1857, de cuño liberal, excluyó las voces distintas a la suya para imponer sus criterios, derivando de ello una guerra los tres años siguientes, colofón de la cual fue la Intervención francesa y un fallido Segundo Imperio, cuyo trágico colapso lo fue también para las instituciones eclesiásticas, empeoró luego de la restauración de la República, al elevarse al rango constitucional, las Leyes de Reforma, causa de una guerra de religioneros,⁵ que sólo cesó dos años más tarde, al tiempo de inaugurar el gobierno de Porfirio Díaz la política de no aplicación de las sobredichas disposiciones,

⁴ Cf. E. MARTÍNEZ ALBESA, «La conquista del poder político por el liberalismo mexicano», *Studium veritatis* X/16 (2012) 134-139.

⁵ Cf. J. C. SOTO CORREA, *Movimientos campesinos de derecha en el Oriente Michoacano: 1867-1914*, Hoja Casa Editorial, Morelia 1996, 262 y 280.

aunque sin interés en abolirlas o a mezclar en el gobierno a representantes del catolicismo.⁶

La tolerancia gubernamental porfirista de los tres primeros lustros del siglo XX facilitó que los aspectos vetados al clero en la vida social los asumieran los fieles laicos, surgiendo por doquier asociaciones piadosas, filantrópicas, humanitarias y educativas, en todo lo cual destacó el catolicismo social, que en 1911 llegó a organizarse en un Partido Católico Nacional, cuyo clamoroso éxito en la contienda electoral de ese año le indispuso ante el renovado anticlericalismo que se hizo del control social a partir de 1914.⁷

La persecución religiosa promovida por el carrancismo responsabilizó, sin probarlo, que la Iglesia y el PCN estuvieran de lado del régimen golpista del general Victoriano Huerta. De poco sirvió que el 14 de noviembre de ese año, los obispos argumentaran la falta de sustento de esa acusación en una *Carta Pastoral colectiva a los católicos mexicanos sobre la actual persecución religiosa*, en la que también denuncia la profanación y saqueos de templos, curatos, seminarios, conventos, escuelas y hospitales, casi todos convertidos en cárceles y cuarteles y aun en escombros.⁸ La imposibilidad del diálogo la cerró el destierro para los mitrados y el arresto para los clérigos. Corolario de esta situación fueron los artículos 3º, 5º, 24, 27 y 130 de la Constitución de 1917, cuya inserción fue posible gracias a la circunstancia de haberse excluido del Congreso Constituyente a quienes representaban los intereses católicos, como también lo fueron los de los jornaleros depauperados afines al villismo, o los indios acaudillados por el zapatismo.⁹

⁶ Cf. J. C. SOTO CORREA, *Movimientos campesinos...*, 280.

⁷ Cf. E. MENDOZA DELGADO, *Del catolicismo social a la guerra. La Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa antes del conflicto armado. Marzo de 1925 a diciembre de 1926*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México 2006, 25.

⁸ Cf. C. SILLER, *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, Editorial Jus, México 1993, 148.

⁹ Cf. F. SAVARINO ROGGERO, *El anticlericalismo en México*, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Monterrey 2008, 33.

Venustiano Carranza, caudillo forjado en el núcleo político porfirista de ideología moderadamente anticlerical, no impidió a algunos de sus seguidores llevar a cabo desmanes en contra de la Iglesia, empujando a muchos católicos a afiliarse con el villismo,¹⁰ si bien tampoco alentó una legislación irritante para una comunidad política abrumadoramente católica, tal y como quedó plasmada en la nueva Constitución.¹¹ Tampoco que esta norma suprema acogiera algunos postulados de justicia social y laboral coincidentes con la doctrina social de la Iglesia, como el artículo 123.¹² Las miras de Carranza consistieron en fortalecer al Ejecutivo por encima del Legislativo y del Judicial, aun cuando para ello tolerara la radicalización del tema de la libertad religiosa en su bando, de lo cual devino la opinión común de que «[p]ara los constitucionalistas todo lo que era católico había que destruirlo; para el católico, era cosa clara que Carranza no quería nada menos que la destrucción de la Iglesia y de la religión».¹³

Caldeados así los ánimos, no deja de ser paradójico que la comisión encargada de redactar las fronteras en las que el Estado mexicano quería encriptar la libertad de credo, en un pequeño grupo de enemigo acérrimo de la Iglesia,¹⁴ y recalitrantes adversa-

¹⁰ Cf. F. ÁVILA ESPINOSA, «El anticlericalismo de los constitucionalistas de la Revolución Mexicana», en A. CANO ANDALUZ - M. SUÁREZ CORTINA - E. TREJO ESTRADA (eds.), *Cultura liberal, México y España. 1860-1930*, Ediciones de la Universidad de Cantabria, Santander 2010, 299.

¹¹ Cf. E. KRAUZE, *Venustiano Carranza, puente entre siglos* (Biografía del Poder 5), Fondo de Cultura Económica, México 1987, 90.

¹² Cf. J. ADAME GODDARD, *Influjo de la doctrina social-católica en el artículo 123 constitucional* (Diálogo y Autocrítica 8), Centro de Estudios y Promoción Social, Impresora y Editorial Palmarín, México 1988.

¹³ J. MEYER, *El conflicto entre la Iglesia y el Estado. 1926-1929 (La Cristiada 2)*, Siglo veintiuno editores, México 1973, 69.

¹⁴ Cf. M. MONDRAGÓN, *Cuando la Revolución se cortó las alas. Intento de una biografía del general Francisco J. Múgica*, B. Costa-Amic Editor, México 1967, 84.

rios de la disciplina eclesiástica, a los cuáles encabezó el diputado por Michoacán Francisco J. Múgica.¹⁵

Las leyes constitucionales de 1917 prohibieron la educación en la fe en todos los niveles del sistema escolarizado, la emisión de votos sagrados y la validez oficial de los estudios en los seminarios conciliares; se dispuso la nacionalización de los únicos bienes raíces que habían respetado las leyes expropiatorias de Reforma: los inmuebles relacionados con la Iglesia y a ésta se le negó, finalmente, personalidad jurídica; se habilitó a las autoridades públicas de cualquier rango a coartar las manifestaciones religiosas fuera de los templos y se concedió al poder legislativo de los estados la facultad de determinar el número de ministros de culto autorizados para ese servicio en cada entidad; incluso se negó a los eclesiásticos el voto activo y pasivo y la capacidad para ser herederos de personas con las que no tuvieran un parentesco hasta el cuarto grado.¹⁶

La medida más dura fue exigir al clero registrarse ante la Secretaría de Gobernación, como si de la potestad del gobierno y no de los superiores eclesiásticos legítimos emanara la capacidad para nombrar quiénes y dónde ejercerían el ministerio sagrado. Por otro lado se confinó a los templos los actos de culto y se entregó a una junta de vecinos la custodia de los templos y de su ajuar, prohibiéndose con pena de clausura el uso de esas instalaciones con fines políticos, sanción extensiva a las publicaciones confesionales que abordaran esa temática.¹⁷

¹⁵ Esta postura sostendrá sin fisuras «una lucha cultural jacobina y directa contra la Iglesia», o que en palabras de Lázaro Cárdenas de la «dictadura clerical» o de las «tenazas del fanatismo confesional». Cf. E. GINZBERG, «En la encrucijada de intereses contradictorios», en M. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ - C. BAUTISTA (coords.), *Estudios Michoacanos IX*, El Colegio de Michoacán - Instituto Michoacano de Cultura, México 2001, 246.

¹⁶ Cf. J. MEYER, *El conflicto entre la Iglesia...*, 180.

¹⁷ Cf. G. FERRER MENDIOLEA, *Historia del Congreso Constituyente de 1916-1917*, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución, México 1957, 244.

Estas medidas, que afectaban al 99% de los mexicanos que entonces se confesaban católicos, se recrudecieron en los años venideros. El gobierno obregonista, por ejemplo, promovió, el 14 de noviembre de 1921, un atentado dinamitero para destruir el máximo icono religioso de México, la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe; expulsó del país, el 11 de enero de 1923, bajo el cargo de "extranjero pernicioso", al representante de la Santa Sede, el delegado apostólico Ernesto Filippi, en represalia por su participación en el acto donde se colocó la primera piedra del monumento a Cristo Rey en el cerro del Cubilete,¹⁸ sabotéó, en octubre de 1924, el II Congreso Eucarístico Nacional por «violar las Leyes de Reforma con actos de culto externo» y hasta impuso sanciones a los empleados públicos que colocaron propaganda de éste en las fachadas de sus casas.¹⁹

Empero, durante los primeros cien días de su gestión, el presidente Plutarco Elías Calles mostró que la religión no era problemática para él tanto como el clero católico; más aún, nadie antes ni después de Calles dará el respaldo que desde la magistratura suprema a grupos religiosos paralelos a la confesión católica.²⁰

Antiguo profesor de educación primaria, de formación positivista y afín a la masonería, en cuyas filas militó durante su juventud,²¹

¹⁸ C.-J. ALEJOS GRAU, «Pío XI y Álvaro Obregón. Relaciones a través de la Delegación Apostólica en México (1921-1923)», *Anuario de Historia de la Iglesia* 23 (2014) 408.

¹⁹ Cf. E. LIRA SORIA - G. VILLANUEVA BAZÁN, «La Constitución de los cristeros y otros documentos», *Cuadernos del Archivo Histórico de la UNAM* 18 (2005) 9-20.

²⁰ Un caso muy notorio fue el respaldo callista al culto que se desarrolló en torno a José Fidencio de Jesús Síntora Constantino, el "Niño Fidencio", del que el dramaturgo Enrique Mijares hace una interesante glosa en un drama, cf. E. MIJARES, «El niño del diamante en la cabeza», *Drama* 2 (1999) 7-16.

²¹ Plutarco Elías Calles no tuvo un contacto a fondo con el catolicismo. Oriundo de Guaymas, donde fue bautizado, sufriendo su condición ilegítima ante la Iglesia —su madre era amasia de su padre y éste un alcohólico emocionalmente inestable que la abandonó, desentendiéndose de los dos hijos que tuvo con ella—, padeció además la orfandad materna desde los tres años de edad, cf. C. CALVARIO ZAMORA, «Recuer-

sosteniendo que el papel de la Iglesia y de sus instituciones iban contra el orden y el progreso, uno de cuyos lastres sería la condición sacralizada de la cultura nacional.²²

Deseoso de fracturar la ascendencia moral de los obispos y del presbiterio ante el pueblo, el presidente echó a andar, el 21 de febrero de 1925, la "Iglesia Católica Apostólica Mexicana", medida ante la cual hasta Álvaro Obregón se manifestó en contra.²³ El conato de cisma orilló, en contraparte, a los obispos de las 30 diócesis del país a buscar consenso, formando tres frentes: el beligerante, el indeciso y el negociador, todos atentos a las directrices de la Santa Sede, que al calor de aquel episodio puso la cuestión religiosa en México como una de sus prioridades.²⁴

Tal coyuntura consolidó la iniciativa de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR), compuesta por líderes del catolicismo social fogueados durante las dos primeras décadas del siglo y teniendo muy de cerca la asesoría de algunos religiosos de la Compañía de Jesús, siendo su propósito concitar a la resistencia

do y memoria de la Cristiada», *Entrevistas históricas* 7 (2005) 36-39. También, E. KRAUZE, *Plutarco Elías Calles. Reformar desde el origen* (Biografías del Poder 7), Fondo de Cultura Económica, México 1987, 9. Creyente en el más allá y en la vida después de la muerte, fue un adepto fervoroso del espiritismo, cf. F. M. GONZÁLEZ, «El callismo espiritista», *Revista de la Universidad de México* 143 (2016) 16-27. Estaba convencido de que la Iglesia católica era una rémora para los planes de su gobierno y que aniquilarla sería la hazaña de interés público que más perpetuaría su memoria.

²² De todo ello habló en extenso la víspera de su destierro de México, el 9 de abril de 1936. Cf. M. B. LOYO, «Entrevista de José C. Valadés al general Plutarco Elías Calles, abril de 1936», *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* 22 (2001) 130.

²³ Este punto lo desarrolla de forma amplia el artículo de J. GONZÁLEZ MORFÍN, «¿Por qué desistió Calles de impulsar una iglesia católica mexicana? Una posible respuesta en una carta a Calles de Álvaro Obregón», *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Guadalajara* VIII/7 (2014) 45-53.

²⁴ Cf. R. JIMÉNEZ MARCE, «Una pluma frente a una espada, o de cómo escribir una novela para justificar una rebelión: *Héctor*, de David Ramírez (Jorge Gram)», *Secuencia* 62 (2005) 93.

activa a partir del 1º de enero de 1927, convocando a tal cosa a las asociaciones de fieles laicos. Creada el 9 de marzo del 25 en la Ciudad de México, la LNDLR nunca ocultó su postura insumisa ante el gobierno, pero tampoco gozó del respaldo del episcopado, salvo el reducido grupo mitrados del que formó parte el obispo de Durango.

2. La Ley Calles y la reacción eclesiástica a la misma

Sin escatimar a Plutarco Elías Calles y a su gabinete la responsabilidad directa e inmediata en la Guerra Cristera, nada de eso hubiera sido posible sin una legislación que, como ya se dijo, suprimió la personalidad jurídica de las asociaciones religiosas y como consecuencia de eso redujo la libertad religiosa a la libertad de credo siempre y cuando éste se desarrollara bajo las condiciones impuestas por la fraterna y bien orquestada movilización que para ello postularon los círculos del poder influidos por el jacobinismo, sobre todo entre la jerarquía miliciana.²⁵

La Liga hizo suyo, desde la resistencia pasiva, el desafío que en su calidad de presidente de México lanzó a los católicos Calles, si bien empuñar las armas fue ya una decisión ciudadana extrema, desatada a raíz de la masacre de Chalchihuites, y en la cual participarán tanto varones como mujeres, algo casi insólito en la historia mexicana donde el considerado entonces "sexo débil" había tenido en tales vicisitudes un rol más bien pasivo.²⁶

²⁵ Eso fue así principalmente en la época en la que el ejército recuperó el ascendiente rector en el gobierno, y esa institución sigue siendo la más identificada con las logias. El caso más ejemplar de ello fue el de Lázaro Cárdenas. Cf. V. OIKIÓN SOLANO, «El círculo de poder del presidente Cárdenas», *Intersticios Sociales* 3 (2012) 3-36.

²⁶ Cf. L. VÁZQUEZ - F. MUNGUÍA CÁRDENAS, *Protagonistas y testigos de la Guerra Cristera*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara 2002, 58. Por cierto, el oficio que desempeñen de forma temeraria cientos de mujeres, especialmente en los núcleos urbanos, para adquirir parque y armas del mismísimo Ejército Federal y luego trasladarlas a los campamentos de cristeros, apenas ha sido estudiado.

La postura del presidente Calles se recrudeció a partir del 7 de enero de 1926, cuando solicitó y obtuvo del Congreso de la Unión facultades para reglamentar el artículo 130.

El 2 de febrero siguiente, el papa Pío XI, a través de la carta *Paterna sane sollicitude*, propuso se fundara en México un movimiento que en Italia tenía ya cierta andadura, la Acción Católica, como un recurso para contrarrestar la postura del gobierno.²⁷ Paradójicamente, al calor de ese documento el periódico capitalino *El Universal* publicará dos días después, como si fueran recientes, unas declaraciones del arzobispo de México, José Mora del Río, hechas nueve años antes, en las que afirmaba en su calidad de primado de la Iglesia en México que los obispos «no reconoceremos y combatiremos los artículos 3º, 5º, 27 y 130 de la Constitución». Hablando de ello, a la distancia de 10 años, Calles se justifica:

El exabrupto me llamó la atención y me causó disgusto; era un desafío a mi gobierno que no se había metido con los curas; que casi ignoraba la existencia de los curas y de la Iglesia. Por de pronto, parecía que aquellas declaraciones habían sido provocadas intencionalmente por *El Universal*, que llevaban fines políticos; pero, cuál no sería mi sorpresa, cuando después de que Mora y del Río había negado haber hecho tales declaraciones me llegaba una comunicación firmada por arzobispos, obispos y curas, aprobando y ratificando tales declaraciones del arzobispo de México. Así, como ve usted, el ataque era de los curas al Estado. A conti-

²⁷ Los demás son la encíclica *Iniquis afflictisque*, acerca de las calamitosas condiciones de la religión católica en México (18.XI.1926); el Discurso a la peregrinación mexicana (02.VII.1931); la encíclica *Acerva animi*, sobre la situación de los intereses católicos (29.09.1932) y la Carta *Firmissimam constantiam*, al episcopado mexicano sobre la situación religiosa (28.III.1937).

nuación, los curas se declararon en huelga [...] ellos fueron los precursores de las huelgas que ahora tenemos a diario.²⁸

Lo que Calles no dice es que la aludida nota periodística facilitó a su gobierno procesar al primado y expulsar del país a unos 200 sacerdotes extranjeros, clausurar más de cien colegios católicos y 74 conventos.²⁹

Ante tal cariz, el pleno de los obispos, orillado a uniformar su parecer, emitió una carta pastoral el 21 de abril inmediato en la que expresan su *non possumus* a las leyes, pidiendo una urgente reforma de la Constitución.³⁰

En ese toma y daca, el gobierno de Calles expulsó el 10 de mayo, como tres años antes lo había hecho Obregón, a la única persona que hubiera podido mediar entre el gobierno y los obispos, el Delegado Apostólico Serafino Cimino, quien al tiempo de exiliarse a La Habana creó un Comité Episcopal encabezado por el arzobispo Mora y del Río, en el que fungía como vicepresidente el arzobispo de Morelia, Leopoldo Ruiz y Flores, como secretario el obispo de Tabasco, Pascual Díaz Barreto y como consejeros los metropolitanos de Guadalajara, Francisco Orozco y Jiménez, y de Puebla, Pedro Vera y Zuria, dejando como encargado de despacho en la Delegación a su auxiliar, monseñor Tito Crespi.³¹

Aun en tan duras circunstancias, el ánimo de casi todos los obispos seguía sin decidirse por una medida extrema como terminó

²⁸ Cf. M. B. LOYO, «Entrevista de José C. Valadés al general Plutarco Elías Calles, abril de 1936», *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* 22 (2001) 131.

²⁹ Cf. J. VALENZUELA LÓPEZ, *El último perseguido*, Instituto Sonorense de Cultura, Hermosillo 2006, 44.

³⁰ Cf. J. MARTÍNEZ A., *Los padres de la Guerra Cristera. Un estudio historiográfico*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato 2001, 162.

³¹ Cf. J. GONZÁLEZ MORFÍN, «Monseñor Tito Crespi y su actuación durante el conflicto religioso en México», *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Guadalajara* X/6 (2016) 378-380.

siendo la suspensión del culto, y tal indecisión la mantuvo hasta el último instante, según lo ha demostrado en fechas recientes Jean Meyer.³²

En efecto, el 1º de julio, siempre de 1926, el arzobispo Mora y del Río envió a Roma una carta afirmando que ante el gobierno de México «el único camino es la intransigencia absoluta y uniforme». Añadía que sólo 18 de los 38 obispos de México apoyaba el repudio total a la legislación anticlerical.

El 11 de julio, cinco arzobispos y cuatro obispos reunidos en la Ciudad de México votaron por la suspensión de cultos en todas las iglesias del país a partir del momento en que entraran en vigor los 33 artículos de la nueva ley «reformando el Código Penal para el Distrito y Territorios Federales sobre delitos del fuero común y delitos contra la Federación en materia de culto religioso y disciplina externa», mejor conocida como Ley Calles, merced a la cual se convertían en delitos penales del fuero federal los actos de culto público realizados fuera de los templos y los infractores merecedores de arresto y cárcel hasta por 10 años o multas hasta de 500 pesos.³³

Preocupado por el cariz que iba tomando el caso, el 15 de julio el obispo de Veracruz, Rafael Guízar y Valencia, envió un telegrama al cardenal Piero Gasparri, Secretario de Estado de la Santa Sede, expresándole que suspender los cultos sería una medida «sumamente perjudicial». El día 19 monseñor Crespi denunció a Gas-

³² Cf. J. MEYER, «¿Cómo se tomó la decisión de suspender el culto en México en 1926?», *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Guadalajara* X/10 (2016) 670-676.

³³ Cf. *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos* XXXVII/2 (1926) 1-4. Para controlar a la Iglesia, entre otras acciones esta Ley limitaba el número de sacerdotes; para poder ejercer el ministerio sacerdotal imponía al clero la condición de obtener una licencia expedida por el Congreso de la Unión o los Estados; la condición de estar registrados ante el gobierno municipal del lugar donde el sacerdote presidiría el culto y establecía condenas a los infractores de la misma.

parri «la presión de un pequeño grupo y de jesuitas» para arrancar su visto bueno a los obispos inconformes con la suspensión;³⁴ él, por su parte, buscó entrevistarse con el Secretario de Gobernación de Calles, Adalberto Tejeda, quien sólo lo recibió el día 21, muy tarde para impedir la firma de la carta pastoral de la suspensión del culto.

Empero, la víspera, después de escuchar el parecer de la Congregación para los Asuntos Eclesiásticos, el papa Pío XI, muy influido por la continuidad anticatólica en Francia, Rusia y México, no menos que por el parecer del cardenal Tommaso Boggiani, había optado ya por el rechazo total a la legislación mexicana vejatoria de la Iglesia, de modo que el día 21 el cardenal Gasparri envió al Comité Episcopal un telegrama en estos lacónicos términos:

Santa Sede condena la ley a la vez que todo acto que pueda significar o ser interpretado por el pueblo fiel como una aceptación de la ley misma. Los obispos deberán ajustarse a esta norma, procurando obrar con el consentimiento de la mayoría y, si es posible, de la unanimidad para dar ejemplo de concordia.³⁵

Aunque el texto no la propone, tampoco prohíbe la suspensión de cultos. Sin embargo, los prelados indecisos y aun opuestos a la suspensión, creyeron recibir una orden, e incluso sin estar de acuerdo con ella, la aceptaron. Nadie calculaba las espeluznantes consecuencias de la guerra, ni Calles ni quienes le secundaban, menos todavía el episcopado mexicano, expulsado del país en mayo del año siguiente, a excepción del obispo de Colima, don Amador Velasco, y el de Guadalajara, don Francisco Orozco y Jiménez, que debieron vivir ocultos, uno en los alrededores del volcán de Colima, y el otro en las barrancas del noroeste de Guadalajara.

³⁴ Cf. J. MEYER, «¿Cómo se tomó la decisión de suspender...», 685.

³⁵ J. MEYER, «¿Cómo se tomó la decisión de suspender...», 693.

La *Carta Pastoral Colectiva* en la que el pleno de los obispos mandó a su clero abandonar los templos y ejercer su ministerio en la clandestinidad el mismo día en que hacerlo implicaba un desacato que la Ley Calles, se firmó el 25 de julio.³⁶

El presidente de la república, por su parte, se ufanó ante la opinión pública el 30 de julio, en este sentido: «Creo que estamos en el momento en que los campos van a quedar deslindados para siempre; la hora se aproxima en la cual se va a librar la batalla definitiva, vamos a saber si la Revolución ha vencido a la reacción, o si el triunfo de la Revolución ha sido efímero».³⁷

Irónicamente, los días previos, pero sobre todo la jornada anterior a la suspensión del culto, fue única en la historia la Iglesia en México, pues enterado el pueblo que a partir del 1º de agosto no habría más misas en los templos, centenares de miles de fieles se agolparon a sus puertas ansiosos de confesarse, asistir a misa y comulgar, eso desde al alba hasta la medianoche, de lo cual se mofa un pasquín que circuló en la capital de Jalisco, redactado en términos tales que su contenido no tiene desperdicio:

SUICIDIO. Ayer, a las 24 horas, falleció en el seno de la Sacrosanta, Sapientísima y Bienaventurada Beatería, la Santa Iglesia Católica Romana, víctima de congestión de sangre herética acumulada desde la Santa Inquisición, y de la contagiosa enfermedad de Estupiditis Letárgica ocasionada por la perpetua embriaguez de vino de consagrar, habiendo expedido el certificado de defunción el famosísimo médico Don Plutarco, quien dio fe que de la venerable paciente, en el colmo de la tortura agónica se suicidó atragantándose de una gigantesca sobredosis de Dinero Mexicano extraído

³⁶ J. MEYER, «¿Cómo se tomó la decisión de suspender...», 693.

³⁷ En el periódico *El Universal*. Cf. F. M. GONZÁLEZ, *Matar y morir por Cristo Rey. Aspectos de la Cristiada*, Plaza y Valdés, México 2001, 56.

del bolsillo de los «pobres de espíritu» a base de confirmaciones, bautizos y matrimonios precipitados a última hora. Su afligido padre Pío XI, sus adoloridos hijos los Arzobispos, Obispos y demás tonsurados hasta Sacristanes y mulas de Don Cristóbal, participan a Ud. Tan infausto suceso, con el más profundo dolor y la nostalgia del hartazgo y la holganza que terminaron con la infeliz desaparecida, y le suplican eleve al Ser Supremo las oraciones que su piedad le dicte porque la difunta no vuelva a la Tierra a sufrir más «persecuciones».

El duelo se recibe en Constitución 1917, entre Reforma y Querétaro, y sus cenizas descansarán para siempre bajo el altar triunfal del grandioso Templo de la Conciencia Nacional.

Por todos los «impíos» que chamuscó en la Edad Media, descanse en paz.

Consumatum est

Guadalajara, agosto 1° de 1926.³⁸

La parte más vulnerable de la contienda fue el clero, en medio de la espada de la Ley Calles, que castigaba los actos religiosos fuera de los templos, y la pared de la suspensión episcopal de los cultos en el interior de las iglesias, de modo que a partir de ese día, acatar la legislación civil era para cualquier sacerdote granjearse la suspensión canónica de su oficio, y no hacerlo, rebelarse en contra, como se usaba decir entonces, al "supremo gobierno" y hacerse acreedor de penas corporales y pecuniarias, todo lo cual se recrudecerá hasta lo indecible a partir de 1927, cuando inicie formalmente la guerra y el gobierno adjudique al clero la coordinación de la misma, quedando muchos sacerdotes, como de sobra se ha documentado, a merced de los milicianos. Muchos clérigos

³⁸ Cit. por F. BARBOSA GUZMÁN, *La Iglesias y el Gobierno Civil* (Jalisco desde la Revolución VI), Universidad de Guadalajara, Guadalajara 1988, 324.

optaron por abandonar sus destinos y retirarse a la vida privada, otros se autoexiliarán al extranjero y quienes se empeñaran en no abandonar sus circunscripciones parroquiales, subsistirán en la clandestinidad y en muy malas condiciones.³⁹

3. De cómo en Chalchihuites nació la Guerra Cristera

Como se sabe, en 1863 se separó de la diócesis de Durango el que luego conformará el territorio de la diócesis de Zacatecas, aunque muchos de los municipios de esa entidad siguieron adheridos a la Iglesia duranguense, que alcanzó el rango de metropolitana en 1891, entre ellos el antiguo Real de Minas de San Pedro de los Chalchihuites, próximo al camino real de Tierra Adentro, fundado en 1556 por el capitán Martín Pérez. Sus minas comenzaron a explotarse a la par de las de Sombretete, Mazapil y Concepción del Oro y obtuvo la categoría de beneficio eclesiástico en 1570, siendo también asiento de varias congregaciones de indios, incluyendo un nutrido grupo de colonos tlaxcaltecas, con los que se compusieron los barrios de Tonalá, Nueva Tlaxcala y Chalchihuites. Como municipio hoy ocupa una superficie de casi 900 kilómetros cuadrados de la Sierra Madre Occidental y de la Mesa Central.⁴⁰

De esa circunscripción fue nombrado párroco, el 24 de agosto de 1925, el presbítero Luis Batis Sáinz, de 55 años de edad y 31 de ordenado.⁴¹

³⁹ Un ejemplo de ello se tiene en el hoy beato fray Elías del Socorro Nieves, OSA, que atendiendo la vicaría fija de La Cañada de Caracheo, una de las capellanías de Yuriría, parroquia a cargo de la Orden de San Agustín, vivió y atendió el culto de su feligresía desde una cueva, entre 1926 y 28, año este último en el que lo mató a balazos el capitán Manuel Márquez Cervantes.

⁴⁰ Cf. J. RAMÍREZ PÉREZ, *El muy noble y muy leal real y minas del Sr. San Pedro de los Chalchihuites*, edición de autor, Durango 2004, 27.

⁴¹ La ortografía del apellido ha sido desigual. Dos sobrinos nietos de san Luis Batis que son figuras públicas, el escritor, crítico y catedrático Huberto Batis (Guadalajara, 1934), conserva esa variante; en cambio, el director de orquesta Enrique Bátiz (Méxi-

Don Luis conquistó pronto la simpatía de sus feligreses debido a su índole apacible y su eficaz celo apostólico. Atendió con esmero las asociaciones de fieles laicos, especialmente las de jóvenes, donde conoció y trató a Manuel Morales,⁴² David Roldán Lara⁴³ y Salvador Lara Puente,⁴⁴ de 27, 20 y 18 años de edad cuando los conoció. El primero, casado y con tres hijos; los dos últimos célibes, todos militantes de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana y de una filial de la LNDLR que Morales presidía en Chalchihuites, con una nómina de más de 300 inscritos.

Y bien, el jueves 29 de julio de 1926, antevíspera de la entrada en vigor de la Ley Calles y de la suspensión del culto público en México, Manuel Morales, en su calidad de presidente de la Liga en Chalchihuites, convocó y encabezó en la plaza de toros un mitin en el que participaron unas 600 personas, ante quienes pronunció una ardorosa arenga. Considerando esas acciones sediciosas, Donaciano Pérez, presidente municipal, dio parte de los hechos, en un cablegrama fechado el 12 de agosto siguiente, al General de

co, 1942), usa la más corriente. San Luis Batis nació en San Miguel del Mezquital en 1870, se ordenó presbítero del clero de Durango en 1894, y desempeño su ministerio en San Juan de Guadalupe (8 años); Canantlán (20 años) y Durango (4 años). Fue Caballero de Colón y asesor eclesiástico del Sindicato Obrero Católico de Durango. Al tiempo de pasar a Chalchihuites era director espiritual del Seminario Conciliar. Cf. T. DE HÍJAR ORNELAS, *Protomártires de la Acción Católica. San Luis Batis y compañeros*, Junta Diocesana de la Acción Católica, Guadalajara 2009, 67-71.

⁴² Nació en Mesillas, Zacatecas, en 1898, cursó los estudios humanísticos en el Seminario de Durango. Contrajo matrimonio con María del Consuelo Loera Sifuentes en 1921 y tuvieron tres hijos: Manuel, Carlos y Alfonso. Cf. T. DE HÍJAR ORNELAS, *Protomártires de la Acción Católica...*, 72-79.

⁴³ Oriundo de Chalchihuites (1902), cursó los estudios humanísticos en el Seminario de Durango. Era administrador de la mina El Conjuro al tiempo de su muerte. Cf. T. DE HÍJAR ORNELAS, *Protomártires de la Acción Católica...*, 80-84.

⁴⁴ Nativo de Súchil, Durango (1905), era pagador de la mina El Conjuro, de Chalchihuites cuando fue asesinado. Cf. T. DE HÍJAR ORNELAS, *Protomártires de la Acción Católica...*, 85-94.

División Eulogio Ortiz Reyes,⁴⁵ Jefe de Operaciones Militares de Zacatecas.

El milite no quiso perder la ocasión de sofocar un levantamiento armado y propinar un severo escarmiento a los católicos, así que envió de inmediato a esa cabecera un destacamento integrado por once soldados del 6º batallón de infantería al mando del teniente Blas Maldonado. En cumplimiento de ello, la noche del sábado 14 de agosto, la tropa arribó a Chalchihuites, capturando de inmediato al P. Batis, el cual fue sometido las siguientes horas a reiterados y muy enérgicos interrogatorios.

Al amanecer fueron arrestados una veintena de vecinos, entre ellos Morales, Roldán y Lara. A ellos y al párroco se los llevaron consigo, a eso del mediodía, no sin antes cruzar en medio de una turba que abarrotaba el exterior de la improvisada cárcel y a quien el párroco debió contener. Todos se desplazaron en dos automóviles, pero no habían recorrido ni cinco kilómetros cuando la pinchadura de uno de los vehículos los obligó a detenerse, circunstancia aprovechada sin éxito por un fuereño, Pedro Quintanar,⁴⁶ quien in-

⁴⁵ Nació en la ciudad de Chihuahua, en 1892. Se desempeñaba como mecánico al tiempo de hacerse guerrillero villista, en 1910. Teniendo el Grado de Mayor se unió, en 1920, al Plan de Agua Prieta. Obtuvo por ello, en 1924, el grado de General de División. Durante el gobierno de Calles gozó de todo su respaldo. Debido a su enérgica labor para sofocar la rebelión escobarista en Chihuahua encabezó la Zona Militar del Valle de México, la más importante del país, en 1930, en cuyo desempeño mandó ahorcar en Topilejo a un centenar de simpatizantes vasconcelistas, cuyos cadáveres fueron sepultados en la clandestinidad. Encabezó la Jefatura Militar de Sonora (1935), en la cual se enriqueció. Desdeñado por el cardenismo, su respaldo a la candidatura de Manuel Ávila Camacho durante las elecciones de 1940 le valieron la Jefatura Militar de Nuevo León, donde aún se recuerdan sus tropelías. El 10 de abril de 1947, comandando la Zona Militar en Querétaro, sufrió un accidente que le costó la vida. Cf. E. PLASENCIA, «Eulogio Ortiz: la domesticación de la violencia», *Revista de la Universidad de México* 607 (2002) 13-20.

⁴⁶ Pedro Quintanar nació en el municipio de Valparaíso, Zacatecas, en 1860. Casado con Cesárea López desde 1891, defendió la capital de su estado del ataque villista de 1914 y tomó parte en la rebelión delahuertista. Retirado de las armas, había ido a Chalchihuites a negociar una partida de cabras cuando los vecinos le pidieron su

tentó redimir a los cautivos auxiliado por algunos intrépidos de la localidad. Hubo un tiroteo y cuando cesó, el teniente Maldonado dispuso que su gente acribillara a los reos dejando insepultos sus cadáveres,⁴⁷ de todo lo cual fue testigo involuntario Agustín García Barbosa, regidor del Ayuntamiento de Chalchihuites.⁴⁸ Los muertos fueron velados esa noche y sepultados al día siguiente, a toda prisa, pues los vecinos supieron que estaba por llegar, como lo hizo, el General Ortiz, quien tomó la población, requisó las pertenencias del párroco y permitió a su tropa dismantelar el templo de objetos valiosos, si bien, sus esfuerzos por relacionar al señor cura Batis y demás ajusticiados con algún movimiento en contra del gobierno fueron estériles.

Consta que el autor material de la muerte de Luis Batis y compañeros, el teniente Blas Maldonado Ontiveros, recibió órdenes de su superior de proceder como lo hizo⁴⁹ y además, que a partir de ese momento el General Ortiz se convertirá en verdugo de católicos y hasta de otro mártir canonizado, san Mateo Correa Magallanes, párroco de Valparaíso, al que mandó asesinar por no revelarle lo escuchó en confesión de un grupo de cristeros a punto de ser ajusticiados.⁵⁰ El ejemplo de Ortiz lo imitarán muchos milicianos de alto rango, que se especializaron en matar y a extorsionar lo

apoyo. Cuando terminó la Cristiada se refugió en Ojinaga, Chihuahua. Encontrándose allí Eulogio Ortiz lo mandó asesinar el 14 de julio de 1930. Cf. V. VIRAMONTES - A. ACEVEDO, «El General Pedro Quintana», *David. Revista mensual ilustrada* 3-4 (1956) 5. También, C. ESPARZA SÁNCHEZ, *El corrido zacatecano*, Departamento de Investigaciones Históricas, México 1976, 128.

⁴⁷ La fuente documental que relata el martirio del padre Luis Batis Sáinz es el *Proceso que instruyó la curia eclesiástica de Guadalajara, acerca del martirio de los siervos de Dios Cristóbal Magallanes y 24 compañeros mártires*, vol. IV, 1537ss.

⁴⁸ Cf. T. DE HÍJAR ORNELAS, *Protomártires de la Acción Católica...*, 126-132.

⁴⁹ Cf. T. DE HÍJAR ORNELAS, *Protomártires de la Acción Católica...*, 129.

⁵⁰ Del tema se ocupó en extenso A. TARACENA, *Los vasconcelistas sacrificados en Topilejo*, Editorial Librería, México 1958.

mismo a clérigos que a católicos pudientes, muchos de los cuales se vieron precisados a abandonar el país.⁵¹

La matanza de Chalchihuites produjo una consternación enorme en esa comunidad y sus efectos inmediatos fueron el levantamiento en armas de Quintanar, en el valle de Valparaíso, el cual tomó Huejuquilla el Alto, Jalisco, el 29 de agosto siguiente, no sin antes aplastar un destacamento de 50 soldados subordinados de Ortiz.⁵² Así nació la Brigada Quintanar, el primer grupo de resistencia activa católica y también el más consistente de la Guerra Cristera, integrado por cinco regimientos: Libres de Huejuquilla, libres de Chalchihuites –al mando de Francisco Sánchez–; regimiento Guadalupe –comandado por Justo Ávila–, Regimiento Castañón –obediente a Perfecto Castañón– y el Regimiento Valparaíso, a las órdenes de Aurelio Acevedo Robles.⁵³ También se les adhirieron otros grupos pequeños, pero de actividad intensa, como los de Florencio Estrada, en Huazamota; de Juan Beltrán en Sinaloa, Luis J. Montellano en el norte de Jalisco, y el de los huicholes de la Mesa del Nayar, encabezados por Juan Bautista.⁵⁴

Por lo que a la Liga respecta, una semana después de estos hechos, dio a conocer lo sucedido en un impreso ampliamente divul-

⁵¹ Figuran entre ellos Jesús María Ferreira, Adrián Castrejón Castrejón, Juan Bautista Izaguirre Payán, Anacleto López Morales, Jesús Jaime Quiñones, Daniel Sánchez. El mismo Secretario de Guerra y Marina, Joaquín Amaro, se distinguió como provocador sacrílego y como muy duro estratega al tiempo de combatir la resistencia católica.

⁵² Un testigo muy cercano a estos hechos acota, «De Chalchihuites avisaron luego a Valparaíso lo sucedido y pedían auxilio a los agraristas para perseguir a Quintanar, diciendo que él había matado al señor cura y demás; cosa que yo nunca creí, pues conocía dicho señor Quintanar y sí creí en su buena acción y que seguiría peleando contra Calles»: J. A. ARROYO, *Memorias de un sacerdote cristero*, G. VILLANUEVA (ed.), IISUE-UNAM, Cuadernos del Archivo Histórico de la UNAM, 26, México 2016, 46.

⁵³ Cf. E. OLMOS VELÁZQUEZ, *El conflicto religioso en México*, Instituto Teológico Salesiano, México 1991, 317.

⁵⁴ Cf. M. HUERTA PRECIADO, *Rebeliones indígenas en el Noreste de México en la época colonial*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México 1966, 199.

gado, donde reitera su invitación a la resistencia pasiva mediante la lucha legal y el boicot al comercio. Al párroco Batis le da el título de *primer mártir*, sin mencionar a los jóvenes, responsabilizando de su muerte al General Ortiz:

El domingo pasado fue fusilado en el municipio de Chalchihuites, Zac., el respetable y nunca bien llorado señor cura don Luis Batis, por órdenes expresas del actual Jefe de Operaciones Militares de este infortunado y católico Estado. Se suplica encarecidamente una oración por nuestro PRIMER MÁRTIR.⁵⁵

A la par que se divulgaba este impreso, el arzobispo de Morelia, Leopoldo Ruiz y Flores, y el de Tabasco, Pascual Díaz Barreto se entrevistaron con el presidente Calles el sábado 21 de agosto de 1926, en el castillo de Chapultepec. Actuando el uno como Delegado Apostólico en México y el otro como secretario de la Delegación, ostentaban la representación legítima de toda la Iglesia en México. Según Meyer:

En sus esfuerzos desesperados para evitar la guerra que venía, los obispos fueron muy lejos; protestaron su respeto y su amor por el presidente. Exaltaron su «labor grandiosa digna de todo elogio», lo felicitaron por su «ecuanimidad» y por su «firmeza». Presentaron disculpas, pidieron perdón, aceptaron críticas hasta poco fundadas. No obstante lo bochornoso de la situación, Calles se mantuvo firme: su ley

⁵⁵ Las mayúsculas son del impreso, que cita L. RUBIO HERNANSAEZ, «El conflicto cristero en Zacatecas según los expedientes judiciales federales (1926-1936)», *Relaciones XXVII/107* (2006) 139.

sólo la revocarían "o las Cámaras –que él controlaba y le eran plenamente sumisas–, o las armas.⁵⁶

Los obispos hicieron suya esta última propuesta, quemando el último cartucho pacifista en una campaña que pidió a las Cámaras quitar del Código Penal Federal los delitos en materia religiosa, para lo cual se reunieron más de dos millones de firmas en un país de algo más de 15 millones de habitantes, analfabetos casi todos. El Congreso de la Unión tiró al tacho de la basura ese pliego petitorio, arguyendo que los quienes encabezaban a los peticionarios, los obispos, siendo súbditos de un monarca extranjero, el papa, no gozaban de derechos civiles ante las autoridades mexicanas.

En las siguientes semanas, al calor de la masacre de Chalchihuites, se produjeron alzamientos en Tlajomulco, Etzatlán, Belén del Refugio, Zapotlanejo, Atenguillo, Ameca, Tepatitlán, Cocula, Zapotlán el Grande, Chapala, Atengo, Ayutla y Tecolotán. En Durango, los rebeldes de Santiago Bayacora derrotarán a milicianos del 26º batallón y del 76º regimiento.⁵⁷

Por su parte, el arzobispo de Durango don José María González y Valencia,⁵⁸ superior eclesiástico de don Luis Batis, reafirmó con estos hechos su convicción de que las intenciones del gobierno callista eran destruir la Iglesia en México, postura que sostuvo ante el papa Pío XI, al que de viva voz transmitió su versión de lo

⁵⁶ J. MEYER, «La entrevista de la última oportunidad», *Relaciones* VIII/31 (1987) 110-142.

⁵⁷ Que en Chalchihuites «se encendió la mecha de la rebelión» es un dato aceptado incluso por la historiografía oficial. Cf. M. HUERTA PRECIADO, *Rebeliones indígenas...*, 140.

⁵⁸ Vino al mundo en Cotija, Michoacán (1884). Se ordenó presbítero para el clero de Zamora en 1907. Fue consagrado obispo auxiliar de Durango en 1922 y arzobispo de la misma dos años después. Murió en 1959. De los 30 obispos residenciales y ocho titulares que había en México en 1926, el de Durango figurará, al lado del de Tacámbaro, José Lara y Torres, y el de Huejutla, José Manríquez y Zárate, como de línea dura e intransigente con el gobierno.

ocurrido dos meses más tarde, en octubre de 1926, fecha a partir de la cual González y Valencia residió en Roma, hasta finales de 1927, en calidad de presidente del Comité Episcopal ante la Santa Sede con motivo de la persecución religiosa en México.⁵⁹ En desempeño de tal oficio redactó el único documento episcopal que apoya abiertamente a los cristeros, la carta pastoral del 11 de febrero de 1927, en la que les ofrece la certeza moral de estar actuando en legítima defensa de los intereses católicos.⁶⁰

Finalmente, según el testimonio de González y Valencia, el lunes 18 de octubre de 1926, un día después de la canonización de 191 mártires de la Revolución Francesa,⁶¹ el papa Pío XI, reaccionó ante la matanza de Chalchihuites:

Como dijimos que ya en México la persecución había dado muerte a algunos sacerdotes y seglares, haciendo especial mención del señor Cura Batis, de Chalchihuites, y sus compañeros, así como de dos jóvenes que fueron fusilados en Zamora,⁶² Su Santidad se conmovió hasta llorar y dispuso que se le hiciera una relación escrita de esos martirios, para que después no haya dificultades; que al tratarse de los mártires franceses se procedió con todo rigor como debía ser y que por falta suficiente de documentos se había diferido la causa de más de veinte víctimas; que con el tiempo

⁵⁹ Al menos hasta que su presencia se consideró necesaria y tomada en cuenta. Cf. A. MUTUOLO, «El episcopado mexicano durante el conflicto religioso en México de 1926 a 1929», *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas* XII/35 (2005) 125 y 132.

⁶⁰ Cf. A. BARQUÍN Y RUIZ, *José María González y Valencia, Arzobispo de Durango*, Editorial Jus, México 1967, 59.

⁶¹ Pío XI beatificó ese día a Pedro Jacobo María Vitalis y veinte compañeros; a Juan María de Lau d'Allemans y noventa y cinco compañeros; a Andrés Abel Alricy y setenta y un compañeros y a Juan Bautista Bottex y dos compañeros, martirizados en 1792.

⁶² Se trata de Joaquín Silva y a Manuel Melgarejo, congregantes marianos y acejotameros ajusticiados por el ejército el 12 de septiembre de 1926, en Zamora, Michoacán. Cf. C. REGUER, *Dios y mi derecho*, Editorial Jus, México 1997, 250-253.

comienza a haber divergencia en el modo de narrar los hechos. Después añadió: «Yo espero beatificar a los mártires mexicanos; claro que puedo morir antes y entonces lo hará otro papa, pero yo tengo esperanzas de hacerlo».⁶³

Ese desafío a los católicos de México no pudo ser más claro, y pese a ello, desconocido por la historiografía gubernista, para la cual la Cristiada no pasó de ser un levantamiento armado compuesta por «hordas episcopales de fanáticos que engañados por la patraña clerical se han lanzado a la loca aventura de restaurar el predominio de los curas».⁶⁴

4. Las consecuencias

Al calor de la Ley Calles, durante la Guerra Cristera una porción no insignificante del aparato gubernamental ejerció, en materia de culto público y disciplina externa, una potestad muy amplia y arbitraria.

Al lado de férrea voluntad y a despecho de la fe abrumadoramente profesada por la mayoría de los mexicanos, el presidente Calles mantuvo casi de forma general durante su mandato la sumisión de millares de funcionarios de su gobierno: secretarios de Estado, magistrados, senadores, diputados, gobernadores de las entidades federativas, presidentes municipales, milicianos,⁶⁵ educadores, académicos, intelectuales y los líderes de opinión de entonces, que no sólo revalidaron lo que ya era una costumbre añeja en ese ambiente: la exclusión de la esfera gubernamental de todo católico, sino que también se mantuvieron distantes del drama que afectó a

⁶³ J. BLANCO GIL, *El clamor de la sangre*, Rex-Mex, México 1947, 371.

⁶⁴ J. MEYER, *La Guerra de los Cristeros (La Cristiada I)*, Siglo veintiuno editores, México 1973, 189.

⁶⁵ Ya concluida su gestión, poco después, en marzo de 1929, nace la rebelión esco-barista, hábilmente desactivada.

los católicos que nada más por serlo y sin exceptuar a menores de edad y mujeres indefensas, fueron agredidos por el Estado.

Se calcula que entre 1926 y 1929 murieron de forma directa o a causa de la Guerra Cristera unas 250 mil personas y que otras tantas se habían visto impelidas a emigrar.⁶⁶ En junio de este último año, un pacto entre los obispos y el gobierno –en el que no fueron tomadas en cuenta los cristeros–, selló un armisticio con el gobierno, o, como se dijo entonces, un *modus vivendi*, que tanto perjudicó a los antiguos cristeros, principalmente a los jefes, como a Pedro Quintanar, asesinado por agentes del gobierno, como otros tantos correligionarios.

Muchos investigadores y estudiosos del tema arguyen ahora que los “arreglos” no arreglaron nada,⁶⁷ pues el gobierno jamás modificó una coma de la Ley Calles ni dejó de aplicarla cada vez con renovadas vueltas de tuerca en los años siguientes, orillando a los obispos a toda clase de maniobras para sortear esa hostilidad ascendente, que en el Estado de Tabasco controlado por Tomás Garrido Canabal –«enemigo de Dios», a decir de él mismo–, demolerá todos los templos en la entidad.

La tácita reconciliación entre la Iglesia y el Estado comenzó en 1940, con la gestión presidencial de Manuel Ávila Camacho y una nueva hornada de obispos resignados a negociar con el gobierno sus intereses, valiéndose de personeros y siempre al margen del

⁶⁶ Cf. F. GOROSTIZA, *Los ferrocarriles en la Revolución mexicana*, Siglo veintiuno editores, México 2010, 507. También E. SOTO PÁEZ, *Al filo de la Patria. Los héroes masacrados*, Lectorum, México 2010, 203.

⁶⁷ Cf. Agustín Vaca hace una interesante reflexión acerca de los argumentos discursivos que la institución eclesiástica ha hecho de la guerra cristera, y de lo que vino luego. El investigador dice que esa actitud, a partir del concepto de “mártir” teje un discurso que puede modificarse de forma discrecional, según un discurso seguro del triunfo de una causa o se tome el del sacrificio necesario y aun el de “salvación de la patria”, cuando se tocan las fibras nacionalistas. Cf. A. VACA, «Los cristeros y la jerarquía: variaciones sobre el mismo tema», *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad* XXXIII/66 (2016) 122-149.

derecho positivo mexicano, que es como decir acomodando siempre el derecho a los hechos.

Con las maniobras golpistas alentadas por los gremios incondicionales al gobierno, en los años treintas desaparece el protagonismo del laicado católico de las primeras décadas del siglo, del que salen los ideólogos de la resistencia activa, sin que a los obispos le preocupara reemplazar la brillante generación de intelectuales católicos, especialmente aquellos que pese a las leyes anticlericales y al acoso gobiernista, mantuvieron en alto su voz a favor de los intereses católicos en los ámbitos de la vida social y pública.

En la letra, la Ley Calles siguió viva hasta el 15 de julio de 1992, fecha en la que con 364 votos a favor, 36 en contra y 2 abstenciones, fue reemplazada por la vigente Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, reglamentaria del artículo 130 constitucional, que publicó ese día el *Diario Oficial de la Federación*.

El episcopado en México, amoldándose a subsistir en el marco de una esquizofrenia jurídica que consideraba una conquista social el sojuzgamiento a la libertad religiosa, de credo y de conciencia, nunca más, desde los "arreglos" de 1929, tocó el tema de las reformas a la Ley. Los guardianes del laicismo, en cambio, soltaron sus furias sin éxito cuando en 1992, como una de las estrategias del presidente Carlos Salinas de Gortari, el Estado *concedió* reconocimiento a las asociaciones religiosas, aboliendo las leyes que durante casi un siglo y medio proscibieron del derecho positivo mexicano la vida consagrada y la instrucción confesional en las aulas, la administración de los bienes raíces indispensables para el sostenimiento de las obras eclesiásticas, los estudios en los seminarios conciliares y casas de formación religiosa y redujeron a calidad de parias a los eclesiásticos.

No deja de ser paradójico que las víctimas de la masacre de Chalchihuites recibieran ese año el título oficial de "mártires" y

aun el de "protomártires de la Acción Católica".⁶⁸ La memoria popular resguardó su fama de santidad y la Iglesia la reconoció como tal, al lado de otros 21 mártires de la persecución religiosa en México, 65 años después del anuncio de la misma previsto por el papa Pío XI.

En la ceremonia de beatificación del 22 de noviembre de 1992, presidida en la Basílica Vaticana por Juan Pablo II, hablando de los mártires de Chalchihuites, «llamados a dar este supremo testimonio de amor ante todos, especialmente ante los perseguidores», añadió: «es bien expresivo el testimonio de Manuel, de veintiocho años, esposo fiel y padre de tres niños pequeños, el cual antes de ser fusilado exclamó: Yo muero, pero Dios no muere, Él cuidará de mi esposa y de mis hijos».⁶⁹

Él mismo canonizó este grupo ocho años más tarde, en la Plaza Vaticana, el 21 de mayo del año 2000, ante millares de peregrinos de México.

El culto a estos mártires no ha recibido una especial atención por parte de la arquidiócesis de Durango. Sus reliquias se veneran en uno de los cruceros del templo parroquial de San Pedro, apóstol de Chalchihuites.

CONCLUSIONES

El Estado mexicano nació confesional y católico al tiempo de emanciparse de España, pero también consiente de su calidad de heredero del despotismo ilustrado europeo en su deseo de adju-

⁶⁸ Este último lo acuñó y divulgó el autor de un impreso que en tiraje de millares se publicó en Barcelona bajo el signo de Isart Durán Editores, en 1927, el cual lleva el título de «Mártires de Chalchihuites (Méjico)», en la colección *Hojitas* número 28, 1927.

⁶⁹ M. VILLA ROIZ - C. VILLA ROIZ, *De América al cielo. Santos, beatos, mártires y siervos de Dios*, edición de autor, México 2000, 319-320.

dicarse los privilegios que sobre la Iglesia tuvo el trono español durante los tres siglos de su dominación en esta parte del mundo.

Entre el gobierno y los obispos de la generación que reemplazó a la de los que antes actuaban como vasallos del soberano español, a partir de 1831, se dio un diálogo de sordos, correspondiendo al bando liberal la liquidación unilateral del marbete religioso que conservó la Ley hasta 1861, no menos que la participación eclesiástica más allá de los actos de culto.

Como la salida del escenario público de los clérigos no lo era también para los laicos, el liderazgo de éstos, nunca antes promovido y tomado en cuenta, dio pie a una intensa participación de los mismos al calor del catolicismo social de los dos primeros lustros del siglo XX.

La breve racha democrática que dio a los católicos *sociales* la oportunidad de figurar en los debates públicos y de gobierno a partir de 1911, se convirtió, tres años después, en un argumento en su contra para sacarles de la liza pública, sobre todo al tiempo de redactarse la nueva Constitución Política de 1917. Los residuos de esta generación de líderes católicos producirán, en 1925, luego del fallido intento del gobierno callista de establecer una Iglesia Católica Mexicana, la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa.

El deseo estatal de supeditar a las corporaciones religiosas a su ámbito, así fuera imponiéndole al clero una disciplina ajena o contraria a su ordenamiento interno, tanto como la nula comunicación y diálogo entre los obispos y el gobierno, lo coronó la Ley Calles, que a su vez indujo la reacción eclesiástica consistente en suspender el culto público por tiempo indefinido en señal de protesta contra el gobierno, al tiempo que entrara en vigor esta legislación, es decir, a partir del 1º de agosto de 1926.

Después de esta fecha y hasta 1992 todos los órganos del gobierno quedaron facultados para proceder en contra de los infractores «en materia de culto público y disciplina externa» y para acusar, arrestar, procesar y castigar a los clérigos, orillados por sus supe-

riores a abandonar los templos en el tiempo de la suspensión del culto.

Cerrada toda posibilidad de diálogo y abiertas las grietas que la violencia usará como vertedero, muchos lugares, Chalchihuites entre ellos, sirvieron de escenario a protestas cívicas de repudio de lo que parecía ser una huelga del clero. Así lo entendió el pueblo: era el gobierno era el que expulsaba de los templos a los sacerdotes, no los obispos los que dieron la orden de suspender el culto dentro de los templos.

Apenas transcurridas dos semanas de la suspensión del culto, un hecho sangriento acaecido en la mencionada población del estado de Durango, anticipó lo que definirá en este rubro el trienio que va de 1926 a 1929, a saber: represión estatal a la libertad religiosa y ante ese tema, una reacción episcopal dubitativa y ambivalente.

El asesinato del párroco de Chalchihuites y de tres jóvenes de la LNDLR, consumado por un pequeño grupo de soldados del Ejército Federal el domingo 15 de agosto de 1926, provocó ese mismo día el alzamiento del primer caudillo cristero, Pedro Quintanar.

La matanza de un párroco y tres fieles laicos, a la que nos hemos referido, fue la primera chispa de un incendio que según las cuentas del historiador Luis González y González fue el «mayor sacrificio humano colectivo en toda la historia de México»,⁷⁰ la Guerra Cristera, «un gigantesco error histórico, infligido por el fanatismo racional de un presidente», a decir de Enrique Krauze.⁷¹

El adoptar una medida jurídica extrema con tal de ejercer control sobre la libertad religiosa en un país católico, no hace de Plutarco Elías Calles responsable de la suspensión del culto en los templos, pero tampoco le exime de su responsabilidad de tolerar

⁷⁰ Cit. por A. MALDONADO GALLARDO, *Revoluciones latinoamericanas del siglo XX. Síntesis histórica y análisis historiográfico*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia 2006, 126.

⁷¹ Cf. E. KRAUZE, «Problemas y no-problemas», *Reforma* (31.12.1995).

las corruptelas de los funcionarios públicos de su gobierno que medraron en ese río revuelto.

Por su parte, la estrategia miliciana de mano durísima ante esos hechos, no menos que el pavor e inseguridad suprema para los mexicanos y las tropelías y desmanes de los siguientes tres años, se atisban ya en estos hechos.

Aun cuando lo acaecido en Chalchihuites pueda verse como el inicio de la página más negra de la historia de las fuerzas armadas en México, se impone junto con un análisis completo de la participación que tuvo el Ejército Mexicano en la Guerra Cristera, distinguir qué figuras de la talla de Eulogio Ortiz y demás militares que prescindieron del Estado de derecho se valieron de la ocasión para medrar, que no representan, ciertamente, a toda la milicia de ese momento.

También está pendiente una valoración integral de los recursos implementados entre el gobierno mexicano y el episcopado en los dos lapsos que siguen a los "Arreglos" y hasta el tiempo de la abolición de la Ley Calles: de 1929 a 1940 y de este último año a 1992, no menos que del manejo que se ha ido haciendo de la resistencia activa católica y de la memoria de estos mártires en el ámbito eclesiástico.

Sumario:

Al hacerse operativa la Ley Calles, promulgada en 1926, las autoridades civiles de cualquier rango quedaron habilitados para recurrir a la violencia en contra de los presuntos infractores de los delitos en materia "de culto público y disciplina externa" que aquella creó. Apelando a ello, dos

Summary:

When the Calles Law, issued in 1926, came to force, civil authorities of any rank were enabled to exert violence against alleged offenders for the crimes of "public worship and external discipline" that this legislation had created. Appealing to this,

semanas después de su promulgación, once milicianos del 6° batallón de infantería acuartelado en la ciudad de Zacatecas aprehendieron y mataron a tiros a cuatro ciudadanos pacíficos, el párroco de Chalchihuites y tres fieles laicos de esa circunscripción. El primer hecho sangriento provocado por una legislación redactada para descatalizar al pueblo de México alcanzó no sólo resonancia nacional e internacional, sino que también terminó siendo un grito de guerra.

two weeks after its issue, eleven militiamen of the 6th infantry battalion quartered in the city of Zacatecas, seized and shot dead four peaceful citizens, the priest of Chalchihuites and three lay faithful of that circumscription. The first bloody event caused by a legislation drafted to de-catholicize the Mexican people reached not only national and international resonance, but also ended up being a war cry.

Palabras clave: legislación mexicana en materia religiosa, libertad religiosa en México, Guerra Cristera.

Keywords: mexican religious legislation, religious freedom in Mexico, Cristero War.

La Unión de Damas Católicas Mexicanas: de la formación de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, a la Ley Calles

KARLA ESPINOZA MOTTE*

La Unión de Damas Católicas Mexicanas (UDCM), fue una organización de mujeres laicas que existió entre 1920 y 1930, cuya trayectoria histórica sucedió de forma paralela al apogeo del catolicismo social, los conflictos sociales y políticos entre la Iglesia y el Estado en México en el periodo posrevolucionario, la guerra cristera y la celebración de los llamados "Arreglos" entre el gobierno de Emilio Portes Gil y la cúpula eclesiástica. La UDCM fue una de las agrupaciones más numerosas del laicado militante en México durante la década de 1920, y tuvo una participación muy activa en diversos espacios, como fábricas, prensa, cárceles o escuelas; además formó parte de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR) y respaldó la lucha que emprendieron los militantes católicos, en defensa de su fe.

* Licenciada y maestra en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ha colaborado en los proyectos académicos: «Estudios de Historia Cultural», de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; «Historia de la Revolución Mexicana: Obregón y Calles», del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, y «Género y globalización en los debates de la Historia y la Teoría Social Contemporáneas», de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha presentado ponencias y cátedras sobre feminismo, teoría de género, historia de las mujeres, el callismo y la guerra cristera, en diversos espacios académicos. Actualmente pertenece al Programa de Doctorado en Historia por la UNAM, donde desarrolla un proyecto sobre el Senado de la República durante el Maximato. Recientemente obtuvo el Premio para tesis de Investigación histórica (edición 2017) del Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México. Sus principales líneas de investigación son la historia política de la posrevolución, la historia política de la militancia católica, y la historia de las mujeres en México.

Las Damas Católicas respondieron al llamado eclesial de participación social, en un periodo de intensos conflictos políticos y sociales en México, debido a la agudización del anticlericalismo gubernamental y la paulatina radicalización de los grupos católicos organizados, que en 1926 decidirían tomar el camino de las armas. Desde su fundación en 1920, y hasta finalizar esa década, la UDCM participó activamente en estos procesos, pero al finalizar el conflicto armado, en 1929, gracias a las negociaciones entre clérigos y funcionarios públicos, inició un nuevo periodo en las relaciones Iglesia-Estado en México, con lo que la UDCM cambió su nombre por el de Unión Católica Femenina Mexicana (UFCM), mismo que conserva hasta la actualidad.

En este artículo abordaré un pequeño episodio de la historia de la UDCM: su participación en la Liga Defensora de la Libertad Religiosa (la Liga) desde que ésta comenzó a gestarse, hasta la publicación de la Ley Calles y el estallido de la guerra cristera. Este breve proceso, que ocurrió entre marzo de 1925 y julio de 1926, es revelador de la estructura de las asociaciones de laicos, de las decisiones políticas al calor del conflicto, de la iniciativa de la militancia católica por unificar sus acciones y, también, del surgimiento de un incipiente esfuerzo de las Damas Católicas por extender su campo de influencia hacia el ámbito político.

Cabe señalar que la estructura organizativa de la UDCM, al igual que la de otras asociaciones católicas, era jerárquica y vertical, con un Comité Central que se ubicaba en la Ciudad de México. La información que se presenta en este artículo proviene de una investigación documental en archivos que resguardan la memoria histórica de los liderazgos organizativos y programáticos de la militancia católica en la Ciudad de México, por lo que es necesario mencionar que todavía queda mucho por indagar sobre la actuación e importancia de los actores y acontecimientos regionales y locales en el intenso conflicto político-religioso posrevolucionario en México, y mucho más por descubrir sobre la importante labor que desempeñaron las mujeres, quienes han sido recurrentemen-

te borradas de los ejercicios de memoria histórica en todos los ámbitos.

1. Orígenes de la UDCM

Desde inicios del siglo XX, los sacerdotes y preladados de México comenzaron a impulsar por igual la participación de hombres y mujeres en el ámbito público para revertir lo que consideraban un proceso de decadencia moral y descristianización a nivel mundial, como consecuencia del proceso de modernización e industrialización en buena parte del mundo occidental. Hacia inicios del siglo XX, cuando la doctrina del catolicismo social fue impulsada por una parte del clero mexicano, las mujeres fueron convocadas a formar parte del proyecto de recristianización y acción en diversas esferas sociales, con el fin de contrarrestar las iniciativas laicizantes de un mundo en donde había triunfado la modernidad política encumbrada por el Liberalismo.

Fue entonces que, en 1912, se formó la Asociación de Damas Católicas (ADC) en la Ciudad de México; aunque sus primeros años fueron poco exitosos, y en 1914 contaba únicamente con 8 socias.¹

Si bien las mujeres fueron muy activas en las diversas iniciativas por crear un movimiento amplio de militancia católica, ya en la década de 1920 y con un venir a menos el anticlericalismo carrancista, existieron las condiciones políticas para fortalecer las diversas iniciativas dispersas, y así se llamó a las mujeres a formar parte de sección femenina de la Acción Católica.

¹ Cf. *Archivo Histórico de la Unión Católica Femenina Mexicana* (en adelante *AHUCFM*), «Informe de trabajos llevado a cabo por el Centro Regional de México de la UDCM de agosto de 1926 a diciembre de 1928», Ciudad de México 1929, Caja 2, Folder 13.

En 1920, tras el regreso al país de los sacerdotes que habían salido en calidad de exiliados durante el gobierno de Carranza,² la Iglesia formó el Secretariado Social Mexicano (SSM), una institución encargada de aglutinar y dirigir las diversas organizaciones de laicos y laicas en todo el país.³ Éste se creó siguiendo el modelo de otras iniciativas similares europeas, que existían desde finales del siglo XIX bajo la misión de estrechar las relaciones entre el laicado y el clero. La dirección del SSM en México corrió a cargo del jesuita Alfredo Méndez Medina, quien fue uno de los principales promotores del catolicismo social en México.

La ADC y otras organizaciones se adhirieron a esta nueva asociación; al unirse, cambiaron su nombre por el de UDCM, oficializando su nueva nomenclatura mediante una ceremonia en la capilla de Nuestra Señora de Guadalupe del templo de La Profesa en la Ciudad de México. Así, comenzó sus trabajos en el mes de julio de ese año bajo el lema «Restaurarlo todo en Cristo».

Desde ese momento, la UDCM obtuvo apoyo del episcopado mexicano, y tres meses después, en octubre de 1920, se creó el Centro Regional de México a iniciativa del arzobispo José Mora y del Río. Entonces comenzó un proceso de rápido crecimiento de la organización, que comenzó a tener cada vez más presencia a nivel nacional: pronto se formaron los Centros Regionales de San Luis

² Cf. M. RAMÍREZ RANCAÑO, *La reacción mexicana y su exilio durante la Revolución de 1910*, Miguel Ángel Porrúa/Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, México 2002.

³ El interés de la jerarquía eclesiástica mexicana por consolidar a las organizaciones católicas de laicos se manifestó en los Congresos Nacionales Católicos celebrados entre 1903 y 1906. El enfoque inicial estaba destinado a ejercer una influencia doctrinal entre la clase trabajadora, pero la Iglesia apoyó paulatinamente también a otras organizaciones con enfoques distintos, como la Orden de los Caballeros de Colón, la Acción Católica de la Juventud Mexicana, Adoración Nocturna y la Asociación de Damas.

Potosí, Guadalajara, Puebla y Zamora, y para 1925 ya contaban con 216 centros regionales y locales y con 22.885 socias.⁴

Dirigidas por la jerarquía, las Damas emprendieron acciones en los ámbitos que, en la época, se consideraba como "propios" para las mujeres; bajo la encomienda de participar en diversas trincheras de los espacios religiosos y sociales, contribuyeron con el programa del catolicismo social impulsado por la Iglesia católica con el apoyo del laicado militante.

En diciembre de 1922 se firmaron los Estatutos de la UDCM durante el Primer Congreso Nacional, que se llevó a cabo en la Ciudad de México, en los cuales se formalizó al Comité Central como el eje de la confederación de los centros regionales que existían hasta ese momento, además de que se eligieron, por la vía de la votación directa de las socias participantes, a las Damas que ocuparían los cargos directivos del Comité. En esta ceremonia, se eligió a la señora Elena Lascuráin de Silva como la presidenta general de la UDCM.

Los Estatutos de la UDCM estipulaban que «el fin de la Unión [era] estimular, coordinar y robustecer los esfuerzos aislados para hacer más eficaz el apostolado de la mujer mexicana en pro de la religión y del orden social». Las mujeres católicas de la Unión podrían lograr su misión, se indicaba, a través de «una piedad sincera, profunda e ilustrada y una caridad solícita, desinteresada y discreta» y, además, se estableció en el artículo cuarto que «la actividad de la Unión se desarrollará exclusivamente en el terreno social y religioso y será completamente extraño a la política».⁵

La encomienda para la participación social de las mujeres católicas que podrían pertenecer a la UDCM estaba en función de su

⁴ Cf. L. O'DOGHERTY, «Restaurarlo todo en Cristo. La Unión de Damas Católicas Mexicanas 1920-1926», *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* 14 (1991) 131-132.

⁵ AHUCFM, «Testimonio del Acta de protocolización de los Estatutos de la Unión Nacional de Damas Católicas Mexicanas», 4 de diciembre de 1922, Caja 1, Folder 2.

educación, fe y posición socioeconómica, pues para poder ingresar como socia era necesario realizar una aportación económica que dependía de las posibilidades materiales. Además, se llamaba a las interesadas a que «sin dejar su encantadora misión del hogar, si quieren que su hogar viva en un ambiente social puro, traten de ocupar las horas que el hogar le deje libres en formar ese medio ambiente social».⁶ De acuerdo con la diferenciación socio política de los géneros en la década de 1920, las mujeres podrían contribuir con la obra social de la Iglesia, sin que ello derivara en un trastocamiento de su papel en la esfera privada. Sin embargo, como se explicará más adelante, el contexto particular que surgió con el estallido de la guerra y la suspensión del culto público, influyó tanto en las labores que tuvieron que realizar las Damas, como en la concepción de su propia labor como mujeres católicas en un entorno de conflicto.

Durante la primera mitad de la década de 1920, su actividad privilegiaba la injerencia en los sindicatos, las obras de beneficencia, el apoyo a mujeres trabajadoras y de escasos recursos, el mantenimiento de las costumbres y la moral religiosa, la vigilancia de los contenidos mediáticos (revistas, periódicos y cinematógrafos), el apoyo de la "buena prensa" y la defensa de la educación religiosa. Pero debido a los conflictos políticos que comenzaron a vislumbrarse desde la campaña presidencial de Plutarco Elías Calles en 1924, las acciones de las Damas y de las demás organizaciones del laicado militante en México se fueron modificando.

Si bien, tanto las Damas como otras organizaciones de laicos se formaron bajo la premisa de actuar en el orden social, es significativo que en sus Estatutos se estipulara que la UDCM no era una organización política, pues hasta 1953 las mujeres mexicanas no gozaban del derecho al voto o a la participación política institucional; sin embargo, tanto los católicos organizados como el clero debían respetar el principio de laicidad del Estado inscrito en la

⁶ L. O'DOGHUERTY, «Restaurarlo todo en Cristo...», 134.

Constitución de 1917 y la Ley Electoral del año siguiente, que prohibían la participación política de los ciudadanos desde alguna filiación religiosa. Si bien en el Artículo 8º constitucional se estipuló la posibilidad de participación social y política de todos los ciudadanos mexicanos, la legislación era clara al limitar la participación de las instituciones religiosas en los asuntos políticos, y la Ley Electoral negaba la posibilidad de que se inscribieran partidos políticos con alguna orientación confesional.

Aun así, los varones que militaban en alguna organización católica fueron considerados por la Iglesia como el agente de la restauración de un "orden social cristiano" mediante su participación en ámbitos sociales y políticos. Por eso, a ellos se les instaba a participar en las urnas apoyando a candidatos que se manifestaran a favor de los principios del catolicismo, y a ejercer su ciudadanía desde los principios del catolicismo social y la democracia cristiana. Por otra parte, la participación de las mujeres se concibió desde otra perspectiva, a través del impulso de actividades que estaban relacionadas con la conservación de la fe, los rituales y las obras pías, la enseñanza de la doctrina y la vigilancia del mantenimiento de las costumbres católicas. Sin embargo, debido a la agudización de la crisis en las relaciones Iglesia-Estado las actividades de todas las organizaciones católicas se modificaron, con lo que la UDCM continuó con sus labores, pero también contribuyó con algunas de las acciones de los cristeros, que fueron encabezados ideológica y políticamente por la LNDLR.

2. Callismo y anticlericalismo

En agosto de 1923, en un contexto político de confrontación por la sucesión presidencial del siguiente año, el general Plutarco Elías Calles decidió renunciar a su cargo como Secretario de Gobernación para aceptar su nombramiento como candidato al Eje-

cutivo,⁷ con lo que el panorama político se polarizó y se expresó en el Congreso de la Unión, pues mientras un grupo de diputados apoyaron a Calles, otros se inclinaron por Adolfo de la Huerta. Sin embargo, el apoyo que el presidente Obregón le dio a Calles se expresó pronto a través de una campaña de desprestigio hacia De la Huerta, quien fue acusado de malversación de fondos en su gestión como Secretario de Hacienda.

Debido a que Calles logró obtener el apoyo de Obregón, De la Huerta decidió desconocer el proceso y declarar la rebelión contra el gobierno; en este contexto, algunos católicos organizados fueron acusados de apoyar la rebelión, y en Jalisco el gobernador José Guadalupe Zuno prohibió la reunión de los jóvenes de la Asociación Católica de Jóvenes Mexicanos (ACJM), la Orden Caballeros de Colón y el Sindicato Nacional de Agricultores se reunieran porque, se decía, estaban conspirando en contra del gobierno. Además, el arzobispo Orozco y Jiménez fue acusado como principal responsable de que se levantaran en armas en el occidente del país.⁸ Finalmente, la rebelión delahuertista fue derrotada por las fuerzas federales, quedando dos candidaturas para la Presidencia de la República en el proceso electoral de 1924: la de Plutarco Elías Calles y la de Ángel Flores.

El apoyo de los católicos militantes hacia Ángel Flores fue evidente, pues era la única alternativa electoral que se oponía al Grupo Sonora y los revolucionarios. Sin embargo, ante la tibia campaña de Flores y el escaso apoyo que obtuvo por parte de grupos políticos fuertes o amplios grupos sociales, el discurso callista se radicalizó aún más, con lo que los grupos católicos también agudizaron su oposición hacia el candidato oficial. La campaña de

⁷ Cf. G. JOSÉ VALENZUELA, «Campaña, rebelión y elecciones presidenciales de 1923 y 1924 en México», *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* 23 (2002) 55.

⁸ Cf. E. DANÉS ROJAS, *Noticias del Edén: la Iglesia Católica y la Constitución Mexicana*, Miguel Ángel Porrúa, México 2008, 64.

Calles fue sostenida por el Partido Laborista y otros partidos más pequeños, mientras que a Flores lo respaldó el Partido Nacional Republicano, que había sido creado por algunos grupos católicos, apoyado por empresarios, hacendados y también por la Iglesia católica.⁹

En la retórica callista, la oposición atraso *versus* modernización y la cuestión religiosa adquirieron un matiz particular, ya que la concepción de la Iglesia católica como una institución que mantenía al país sumido en el fanatismo y la ignorancia, avalaba el proyecto oficial, legitimado discursivamente en diversos elementos que indicaban el camino hacia el progreso, como la transformación de las conciencias mediante la educación laica, la efectiva separación de la Iglesia y el Estado, así como las reformas sociales tendientes al beneficio de las clases trabajadoras. El discurso enarbolado por Calles, el futuro Presidente de México, acendró los ánimos y la intransigencia de los católicos mexicanos, que desde tiempo atrás se manifestaban contra el programa anticlerical de la Constitución de 1917. En este contexto, los católicos militantes comenzaron a movilizarse de una forma más organizada y en un tono cada vez más radical frente al gobierno, y en especial frente a la figura de Calles.

La campaña electoral del candidato Calles incluyó numerosos discursos en los que se señalaba a la Iglesia y a la religión católica como el elemento reaccionario del país, que contribuía con el mantenimiento de un pensamiento obtuso y era la principal causa del atraso cultural de la nación. Con los ánimos del clero y los católicos cada vez más incendiados, hacia finales de julio de 1924, el mismo mes en que Calles fue electo presidente de México para el periodo 1924-1928, se celebró en la Ciudad de México el Segundo Congreso Eucarístico Nacional. El primero se había llevado a cabo

⁹ Cf. A. OLIVERA SEDANO, *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929. Sus antecedentes y consecuencias*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México 1996, 98.

en la ciudad de Guadalajara en 1906, y había tenido el objetivo de reunir a los prelados y a la feligresía en actos de culto en donde, además, reflexionaron en torno a la situación de la Iglesia católica en México y el mundo.

Días antes de que se llevara a cabo el Congreso, varias organizaciones católicas habían realizado un encuentro para establecer sus posturas y consensos en torno al papel del laicado militante en el conflicto socio político del momento. El 18 de julio de 1924, se reunieron representantes de la Orden Caballeros de Colón, la Confederación Nacional Católica del Trabajo (CNCT), y la ACJM, respondiendo al llamado que les hizo la Comisión General Organizadora del Congreso Eucarístico.¹⁰ Aunque en esta ocasión la UDCM no tuvo representación, aquella reunión fue muy relevante, pues las organizaciones católicas comenzaron a estrechar sus lazos, y en este tenor la UDCM también fue considerada como una de las organizaciones representativas del laicado militante de México.

En el segundo Congreso Eucarístico se manifestaron posiciones encontradas. Los sacerdotes, prelados y militantes católicos aprovecharon este foro para expresar su malestar en torno a la situación política mexicana y su desacuerdo con los artículos constitucionales que, decían, vulneraban los derechos de la institución eclesial. Mientras tanto, para el gobierno mexicano esta reunión significaba una afrenta hacia el Estado, pues se utilizaban como espacios para desacreditar a los gobiernos revolucionarios y cuestionar la legislación vigente. Además, al realizar sus reuniones en lugares públicos, los católicos infringían la prohibición de realizar actos de culto en espacios públicos. Aunque ésta no era la primera ocasión en que sucedía un acto religioso de este tipo, en esa ocasión fue muy significativa, pues se realizaba en la capital del país,

¹⁰ Cf. *Fondo Miguel Palomar y Vizcarra* [en adelante *FMPV*], Serie Organizaciones Católicas, LNDLR, caja 47, exp. 341, fol. 7343.

sede de los poderes federales, en un momento coyuntural, ya que ese mismo mes se realizaron las elecciones federales.

Si bien las autoridades eclesiósticas obtuvieron el permiso correspondiente de las autoridades de la Ciudad de México para el desarrollo del evento, se tenía prevista una procesión por el Parque Lira al final de la jornada; sin embargo, Obregón consideró que ello significaba una afrenta al gobierno federal y dio la orden de no permitir sus últimos actos del Congreso Eucarístico. Este evento fue muy trascendente para incentivar la unidad de las organizaciones católicas y para fijar una postura común en torno a la situación política nacional. Aunque el evento fue fundamentalmente religioso, demostró que la organización del laicado militante era posible, además de que se promovió una estrategia conjunta para unificar a las diversas organizaciones hacia un objetivo común: la derogación de la legislación anticlerical de la Constitución Política de 1917.

3. La unificación del laicado militante

En el mes de septiembre de 1924, dos meses después de haberse realizado el Congreso Eucarístico, la UDCM celebró su Consejo General en la Ciudad de México que, como estipulaban sus Estatutos, debía realizarse cada año con el fin de evaluar los avances, logros y desafíos de sus trabajos. En este evento, la Confederación Nacional Católica del Trabajo le recomendó a todas las organizaciones laicas católicas trabajaran en conjunto, y sólo un mes después éstas comenzaron a emitir documentos nombrándose como «Unión de Sociedades Católicas».¹¹

Para este momento es posible rastrear históricamente el inicio de un trabajo coordinado del laicado militante, así como la unificación de sus objetivos en un entorno de crisis. La UDCM, en este contexto, participó y respaldó la postura generalizada entre

¹¹ *FMPV*, Organizaciones Católicas, LNDLR, caja 47, exp. 343, fol. 7413.

el laicado, referente a la lucha por la derogación de los artículos anticlericales de la Constitución Política de 1917, cuestión que, sin más, estaba enmarcada en un activismo político y social por parte del sector organizado de la feligresía; todo ello a pesar de que estatutariamente se había instado a las Damas a no participar en temas de índole política en nuestro país.

En diciembre de 1924 el licenciado Miguel Palomar y Vizcarra, uno de los más destacados ideólogos del catolicismo social, fue nombrado miembro del Comité de Consultas de la UDCM, cargo que implicaba emitir sus opiniones sobre el rumbo de las acciones que debían, o no, emprender sus socias. Su nombramiento fue aprobado por el Consejo General de la UDCM y además fue ratificado por el arzobispo Mora y del Río.¹²

Miguel Palomar era reconocido entre la militancia católica desde varios años atrás, pues entre otras cosas participó en la formación de la ACJM, fue asesor de diversas organizaciones obreras y líder intelectual de la resistencia católica. La presencia de un prominente laico católico significó, desde ese momento, un detonante significativo para coordinar las actividades de las Damas con las de otras organizaciones; además Palomar fungió como asesor político de la UDCM y otras asociaciones, pues conocía las leyes y los mecanismos existentes en el marco institucional para lograr el objetivo principal, para ese momento, de la militancia católica: la modificación de las leyes anticlericales de la Constitución Política. Sin embargo, como se verá adelante, al agotar estos recursos, tanto Miguel Palomar como otros católicos consideraron que esta vía era insuficiente para conseguir este objetivo.

¹² Cf. *FMPV*, «Nombramiento de Miguel Palomar y Vizcarra como miembro del Comité de Consultas de la UDCM», Organizaciones Católicas, LNDLR, caja 47, exp. 342, fol. 7436; y *FMPV*, Carta de Clara G. Arce (secretaria General de la UDCM) a Miguel Palomar y Vizcarra, Organizaciones Católicas, LNDLR, caja 47, exp. 342, fol. 7434.

El 1º de diciembre de 1924 el general Plutarco Elías Calles inició su gobierno, y pronto demostró que estaba dispuesto a radicalizar el anticlericalismo, lo que paulatinamente incentivó también una mayor movilización de los grupos católicos. La expropiación del Templo de La Soledad y el cisma del padre Joaquín Pérez y Budar en febrero de 1925, fueron hechos considerados muy graves por los feligreses, pues el intento de Calles para contrarrestar el poder político de la Iglesia católica mediante la formación de una nueva Iglesia subordinada al Estado mexicano, era indicio de una estrategia que intentaba desplazar al catolicismo romano.

La respuesta de la militancia, en esta ocasión, fue liderada por las Damas Católicas, quienes acudieron por cuenta propia en cuanto se enteraron de que el templo de La Soledad había sido tomado por un grupo denominado «Caballeros de la Orden de Guadalupe», formado presuntamente por miembros de la Confederación Regional de Obreros Mexicanos (CROM). Ésta era una confederación sindical encabezada por un Luis N. Morones, un personaje muy cercano a Calles y miembro fundador del Partido Laborista, que había postulado al General Calles a la presidencia.

Ante este hecho, las agrupaciones católicas organizaron diversas manifestaciones en las que, incluso, participó el arzobispo José Mora y del Río. Finalmente, ante un ataque a Joaquín Pérez, ocurrido el 23 de febrero, las autoridades decidieron abrir un juicio, cuya resolución fue la expropiación del Templo de la Soledad para resguardar una biblioteca pública. La Iglesia cismática, por su parte, se trasladó al templo de *Corpus Christi*, que llevaba un tiempo desocupado, con lo que este proyecto continuó, aunque sin implicar un contrapeso real a la Iglesia católica, apostólica y romana.

La creación de la Iglesia cismática pretendía canalizar la religiosidad de la feligresía hacia una opción subordinada al gobierno mexicano. Este caso fue significativo porque evidenció que, a pesar de que Calles manifestaba continuamente que la religión católica era una de las causas del atraso de la nación, su gobierno no tenía problema con el dogma en sí, sino con la postura política del clero

y la feligresía y con su intransigencia hacia el proyecto de nación revolucionario.

Estos acontecimientos reafirmaron la postura política de la militancia, que se comenzó a movilizar en defensa de la "libertad religiosa". Bajo esta premisa, el 9 de marzo de 1925 se reunieron en la calle de Motolinía número 8, sede de la Orden Caballeros de Colón, representantes no oficiales de diversas organizaciones católicas: la ACJM, la CNCT, la Adoración Nocturna, la Orden Caballeros de Colón, la sección femenina de la Congregación Mariana de Jóvenes, la Federación Arquidiocesana del Trabajo, y la UDCM. En el acta que da cuenta de este evento, se aclara explícitamente que, si bien no se contó con una representación oficial por parte de cada una de las organizaciones mencionadas, se invitó a diversos líderes católicos para fomentar la «organización de los católicos en defensa de la Iglesia de Cristo en nuestra Patria».¹³ En representación de la UDCM asistió el licenciado Edelmiro Traslosheros, que en aquella época tenía a su cargo la presidencia de la Orden Caballeros de Colón. En esta reunión se fundó la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR).

Durante esta primera etapa, los grupos que formaron la LNDLR tenían la intención de ejercer presión, por medio de cauces lícitos, para lograr la modificación de la legislación anticlerical. Expresaban que los católicos no podían reunirse desde su identidad religiosa para participar en política institucional, pero aclaraban que eran una organización legal, compuesta por ciudadanos que formaban una asociación de carácter cívico independiente de la jerarquía. Sin embargo, también consideraban que no por estar separados de ella, se le oponían: «conoce la Liga los principios y

¹³ *FMPV*, Acta de fundación de la LNDLR, Organizaciones Católicas, LNDLR, caja 47, exp. 343, fol. 7473-7474.

las orientaciones de la Santa Sede en materia cívica; y los hace suyos; y nunca se apartará de ellos ni un ápice».¹⁴

Los miembros de la Liga apelaron a la defensa de sus libertades como católicos por el "bienestar de la Patria", la cual, decían, tenía como rasgo identitario fundamental ser mayoritariamente católica. Además, argumentaban que el gobierno mexicano no podía desatender legítimas demandas del clero y la militancia católica porque ello implicaba ir en contra de la mayoría de la población, lo que iba en contra de todo principio democrático. Tal era su interpretación, que consideraba como legítimo derecho que la Iglesia y los católicos participaran en asuntos políticos, pues su desplazamiento de la arena política era riesgoso para el mantenimiento de estructuras sociales y políticas propias del dogma religioso. Los católicos militantes de la posrevolución pretendían renovar un orden que había sido derrotado en México desde el triunfo del liberalismo decimonónico: el laicismo.

La LNDLR estaba conformada por diversas organizaciones, y liderada por prominentes juristas que consideraron que los medios para alcanzar sus objetivos podían hallarse en la propia legislación liberal, por lo que se valieron, inicialmente, de los cauces legales que estaban a su alcance. Sin embargo, también declararon con prontitud que estaban dispuestos a utilizar todos los medios que estuvieran a su alcance, porque, decían: «se nos ha llamado al combate, se nos obliga a ello con persecuciones injustas y tiránicas; lamentamos la guerra, pero nuestra dignidad ultrajada y nuestra fe perseguida nos obligan a acudir para la defensa, al mismo terreno en que se desarrolla el ataque».¹⁵

La organización interna de la Liga estaba encabezada por una Convención general, que se reuniría al menos una vez al año y es-

¹⁴ *FMPV*, «Razón de ser de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa», Organizaciones Católicas, LNDLR, caja 47, exp. 343, fol. 7483.

¹⁵ *FMPV*, «Razón de ser de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa», Organizaciones Católicas, LNDLR, caja 47, exp. 343, fol. 7483.

taría compuesta por los fundadores, el Comité Ejecutivo anterior y un representante de cada Estado o territorio de la República, que eran electos por los Comités regionales, para fungir como representantes. Aunque los miembros de la LNDLR prescindieron de la presencia de sacerdotes o prelados, buscaron mantener contacto y obtener el "apoyo unánime" de la jerarquía, e incluso de la Santa Sede. En septiembre de 1925, el Lic. Palomar y Vizcarra fue enviado a Roma a buscar la intercesión del papa Pío XI, para lograr que el Episcopado mexicano apoyara a los laicos en el cumplimiento de sus "deberes" para alcanzar «la reconquista y defensa de las libertades esenciales».¹⁶

Aunque los miembros de la LNDLR prescindieron de la presencia de sacerdotes o prelados, buscaron mantener contacto con el clero y obtener su apoyo, por lo que decidieron enviar a Palomar y Vizcarra a Roma, para buscar la aprobación del papa y lograr que el Episcopado mexicano respaldara todas las decisiones de la Liga. En el documento entregado al jerarca, se le daban a conocer «gravísimos males de México»; además le mencionaron el cisma, la supresión violenta de seminarios, escuelas religiosas, instituciones religiosas, atropellos contra obreros católicos, la reglamentación anticatólica en Tabasco y la expulsión de su obispo, así como el "bolchevismo" de Calles.¹⁷

Aunque inicialmente la Liga intentó mantener un activismo social y político bajo cauces lícitos, el tono de la confrontación fue aumentando en pocos meses, y había suscitado un descontento inédito por parte de los militantes católicos, que desde la formación de la Liga mantuvieron un contacto cada vez mayor con el fin de actuar en conjunto para oponerse a la legislación anticlerical.

¹⁶ *FMPV*, Carta de Miguel Palomar y Vizcarra y Gabriel Fernández Somellera al papa, 18 de septiembre de 1925, Organizaciones Católicas, LNDLR, caja 47, exp. 344, fol. 7556.

¹⁷ Cf. *FMPV*, Carta de Miguel Palomar y Vizcarra y Gabriel Fernández Somellera al papa, 18 de septiembre de 1925, Organizaciones Católicas, LNDLR, caja 47, exp. 344, fol. 7556.

Fueron entonces configurando un escenario en que la vía pacífica se tornaba –desde su óptica– cada vez más ineficaz.

4. La UDCM en el conflicto religioso

La participación de la UDCM dentro del movimiento organizado de laicos en los momentos previos a la confrontación armada, se insertó en la dinámica de la militancia católica, que se organizó de forma independiente a la jerarquía, pero siempre obedeciéndole. Las mujeres fueron elementos primordiales en la Liga, en tal medida que se considera que ésta estuvo compuesta mayoritariamente por ellas, pues la incorporación de socios y socias se realizó únicamente mediante una firma, incluso se contaron a los niños, y se ha afirmado que hubo una respuesta mucho mayor por parte de las mujeres.¹⁸

En los Estatutos de la LNLDR se contempló que podían ingresar como socios, hombres y mujeres que tenían varias obligaciones: hacer aportaciones económicas para el sostenimiento de la Liga, contribuir con la labor de propaganda, asistir a las manifestaciones públicas que se convocaran, así como secundar todas las iniciativas con los medios que estuvieran a su alcance. También se contemplaba que los socios tenían el derecho de concurrir a las reuniones, presentar propuestas por los conductos debidos, recibir ejemplares de los impresos de la Liga para distribuirlos gratuitamente y, por último, recibir descuentos en las publicaciones de la LNDLR.

Las mujeres de la UDCM ocuparon un lugar privilegiado en la Liga, por haber sido la única agrupación femenina que participó en su proceso de formación; sin embargo, varios elementos entraron

¹⁸ Fundada en marzo de 1925, en septiembre la Liga contaba entre sus filas a más de un millón de miembros, aunque es muy probable que tal cifra sea una exageración. «Las adhesiones eran por lo general masivas y se contabilizaban a los niños [...] En todas partes las mujeres aventajaban indiscutiblemente a los hombres»: J. MEYER, *La Cristiada, I: La guerra de los cristeros*, Siglo XXI, México 1994, 63.

en juego para que ellas realizaran una labor peculiar, pues si bien todas las organizaciones del SSM que ingresaron a la LNDLR, la organización interna de las Damas se planteó subordinada a la asesoría de clérigos y también de Palomar y Vizcarra. Por otra parte, organizaciones como la ACJM gozaban de un mayor nivel de autonomía, lo que impactó en su participación en la Liga y también en el conflicto bélico.

En la década de 1920, tanto el gobierno revolucionario como la Iglesia católica, consideraban que las mujeres tenían una responsabilidad en el mantenimiento de los lazos familiares, y que su orientación y aportación a la sociedad se supeditaba a su labor como madres y educadoras. Por estas razones, el catolicismo de las mujeres no se oponía a los valores que el propio gobierno consideraba adecuados para la sociedad mexicana. Sin embargo, los revolucionarios sí consideraban que las mujeres tenían una inclinación "natural" hacia la espiritualidad y el sentimentalismo, por lo que ellas eran un agente poderoso de los valores que consideraban "reaccionarios", los del catolicismo. Paradójicamente, el gobierno mexicano y la Iglesia católica compartían nociones sobre la labor de las mujeres en la esfera privada, pero fue el catolicismo social, que impulsaba la participación femenina en el ámbito público.

En la carta que Palomar y Vizcarra había entregado al papa, entre otras cosas, encontramos una descripción de lo que los católicos consideraban daños graves para la estructura social y familiar. Decían que uno de los «males de México» era «el esfuerzo constante y sistemático del Gobierno en contra de la mujer, de la familia y de las escuelas católicas, y el apoyo decidido a favor de todo lo anticatólico (implementación del divorcio, la difusión de folletos malthusianos,¹⁹ prohibición de la enseñanza religiosa en

¹⁹ Hacían referencia a las iniciativas del gobierno mexicano por difundir educación sexual y métodos de anticoncepción.

las escuelas, aún en las particulares, etc.)».²⁰ Los católicos argumentaron, como se ve, que la familia y las mujeres eran víctimas del gobierno de la revolución, con lo que reafirmaban la noción propia del catolicismo social, y que, contrario a los postulados liberales, las esferas pública y privada no estaban separadas, sino que eran parte de un mismo esquema en el que lo moral (y religioso) debía regir también a la vida pública y, sin ello, lo "propio" de la vida privada –es decir, las mujeres y la familia– también se veían afectados.

Estas nociones fueron significativas para la militancia en general y para las Damas en particular, quienes emprendieron sus trabajos bajo las premisas del catolicismo social que les impulsaba a salir a los espacios públicos, pero con la noción de que tenían un lugar destinado a permanecer en la esfera privada. Si bien la ausencia de las Damas en la sesión en la que se formó la LNLDR es significativa porque nos deja ver que se prescindió de su participación en un momento coyuntural, como parte de la cultura política de la época, es relevante que a pesar de ello se les haya tomado en cuenta como fundadoras, y posteriormente fueron una parte significativa y muy activa para las acciones de la Liga.

Las Damas consideraban que las acciones del Estado afectaban sus derechos y libertades religiosas, y desde el momento en que se formó la Liga hasta que ésta decidió tomar las armas tras la expedición de la Ley Calles, ellas se unieron a las iniciativas de la Liga, respaldaron las acciones de la militancia católica y también emprendieron temas propios de forma autónoma en un entorno de crisis. Una de estas acciones ocurrió prontamente, y significó una incipiente intención de tomar parte de las decisiones políticas de su organización.

En el seno de la UDCM se manifestó que era necesario el reconocimiento de los derechos políticos de las Damas, a pesar de

²⁰ *FMPV*, Carta de la LNLDR al papa, 18 de septiembre de 1925, Organizaciones Católicas, LNDLR, caja 47, exp. 344, fol. 7556.

que en nuestro país a las mujeres no se les reconocía esa cualidad. En agosto de 1925 se celebró el Segundo Congreso de la Unión de Damas Católicas Mexicanas, que como lo decían los Estatutos, debía llevarse a cabo al menos cada dos años. El objetivo, en esta ocasión, era hacer una revisión de las actividades de la asociación y evaluar el funcionamiento de los Estatutos, para hacer alguna modificación si era necesario.

Al Congreso podían acudir representantes de todos los centros regionales y locales, que además tendrían la posibilidad de votar las iniciativas que fueran discutidas. Tal como decían los Estatutos, la invitación se extendería desde dos meses antes junto con un esquema de trabajo. Durante esta reunión, los centros regionales tenían la obligación de rendir un informe anual de sus actividades.²¹

Desde Michoacán, las Damas enviaron una iniciativa de reforma al Comité central, con sede en la Ciudad de México, que pretendía modificar el artículo 4º que a la letra decía: «La actividad de la Unión se desarrollará exclusivamente en el terreno social y religioso y será enteramente ajeno a la política».²²

Las Damas michoacanas argumentaron que «en algunas de las explicaciones nos decía nuestro Asistente que la unión no debía ser extraña a la política, porque la cuestión social y la religión no son enteramente extrañas a la política».²³ Ellas proponían que se eliminara la parte del artículo 4º en la que se decía que el trabajo de la UDCM no era político, porque «la Santa Sede dice que cuando en la elección de los mandatarios no toca la cuestión religiosa no habrá que organizarse políticamente, pero cuando se toca la cuestión religiosa, todos tenemos el deber de entrar en la cuestión política».²⁴

²¹ Cf. *AHUFM*, «Acta de protocolización de los Estatutos», 4 de diciembre de 1922, caja 1, folder 2.

²² *AHUFM*, «Acta de protocolización de los Estatutos», 4 de diciembre de 1922, caja 1, folder 2.

²³ *AHUFM*, «Iniciativa hacia el Segundo Congreso», caja 6, folder, 35.

²⁴ *AHUFM*, «Iniciativa hacia el Segundo Congreso», caja 6, folder, 35.

Sin embargo, en el Congreso no se discutió la iniciativa de las Damas michoacas acerca de la modificación al artículo 4º, pero sí se reformó el mismo añadiéndole al final la frase «con una sumisión plena y constante a las orientaciones emanadas de la Santa Sede». ²⁵ Así, las Damas reafirmaban su apego hacia los dictados del clero, y dejaban atrás su interés por hacer explícita su participación política.

De esta forma, las Damas fueron protagonistas de una petición que ponía de manifiesto las contradicciones de sus labores, y la propia concepción que tanto la Iglesia como el gobierno mexicano conservaban de ámbito femenino. Entre la lucha por sus derechos políticos como católicas, y su papel como mujeres en un entorno que las mantenía como el acicate moral de la esfera privada, las Damas católicas, encabezadas por las delegadas michoacas en el Segundo Congreso, representaban la opción política que a los ojos de los revolucionarios era la "reacción" y el ala más conservadora de la sociedad, al tiempo que en los hechos se abrían un camino por el mismo que los propios revolucionarios habían negado para las mujeres: el de la esfera pública.

La propuesta de reconocer el trabajo de las Damas como político, sin embargo, no podía de ningún modo ser aceptada como tal en un entorno de confrontación cada vez más abierta entre los grupos católicos y el gobierno, pues en aquel momento todavía se consideraba la vía legalista como un camino para lograr la derogación de la legislación anticlerical; además de que para la propia Iglesia habría significado un reconocimiento que no convenía para su propia supervivencia como institución en México, pues era una declaración abierta de aspiraciones políticas cuando lo tenía prohibido. La única reforma a los Estatutos que hicieron al finalizar el Segundo Congreso, fue la del artículo que afianzaba la sumisión al Episcopado, aunque también delinearon las actividades en las que

²⁵ AHUFCM, «Reforma de los Estatutos generales de la UDCM», octubre de 1925, caja 6, folder 35.

en adelante debían concentrarse para contribuir con las causas del catolicismo social; por ejemplo, «hacer una campaña formal en contra de los balnearios, piscinas, etc., donde no se guarda la debida corrección».²⁶ Como se ve, se planteaba reforzar las actividades enfocadas en temas como esparcimiento, modas y comportamiento, aunque la coyuntura política incitaba a las Damas, y a los demás militantes católicos, a llevar su espectro de acción hacia lo político y social.

Durante la segunda mitad de 1925 y la primera de 1926, tanto la LNDLR como la UDCM ejercieron un activismo orientado hacia la propaganda y, posteriormente, la promoción de un *boicot* a todo consumo superfluo para intentar poner en crisis la economía nacional. En este proceso, la UDCM estuvo inmersa en la dinámica de resistencia pacífica de la LNDLR en los límites entre la legalidad y la rebelión.

Pero la confrontación estaba ya en vías de llegar a su límite, y el escenario para la enfrentamiento directo estaba configurándose; el gobierno mexicano fue contundente, pues el 7 de enero de 1926 el presidente Calles le presentó al Congreso poderes extraordinarios para introducir sanciones en las leyes relativas a cuestiones religiosas; éstos fueron concedidos y fueron el primer paso legal para la reglamentación de las penas a las infracciones de los artículos constitucionales relativos al culto público.

Los ánimos se caldearon más a partir del 27 de enero de 1926, cuando en el periódico *El Universal* volvió a publicarse una carta pastoral que había sido escrita por el arzobispo Pascual Orozco en 1917, en la que rechazaba la validez de la Carta Magna recién promulgada.²⁷ En esa carta se afirmaba que «Nos hallamos muy lejos de aprobar la rebelión armada contra la autoridad constituida [...] sin que por ello se pretenda que los católicos, nuestros

²⁶ AHUFCM, «Conclusiones del Segundo Congreso Nacional de la UDCM», octubre de 1925, caja 6, folder 35.

²⁷ Cf. A. OLIVERA SEDANO, *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929...*, 107.

fieles, deban privarse del derecho que les asiste como ciudadanos para trabajar legal y pacíficamente por borrar de las leyes patrias, cuando lastime su conciencia y su derecho». ²⁸ Aunque añadía: «si después de estas declaraciones, nuestra protesta ocasionara mayor recrudescencia [sic] de la persecución religiosa, no será la responsabilidad de quienes han cumplido con su deber, sino de los que no quieren oír ni quieren que se escuche la voz de la verdad y de la justicia». ²⁹

La reactivación de estas declaraciones, que fueron respaldadas nuevamente en 1926 por el arzobispo Mora y del Río, fueron consideradas por el gobierno mexicano como una afrenta directa contra las leyes, por lo que el Procurador de la República prontamente afirmó que eran un acto de desobediencia. Se desató una polémica que llevó a las autoridades a intentar ejercer acción penal contra el arzobispo. Pero como las declaraciones no eran del prelado, sino que él sólo las ratificó, esto no fue posible. Aun así, éste constituyó uno de los choques directos que trajo consigo una respuesta unánime por parte de algunos clérigos, que se manifestaron en contra de la actitud gubernamental.

En este contexto crítico, en el mes de febrero de 1926 la presidenta de la UDCM, Elena Lascuráin de Silva, decidió enviarle una carta al Presidente Plutarco Elías Calles para reclamar la represión que había sufrido un grupo de mujeres que realizaba Ejercicios cuaresmales para sirvientas en el Templo de la Sagrada Familia en la colonia Roma de la Ciudad de México, a donde había llegado la policía y desalojado de forma violenta a las personas que estaban en el interior.

Las Damas habían formado una comisión para levantar una denuncia en la jefatura de policía, pero en ese lugar fueron insulta-

²⁸ «Protesta del Episcopado mexicano contra la promulgación de la Constitución de 1917», E. DANÉS, *Noticias del Edén...*, 379.

²⁹ «Protesta del Episcopado mexicano contra la promulgación de la Constitución de 1917», E. DANÉS, *Noticias del Edén...*, 379.

das, según narró la señora Lascuráin, por el inspector general de Policía, Roberto Cruz. Un elemento interesante de esta carta es que, para justificar la ilegitimidad de este acto, la señora Lascuráin se valió de una argumentación jurídica, al citar el artículo 16° constitucional: «Nadie puede ser molestado en su persona, familia, domicilio, papeles o posesiones, sino en virtud de mandamiento ESCRITO de la autoridad competente, que funde y motive la causa legal del procedimiento».³⁰ Además, utilizó el recurrente argumento de que la mayoría del pueblo era católico, y atentar contra el catolicismo era antidemocrático; así, la señora Lascuráin recurría, al igual que la Liga, a argumentaciones legales como mecanismo de resistencia.

El discurso que puede leerse en esta carta, además, rescataba la idea de la ilegitimidad de las acciones gubernamentales en contra de los católicos. Decía la presidenta de la UDCM que «se ha hecho escarnio del pueblo y del carácter representativo y democrático que corresponde al gobierno según la Constitución, pues es imposible que el pueblo -católico en su inmensa mayoría, como es patente- se haya perseguido a sí mismo».³¹ Algunos meses después, incluso, la señora Elena Lascuráin volvió a escribirle al Presidente para protestar porque los obispos habían sido llamados a rendir declaraciones por haber ratificado la pastoral publicada en *El Universal* en 1917, con un argumento similar:

Parece oportuno advertir que el despectivo tratamiento a los honorabilísimos patriotas obispos mejicanos [sic.], hierre profundamente a todo el pueblo católico, identificado con ellos por hondos vínculos de respeto y amor; y como el pueblo católico constituye la mayoría del pueblo [...] es

³⁰ AHUCFM, «Carta de Elena Lascuráin de Silva a Plutarco Elías Calles», 24 de febrero de 1926, caja 2, folder 11.

³¹ AHUCFM, «Carta de Elena Lascuráin de Silva a Plutarco Elías Calles», 24 de febrero de 1926, caja 2, folder 11.

anómalo que lo ofenda un gobernante democrático, representante constitucional de la mayoría.³²

El conflicto religioso en México aumentaba paulatinamente, y las organizaciones también modificaron sus estrategias de lucha. La llamada "Ley Calles" fue publicada el 2 de julio de 1926, provocó un viraje en la resistencia de las organizaciones católicas laicas. Aunque en la primera mitad de 1926 los católicos organizados se enfocaron en la propaganda y la vía legal como el medio de presión que podría conseguir la derogación de las leyes anticlericales, el panorama se modificó y el 7 de julio los miembros de la LNDLR enviaron al Episcopado una carta en la que pedían la autorización de una nueva forma de protesta: el boicot económico.³³ La UDCM respaldó y participó activamente en el boicot económico implementado por consenso de las organizaciones de la Liga.

El presidente Calles, por su parte, respondió mediante un comunicado en el que afirmaba que la llamada "Ley Calles" no era una nueva ley, sino que se limitaba a cumplir lo dispuesto desde 1917; también reconocía que el boicot no era promovido directamente por el clero, sino por elementos que tomaban partido en nombre de la Iglesia y el catolicismo, reconociendo que la responsabilidad recaía por completo en la Liga. Ante esta identificación, fueron detenidos algunos líderes de la LNDLR³⁴ y también fueron llamadas a declarar algunas mujeres de la UDCM: la presidenta Elena Lascuráin de Silva, la vicepresidenta Refugio Goribar de Cortina,

³² AHUCFM, «Carta al presidente Plutarco Elias Calles de Elena Lascuráin de Silva», 7 de junio de 1926, caja 2, folder 2.

³³ Cf. AHUCFM, *A los ilustrísimos y reverendísimos arzobispos y obispos del venerable Comité Episcopal Mexicano, Carta de la Liga Nacional en Defensa de la Libertad Religiosa, Unión de Damas Católicas Mexicanas, Acción Católica de la Juventud Mexicana y Orden Caballeros de Colón*, 7 de julio de 1926, caja 2, folder 11.

³⁴ Los señores Rafael Ceniceros y Villarreal, René Capistrán Garza y Luis G. Bustos.

y la señora Juana Pitman de Labarthe, quienes fueron citadas por el Procurador de la República, el Lic. Romo Ortega.³⁵

Finalmente, se encontró culpables a los detenidos por promover el desconocimiento de una ley, e inmediatamente los líderes de la Liga fueron sustituidos, quedando como presidente el señor Miguel Palomar y Vizcarra, el asesor de la UDCM.

Por su parte, el clero decidió responder oficialmente a la consignación del arzobispo Mora y del Río, también acusado por el desconocimiento de la ley, mediante una carta pastoral suscrita por una Comisión Episcopal que se había creado en marzo de ese año. En ella, aludieron nuevamente a la carta de 1917, y aseguraron que desde entonces habían mantenido el silencio debido a que los artículos constitucionales no se aplicaban «hasta el punto de hacer imposible la vida de la Iglesia».³⁶ De esta forma, implícitamente justificaban a los militantes que, ante la expedición de la llamada Ley Calles, se mostraban cada vez más dispuestos a tomar las armas.

El Comité Episcopal, presidido por el arzobispo de Tabasco, Pascual Díaz, se manifestó públicamente el 25 de julio, declarando que su forma de protestar ante la Ley Calles sería decretar la suspensión de los servicios religiosos a partir de que dicha normatividad entrara en vigor, esto es, el 31 del mismo mes. Esta disposición eclesiástica, además, indicaba que los templos quedarían a disposición de Comités vecinales de la feligresía, pero la Secretaría de Gobernación pronto se manifestó también, diciendo que las iglesias que quedaran acéfalas serían tomadas por los ayuntamientos locales, con el fin de que éstos dispusieran de los bienes que, finalmente, le pertenecían a la nación.³⁷

³⁵ Cf. C. REGUER, *Dios y mi derecho. Antecedentes-Epopeya-Clímax de la Epopeya Cristera. Obispos-Boletines y Documentos*, Editorial Jus, México 1997, 86.

³⁶ «Carta pastoral del Episcopado mexicano contra la promulgación que reforma al Código penal sobre delitos y faltas en materia de culto y disciplina externa», E. DANÉS, *Noticias del Edén...*, 389.

³⁷ Cf. A. OLVERA SEDANO, *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929...*, 120.

Aunque hubo algunos acercamientos entre el clero y el gobierno mexicano, el conflicto no encontró resolución y, por el contrario, la prensa consignaba cómo la discusión iba subiendo de tono. La LNDLR, por su parte, siguió de cerca las infructuosas negociaciones e incluso se congratuló públicamente de que el gobierno accediera a entrevistarse con los prelados. Sin embargo, en el mes de agosto los acontecimientos dieron un giro, pues Calles les hizo saber a los miembros del Episcopado que no estaba dispuesto a revocar la legislación emitida, ni permitir que las normas mexicanas estuvieran sometida a un poder extra nacional como el del papa.³⁸

La LNDLR, por su parte, se mostró públicamente con optimismo por el proceso de negociación, a pesar del tono desafiante del presidente Calles, pero internamente los miembros de la Liga ya discutían la posibilidad de encabezar la rebelión armada, que para ese momento ya había iniciado en algunos puntos del país. En ese mismo mes, agosto de 1926, elaboraron un anteproyecto de «Manifiesto a la Nación» en el que justificaban el levantamiento armado, porque consideraban que ya habían agotado los cauces legales, mientras el gobierno de Calles demostraba que no derogaría las leyes anticlericales que afectaban las propiedades de la Iglesia católica, las posibilidades de ejercer el culto públicamente y la enseñanza de la religión en las escuelas.³⁹

En septiembre, el Episcopado envió al Congreso de la Unión un memorial pidiendo la derogación de los artículos 3º, 24º, 27º y 130º constitucionales y, con el mismo objetivo, la LNDLR hizo llegar a la misma institución una petición con más de dos millones de firmas, acogiéndose a su derecho de participación ciudadana. Sin embargo, ante la respuesta negativa para ambas partes, a finales del mismo mes se formó la Comisión de Guerra de la Li-

³⁸ Cf. «Entrevista entre el arzobispo Ruiz y Flores, el obispo Pascual Díaz y el presidente de la República», en C. REGUER, *Dios y mi derecho...*, 172-179.

³⁹ Cf. *FMPV*, «Anteproyecto del “Manifiesto a la Nación”, agosto de 1926, Organizaciones Católicas, LNDLR, caja 47, exp. 346, fol. 7715-7719.

ga, que dirigiría a los diversos grupos rebeldes existentes hasta el momento en algunos puntos del país. Para noviembre, la Liga ya había asumido explícitamente su postura bélica frente al gobierno de Calles. Sin embargo, ante la decisión de encabezar la rebelión armada, tanto los Caballeros de Colón como la organización Adoración Nocturna decidieron deslindarse, y dejaron de participar en las acciones organizadas por la Liga. La UDCM, por su parte, sí continuó trabajando con ella, pues, aunque no aprobó abiertamente la opción bélica, nunca rompió del todo con la LNDLR.⁴⁰

La actividad de las Damas durante el conflicto armado no siguió la vía violenta, pero apoyaron económicamente a los sacerdotes en el exilio, intentaron mantener la educación religiosa, continuaron promoviendo el boicot, apoyaron actos pastorales y de culto y mantuvieron la vigilancia de las costumbres. Su actividad durante el conflicto armado bajó de intensidad pues, al menos la dirigencia de la UDCM, con sede en la Ciudad de México, mantuvo un perfil bajo frente al movimiento armado, pero constituyeron un apoyo económico fundamental para el Episcopado en momentos de crisis, así como un respaldo económico y moral para los cristeros que tomaron las armas, y como un medio de mantenimiento del culto clandestino frente al cierre de los templos.

Al fin del conflicto armado en 1929, la UDCM se consideró una de las asociaciones fundamentales del catolicismo social, se integró a la Acción Católica Mexicana y cambió su nombre por el de Unión Católica Femenina Mexicana. Paradójicamente, tiempo después, ya en el periodo cardenista, algunas mujeres sufragistas pertenecientes a uno de los grupos feministas más grandes y trascendentes de la historia de México, el Frente Único Pro Derechos de la Mujer, reconocieron que las mujeres católicas eran las que tenían mayor capacidad organizativa en nuestro país.

⁴⁰ Cf. K. BOYLAN, «Género, fe y nación. El activismo de las católicas mexicanas, 1917-1940», en G. CANO – M. KAY VAUGHAN – J. OLCOTT (comps.), *Género, poder y política en el México posrevolucionario*, FCE, México 2008, 320.

La experiencia organizativa de la UDCM en un periodo de crisis, otorgó a sus socias una incipiente conciencia de su papel político, aunque con múltiples contradicciones y paradojas por formar parte de la llamada "reacción" en el periodo posrevolucionario. Ellas lograron colocar su estamento a través de una asociación que insistió en un lugar siempre subordinado y basado en principios que perseguían la conservación de un papel de género que, en la década de 1920, sufrió profundos cambios, favoreciendo la emancipación de las mujeres.

Sumario:

Este artículo aborda la participación ideológica, social y cultural de una de las organizaciones católicas de México: la Unión de Damas Católicas Mexicanas (UDCM). Se describen las acciones de sus socias, y su relación con las demás organizaciones en el marco de la acción unificada del laicado, que se agrupó en la Liga Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR). Se analizan, además, las acciones de la UDCM en el proceso en que el laicado militante decidió tomar el camino de la oposición armada, con la promulgación de la Ley Calles en julio de 1926 como corola-

Summary:

This paper approaches the ideological, social and political participation of one of the most important catholic organizations in Mexico: the Unión de Damas Católicas Mexicanas (UDCM). It describes the actions of the Damas, and their connections with other catholic groups within the laity's unified organization, the Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR). It analyzes the actions of the UDCM in the process by which the laity opted for armed struggle against the "Calles Act" in July 1926. This paper also describes the contributions of the UDCM to social

rio. También se describen las aportaciones de la UDCM para el catolicismo social, las similitudes entre la concepción de la mujer en el proyecto social posrevolucionario y el proyecto católico, así como las paradojas y contradicciones que implicaba la participación social y política de las mujeres católicas, tanto para la Iglesia católica como para el gobierno mexicano.

catholicism, the similarities between the concepts of women in the post-revolutionary social program and the catholic project, and the paradoxes of the social and political participation of women in the catholic Church and the mexican government.

Palabras clave: Unión de Damas Católicas Mexicanas, laicismo, conflicto religioso, mujeres católicas, anticlericalismo.

Keywords: Unión de Damas Católicas Mexicanas, secularism, religious conflict, catholic women, anticlericalism.

Cine mudo y conflicto religioso: Manuel Ramos, cineasta

ULISES ÍÑIGUEZ MENDOZA*

El presente artículo tiene por objeto una primera aproximación crítica a la obra cinematográfica de un connotado fotógrafo católico, el potosino Manuel Ramos. Si en la historia de la fotografía en nuestro país Ramos apenas comienza a ocupar el lugar propio que le corresponde, en su faceta de cineasta y camarógrafo es aún más escasamente conocido y, me atrevo a decirlo, permanece punto menos que ignorado en los anales del cine documental mexicano de la época muda.¹ Nuestro propósito es contribuir a la difusión y el análisis de este legado, y ubicarlo dentro del contexto particular que alentó gran parte de sus afanes fotográficos y cinematográficos: dejar testimonio de la persecución religiosa vivida por los

SOBRE EL AUTOR
* Profesor investigador en el Departamento de Historia de la Universidad de Guadalajara. Doctor en Ciencias Sociales por El Colegio de Michoacán con la tesis “¡Viva la religión y mueran los protestantes!”. *Religioneros, catolicismo y liberalismo, 1873-1876*. Autor de una monografía sobre el director británico David Lean (1995), y coautor de la *Historia de la producción cinematográfica mexicana*, volúmenes 1977-1978, 1979-1980 y 1981-1982. Colaborador en *El ojo que piensa*, revista de cine en línea, sobre temas de cine e historia. Con Jean Meyer, publicó en 2006 *La Cristiada en imágenes: del cine mudo al video* (2006). Sus artículos recientes abordan temas de las relaciones entre Iglesia y Estado.

¹ Exceptuando al menos dos libros: J. MEYER – U. ÍÑIGUEZ MENDOZA, *La Cristiada en imágenes: del cine mudo al video*, CONACULTA – Universidad de Guadalajara, Guadalajara 2006; A. DE LOS REYES GARCÍA-ROJAS, *Cine y sociedad en México, 1896-1930*, vol. III: *Sucedió en Jalisco o Los cristeros: de cine, de cultura y aspectos del México de 1924 a 1928*, UNAM – INAH, México 2013.

católicos capitalinos entre 1926 y 1928, periodo del cual parece provenir la mayor parte de los fragmentos documentales por él filmados y que han sobrevivido hasta nuestros días.²

INTRODUCCIÓN

Como fotógrafo, la obra de Manuel Ramos abarca una sorprendente amplitud temática. Nació en 1874 en el pueblo de Venado, San Luis Potosí, y falleció en la Ciudad de México en 1945, lugar en donde radicó la mayor parte de su vida y que le proporcionó inagotable y variopinta materia de trabajo e inspiración.

Fue un azar venturoso el que permitió que los dos especialistas más acuciosos en la obra de Ramos, Alfonso Morales y Carmen Ramírez Bocardo –actual directora general del Archivo Fotográfico Manuel Ramos–, dieran con la pista de la existencia de este rico acervo de imágenes. Hacia 1991, el fotógrafo Pablo Ortiz Monasterio se atendía con un cirujano odontólogo, de nombre Francisco Sánchez Ramos, quien en una plática casual le habló a su paciente de ciertas imágenes tomadas por su abuelo materno. Ortiz Monasterio puso en contacto al nieto de Manuel Ramos con los dos investigadores, Carmen Ramírez y Alfonso Morales, quienes a partir de 1995, y una vez conseguido el financiamiento a través de una beca Rockefeller, han trabajado apasionadamente en el rescate, restauración y difusión de este asombroso acervo, integrado por más de 11.000 fotografías y documentos.³

Si las actividades de la Fundación y el Archivo Manuel Ramos han cumplido apenas algo más de 20 años, puede entenderse que

² Este trabajo amplía y profundiza el llevado a cabo en forma conjunta con Jean Meyer para el libro *La Cristiada en imágenes...*, capítulo «México y su gente 1926-1928».

³ Cf. A. MORALES CARRILLO, *Manuel Ramos. Fervores y epifanías en el México moderno*, Gobierno del Estado de San Luis Potosí – La Casa de los Árboles de Apizaco – Planeta – CONACULTA, México 2011.

para el gran público mexicano esta obra fotográfica se encuentre igualmente en una fase inicial de difusión y reconocimiento. Por la cámara de Manuel Ramos Sánchez, ávida de los más diversos registros, transitaron tanto los vestigios de nuestro pasado prehispánico como las grandes construcciones, civiles y eclesiásticas del México colonial y decimonónico y el del de las primeras décadas del siglo XX; el acento sobre la arquitectura y las imágenes religiosas, reflejo puntual de su acendrada fe católica, es innegable. No es el propósito de este artículo –y rebasa nuestra área de conocimiento– extendernos sobre la gran variedad y riqueza de registros y búsquedas estéticas del fotógrafo, que transitó de las espléndidas tomas de paisajes en el Valle de México, con su carga pictórica decimonónica, como lo hace notar Alfonso Morales,⁴ a la lacerante miseria de las vecindades captadas por su lente en la década de los veinte. Remitimos al lector a una espléndida edición en gran formato, publicada en junio de 2011, que acompañó a la exposición correspondiente: *Manuel Ramos. Fervores y epifanías en el México moderno*, síntesis de los trabajos de investigación documental e iconográfica realizados por Carmen Ramírez y Alfonso Morales.

1. Fotógrafo y cineasta, católico y militante

De modo muy similar al afortunado azar que permitió el encuentro con un acervo y un fotógrafo olvidados durante varias décadas, otro golpe de suerte nos puso en contacto a Jean Meyer y a mí, aproximadamente en el año 2005, con Alfonso Morales,

⁴ Cf. A. MORALES CARRILLO, *Manuel Ramos. Fervores y epifanías...*, 48 - ss.: «Aficionado a las largas caminatas y al montañismo [Manuel Ramos] se inscribió asimismo en una tradición gráfica y pictórica que había sido fundamental para la reafirmación de la identidad nacional mexicana desde la segunda década del siglo XIX: el paisaje como patrimonio y escenario de las costumbres», retomando de Casimiro Castro y José María Velasco «tanto la temática como los miradores o perspectivas desde los que contemplaron ciertos sitios y lugares del Valle de México».

mientras trabajábamos en una investigación sobre el cine de la guerra cristera que luego aparecería bajo el título *La Cristiada en imágenes: del cine mudo al video*.⁵ Generosamente, Morales nos facilitó un DVD con el nombre *México y su gente 1926-1928*, que contenía 95 minutos de secuencias documentales con asuntos de toda índole, rurales y urbanos: trajineras de Xochimilco, animales en el Zoológico, tianguis, vecindades y personajes populares, gran número de competencias deportivas (pruebas de atletismo, canotaje, partidos de fútbol, etcétera), y sobre todo una buena cantidad de escenas infantiles, muy probablemente encargos particulares. Figuraba asimismo en este material original un corto de ficción de 6 minutos, *Manolillo en Virtud premiada*, protagonizado por uno de los hijos pequeños del fotógrafo, y que debe integrarse a la más bien escasa filmografía del cine mudo nacional.⁶

Si ya el material en sí, con su fascinante y dispersa variedad temática constituía una aportación fundamental al cine silente mexicano, casi la mitad del total –rescatado por la Fundación y el Archivo dedicados al artista–, alrededor de 45 minutos, resultó todavía más sorprendente: se trataba de escenas relativas al conflicto religioso (aclaremos, no a la guerra cristera en sí). Ningún otro material documental conocido hasta el momento iguala en importancia cualitativa ni cuantitativa a estas secuencias filmadas por Manuel Ramos o por sus asistentes, y que registraron, en condiciones de forzosa secrecía y clandestinaje, «las angustiosas circunstancias bajo las cuales se desarrolló la vida religiosa de los católicos mexicanos durante los años de la suspensión del culto».⁷

Ninguna de las secuencias revisadas en aquel momento para *La Cristiada en imágenes* correspondía al movimiento armado; no han llegado hasta nosotros imágenes de la guerra cristera, y al momento de publicar el libro no teníamos tampoco noticia de que

⁵ Cf. J. MEYER – U. ÍÑIGUEZ MENDOZA, *La Cristiada en imágenes...*

⁶ Cf. J. MEYER – U. ÍÑIGUEZ MENDOZA, *La Cristiada en imágenes...*, 19-20.

⁷ J. MEYER – U. ÍÑIGUEZ MENDOZA, *La Cristiada en imágenes...*, 20.

hubiera sido filmada por documentalista alguno. Sólo más recientemente Aurelio de los Reyes dio noticia de la filmación desde el bando cristero de un combate en el estado de Guanajuato, a principios de 1929. Es la primera información concreta al respecto, pero el film sigue siendo desconocido.⁸

Las imágenes de *México y su gente 1926-1928* sí constituyen una historia paralela a la de la guerra: la del pueblo creyente que mantiene viva su fe en condiciones extremas, y traslada las diversas formas de su vida religiosa al ámbito clandestino, resolviendo así tanto la suspensión de oficios religiosos y el retiro de los sacerdotes, ordenados por el episcopado tras la entrada en vigor de la "Ley Calles" el 31 de julio de 1926, como el cierre de los templos ejecutado por el gobierno federal.

2. Lo religioso en la cinematografía

Por una variedad de factores que trataremos a continuación de desglosar, para la década en que el conflicto Iglesia-Estado se agrava hasta desembocar en el cese del culto público, era más bien escasa la presencia de temas religiosos en las salas de cine, ya se tratara de cintas documentales o de ficción producidas en México. Otro sería el caso de una gran superproducción hollywoodense de tema bíblico que resultó —como en muchos otros países del mundo—, descomunal éxito de público.

Comencemos por el cine documental. Sorprende la muy escasa filmación de "vistas" religiosas durante la década de 1910. Las filmografías de Jesús H. Abitia, los hermanos Alva o Salvador Toscano así lo revelan; durante el primer lustro del decenio es comprensible que los cineastas estuvieran inmersos en los hechos armados: la guerra y sus atrocidades eran la noticia cotidiana y lo que el público demandaba, y así el documental de la Revolución

⁸ A. DE LOS REYES GARCÍA-ROJAS, *Cine y sociedad en México, 1896-1930*, vol. III: *Sucedió en Jalisco...*, 493-495.

pasó a convertirse en un género propio. Si tomamos como ejemplo la filmografía de Toscano, unos poquísimos títulos revelan sus incursiones en temas religiosos: *La pasión de Cristo* (1906) o las *Suntuosas fiestas del Rosario en Zapotlán el Grande* (1920).

De 1915 en adelante y hasta el fin de la década, las preferencias de los espectadores cambiaron profundamente. Por otro lado, también es cierto que los documentalistas fueron alejándose –o “fueron alejados”– de la filmación de sus temas habituales, cuando a partir de 1917 unas cuantas compañías « echaron a andar una pequeña industria del cine de argumento y a partir de ese momento la producción privada de cine relegaría de manera absoluta el documental ». Incluso los nombres más conocidos –los hermanos Alva, Echániz, Toscano, Abitia– al no dar el salto cualitativo al largometraje de ficción se fueron relegando. Ángel Miquel, biógrafo de Salvador Toscano, reconoce que sus films «no habían evolucionado ni en el modo de emplazar la cámara ni en la estructuración de las escenas [...]». En fin, el documental quedó supeditado al patrocinio de las secretarías de Estado, un cine de orientación gubernamental y propagandística, amén de unos cuantos noticieros privados. En un caso u otro –concluye Miquel– el documental se encontró «casi ausente de la cartelera».⁹

Otras preguntas podrían hacerse, siempre dentro del incierto territorio de las conjeturas: al arreciar el furor antirreligioso de la facción constitucionalista, ¿prefirieron los cineastas abstenerse de filmar sucesos religiosos para no provocar a quienes eran ya los triunfadores definitivos del conflicto? Y en la siguiente década, ¿se hubiera atrevido el ingeniero Toscano, que no descuidó nunca el aspecto comercial de su actividad como cineasta, en una atmósfera

⁹ A. MIQUEL, *Salvador Toscano*, Universidad de Guadalajara – Gobierno del Estado de Puebla – Universidad Veracruzana – Universidad Nacional Autónoma de México, México 1997, 38, 77, 81-82 y 149-154. Como la inmensa mayoría del cine mexicano de las primeras décadas, estas cintas continúan perdidas y su recuperación es muy improbable; o bien se conservan sólo algunos fragmentos, como los que aparecen en *Memorias de un mexicano* (1950).

de anticlericalismo creciente, a filmar procesiones y festividades religiosas que podían ser percibidas como una suerte de oposición simbólica a los gobiernos de la Revolución? Difícilmente, parece. Menos hubiera incurrido en tan temeraria conducta otro grande del documentalismo, Jesús H. Abitia, convertido desde tiempo antes en "fotógrafo oficial del constitucionalismo", como apropiadamente se le llegó a llamar.

En la siguiente década, Toscano volvería a editar sus viejas "vistas" revolucionarias para exhibirlas en nuevas versiones, pero ya no despertaron casi ningún interés ni entre el público ni entre la crítica.¹⁰

Un suceso de enorme relevancia para la feligresía católica mexicana, las bodas de plata de la coronación de la Virgen de Guadalupe, celebradas el 12 de octubre de 1920 con fastuosas y multitudinarias fiestas, fueron filmadas en la capital —escribe Aurelio de los Reyes— «en una película titulada *Bodas de plata de la Virgen de Guadalupe. XXV aniversario de su coronación*, con "espléndidos efectos fotográficos admirablemente logrados en el interior de la Basílica"». Las celebraciones, por cierto, pese a los antecedentes anticlericales del constitucionalismo no fueron obstaculizadas por el gobierno, encabezado por el presidente interino Adolfo de la Huerta. Sin embargo, no obstante la neutralidad y condescendencia delahuertista incluso en materia de culto externo —como en efecto lo eran estos actos públicos—, Aurelio de los Reyes nos dice que «ningún exhibidor de la ciudad de México la programó, aunque no es difícil que se hubiera mostrado en los círculos católicos. La prensa sólo informó de su exhibición en la ciudad de Aguascalientes».

Podría haberse esperado de organizaciones católicas tan beligerantes una participación más decidida en la producción de pelí-

¹⁰ Cf. A. MIQUEL, *Salvador Toscano...*, 86-88. Todavía haría un nuevo intento, igualmente frustrado en la taquilla, en 1937; la Revolución hacía mucho que ya no era noticia para el público.

culas de contenido religioso, no sólo por motivos políticos, sino en especial para combatir lo que juzgaban como creciente inmoralidad de las películas –sobre todo norteamericanas– que inundaban las salas del país y escandalizaban tanto al clero como a la Unión de Damas Católicas y los Caballeros de Colón. No obstante, solamente se filmaron en la capital en 1924 y bajo patrocinio de las Damas Católicas, una representación teatral y los actos del Primer Congreso Eucarístico Nacional efectuado en octubre de ese año, pero sin llegar a producir ningún film.¹¹ La primera fue *El Divino Narciso*, basada en el auto sacramental homónimo escrito por Sor Juana. Ni una ni otra «trascendieron las exhibiciones privadas en casas particulares y parroquias por el boicot que les decretó la Federación Teatral en todo el país».¹²

3. Cine de ficción y religión

En cuanto a la religiosidad en los inicios de nuestra cinematografía, es necesario remontarse a 1917, año en que José Manuel Ramos [casi homónimo del fotógrafo] y Carlos E. González codirigen *Tepeyac*, primer largometraje en que se aborda el tema de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, mezclando una historia contemporánea con la del milagro guadalupano en el siglo XVI y su respectiva moraleja¹³ (*Tepeyac*, recientemente restaurada por

¹¹ Cf. A. DE LOS REYES GARCÍA-ROJAS, *Cine y sociedad en México, 1896-1930*, vol. II, *Bajo el cielo de México*, UNAM, México 1993, 286-287.

¹² A. DE LOS REYES GARCÍA-ROJAS, *Cine y sociedad en México, 1896-1930*, vol. II, *Bajo el cielo...*, 286-287. No aclara el historiador las razones de esta tajante prohibición que parece haber abarcado todos los teatros en México y quizá igualmente las salas de cine. Es muy probable que se haya debido a presiones del gobierno federal sobre los empresarios teatrales en un momento ya álgido del conflicto religioso; o bien a las campañas instrumentadas por las Damas Católicas y los Caballeros de Colón en contra de las películas y obras de teatro “inmorales”; la propaganda negativa bien pudo haberse dejado sentir en las taquillas de las salas, y de ahí la reacción empresarial.

¹³ M. VIÑAS, *Historia del cine mexicano*, UNAM – UNESCO, México 1987, 56; F. DÁVALOS OROZCO, *Albores del cine mexicano*, Clío, México 1996, 54-55. Se trataba

la Filмотeca de la UNAM, se encuentra disponible en línea). Federico Dávalos cita otros dos films, *La Virgen de Guadalupe* (1918) y *Escenas maravillosas de México*, aunque apenas si se tienen noticias de uno y otro. El ciclo se cerraría con *El milagro de la Guadalupeana*, dirigido en 1925 por el norteamericano avecindado en México William P. S. Earle; nuevamente es la intercesión mariana la que salva al protagonista, «un joven incrédulo y disipado», luego de quedar parálítico tras un accidente de automóvil.¹⁴ Al decir de Gabriel Ramírez, esta *Guadalupeana* resultó muy pobre en cuanto argumento y fracasó económicamente.¹⁵

Más vagamente religiosa sería *El Cristo de oro* (1926), cinta de atmósfera colonial que terminó dirigiendo el michoacano Manuel R. Ojeda; parece tratarse de una leyenda con el final salvador de una imagen crística.¹⁶

Fuera de la temática religiosa, la represión gubernamental impidió una segunda oleada de cine documental de tema bélico durante los años veintes, según afirma Gabriel Ramírez, en un texto fundamental sobre el cine mudo mexicano. No se permitió a los camarógrafos «ser testigos de los nuevos alzamientos armados que surgían en casi todo el país. Lo que procedía ahora, igual que antes de la Revolución, era ignorar los incontrolados acontecimientos políticos que ocurrían fuera de las fronteras del régimen [...]», y así este cine quedó subordinado «a los intereses del gobierno en

de una realización muy primitiva en opinión de Viñas, «pues las dos historias son como estampitas animadas anteriores a Lumière». Para una valoración más profunda, más allá de lo meramente cinematográfico véase: P. A. PARANAGUÁ, *Tradición y modernidad en el cine de América Latina*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid 2003, 44-47.

¹⁴ Cf. F. DÁVALOS OROZCO, *Albores...*, 55; M. VIÑAS, *Historia...*, 68.

¹⁵ Cf. G. RAMÍREZ, *Crónica del cine mudo mexicano*, Cineteca Nacional, México 1989, 232-233. Jaime Torres Bodet, crítico de cine por entonces, aconsejaba a Mr. Earle dedicarse más a la dirección y no a la manufactura de argumentos...

¹⁶ Cf. G. RAMÍREZ, *Crónica...*, 234; M. VIÑAS, *Historia...*, 68.

turno». En cambio, sí se incrementaron las “revistas” cinematográficas oficialistas.¹⁷

Por su parte, De los Reyes afirma que «aunque hubo películas de la rebelión delahuertista y de las acciones del gobierno filmadas por Jesús Abitia, el Ayuntamiento restringió su exhibición casi exclusivamente a los círculos oficiales». Se trataba, en un caso u otro, de ya no hacer visible a los espectadores nacionales la violencia revolucionaria. Por similares razones, cuando los camarógrafos de Pathe filmaron algunas escenas de la misma rebelión en Veracruz, el gobierno destruyó dichas películas una vez tomado el puerto por las fuerzas federales. A estos cineastas se les aplicó además el artículo 33 constitucional y fueron expulsados del país.¹⁸

Nada tiene de extraño que la rebelión delahuertista haya resultado ignorada en nuestra cinematografía documental.

Por otra parte, quizá no fuese el espectador nacional insensible al cine de argumento con temática religiosa. Finalmente —era previsible—, este espectador comenzaba a habituarse a la vigorosa narrativa y la espectacularidad del cine norteamericano. En tal caso el nacionalismo tampoco contaba tanto, de suerte que una fervorosa, pero primitiva película guadalupana, nada tenía que hacer frente a las superproducciones bíblicas producidas por Hollywood en los años veinte, que alcanzaron un éxito descomunal de público. El ejemplo por excelencia fue, en febrero de 1928, el estreno de *Rey de Reyes* (*King of Kings*, 1927), de Cecil B. DeMille, en el cine Regis, con insospechado éxito; siguió exhibiéndose en otros cines capitalinos y luego en los estados a todo lo largo de 1928. Verdadero portento taquillero, su proyección «duró hasta junio de 1929, pocos días después del inicio de las pláticas de avenimiento entre el Estado y la Iglesia», al punto de que un año y medio después los exhibidores mexicanos viajarían a Hollywood para entregar al

¹⁷ Cf. G. RAMÍREZ, *Crónica...*, 194.

¹⁸ Cf. A. DE LOS REYES GARCÍA-ROJAS, *Cine y sociedad en México, 1896-1930*, vol. II, *Bajo el cielo...*, 403-404.

productor y director una medalla de oro «porque su película era hasta entonces la más taquillera en la historia del cine mexicano». Observa acertadamente De los Reyes: «sin duda el público asoció la pasión de Jesucristo con la persecución religiosa, en una lectura parabólica, como las que solían hacer los curas desde el púlpito o el alto clero en sus pastorales».¹⁹

4. Manuel Ramos, cineasta

En *Manuel Ramos. Fervores y epifanías*, dedicado casi totalmente a documentar la obra fotográfica de Ramos, Alfonso Morales dedica apenas unas líneas de la sección «Kinetoscopio» a su vertiente cinematográfica, recordando sus inicios en estas tareas cuando, a mediados de los años veinte, adquiere una cámara de cine para cintas en formato de 9.5 mm.

De esa faceta de cineasta procede el material filmico que, digitalizado bajo el título *México y su gente (1926-1928)*, nos facilitara el investigador para su revisión y análisis durante la investigación que condujo a la publicación de *La Cristiada en imágenes: del cine mudo al video (2006)*.

Actualmente este ensamble de fragmentos documentales ha sido editado en dos distintos conjuntos de secuencias. El primero de ellos, con una duración de 45' 43'', casi el mismo trabajado para aquella investigación,²⁰ agrupa todas las secuencias en las que encontramos algún contenido religioso y ha sido objeto de una revisión mucho más profunda; un segundo *film* agrupa el resto del material original y está a la espera de un trabajo de análisis si-

¹⁹ A. DE LOS REYES GARCÍA-ROJAS, «La tumultuosa bienvenida a Lindbergh, El Niño Fidencio y el éxito de *Rey de Reyes*. ¿Expresión de la persecución religiosa en México. 1925-1929?», en *Los cristeros*, México 1996, 92. Por el contrario, antes del agudizamiento de la cuestión religiosa, se había estrenado sin ningún éxito *Los diez mandamientos (The Ten Commandments, 1923)*, igualmente producida y dirigida por Cecil B. De Mille.

²⁰ Cf. J. MEYER – U. INIGUEZ MENDOZA, *La Cristiada en imágenes...*, 19-24.

milar. El trabajo de edición se llevó a cabo gracias al apoyo de la Coordinación de Tecnologías para el Aprendizaje (CTA), de la Universidad de Guadalajara, en el mes de mayo de 2016. Este material sobre el conflicto religioso consta en su versión actual de 13 secuencias de distinta duración, entre los 38 segundos y los 9 minutos.

Por la duración total de este documental –que no constituye una unidad; se trata de fragmentos diversos cuya procedencia original se desconoce– y por su casi excelente estado de conservación, se trata de un material en verdad excepcional, que supera por mucho los fragmentos documentales preservados hasta ahora y de los que se hablará más adelante.

El ordenamiento actual de los 13 *clips* o secuencias dista mucho de ser una edición definitiva, ya que hay breves escenas repetidas entre un clip y otro, y sobre todo cambios abruptos de temática al interior de cada uno de ellos; idealmente, con la autorización del Archivo Fotográfico Manuel Ramos, podría emprenderse un montaje más coherente, para reunir en cada secuencia asuntos similares y quizá dar un cierto sentido a la totalidad del *film*.

El análisis que a continuación se lleva a cabo aborda los asuntos similares o análogos más relevantes contenidos en distintas secuencias y se desglosan en conjunto. Se considera que esta estrategia ofrece una lectura más ágil, en vez de proceder en el orden consecutivo de las secuencias con las repeticiones inevitables ya mencionadas.

5. Misas en la clandestinidad

La vida católica en la clandestinidad a que obligó la suspensión de cultos del 31 de julio de 1926, resulta evidente desde los primeros segundos de la primera secuencia, con duración de 2' 21": un sacerdote oficia misa e imparte la comunión a numerosas personas de condición humilde. El lugar parece ser un espacio situado entre varias casas más bien humildes.

Como era de esperarse, es la misa el acto de culto más frecuente, el que aparece un mayor número de veces y en circunstancias tan distintas que esta reiteración y diversidad nos ofrecen por sí mismas un comentario irrefutable. Así, es el mismo sacerdote el que inicia la secuencia número cuatro; no obstante que la posición de la cámara no da oportunidad para apreciar mejor el escenario, se trata de una boda al interior de una misa; la feligresía es popular y se imparte la comunión a niños y adultos (mujeres, de modo preponderante). La cámara registra los momentos posteriores a la terminación del oficio, cuando salen por la puerta de una barda de adobe.

En la secuencia número 6, aproximadamente al minuto 7, las escenas de otra misa clandestina constituyen uno de los momentos de mayor interés desde el punto de vista cinematográfico. El sacerdote es filmado al llegar furtivamente por la parte alta de una casa, entrando por el ático y luego bajando (mientras sostiene las hostias contra el pecho) las escaleras hasta un altar improvisado para la ocasión. Desde el inicio de esta secuencia hay un buen grado de *dramatización*, que rompe el carácter estrictamente documental, puesto que el camarógrafo (no sabemos si el mismo Ramos o un asistente) conoce de antemano el recorrido que seguirá el cura y puede filmarlo con cierta precisión. La filmación se suspende al comenzar el oficio religioso.

Una misa más abre la secuencia número 10 en un escenario abierto –de aspecto semirural, muy probablemente alejado de la ciudad y quizá mejor resguardado de la vigilancia oficial– con la impartición del sacramento de la comunión. Otras dos misas más están incluidas en esta misma secuencia. Una particularmente solemne, en la que el obispo Rafael Guízar y Valencia concelebra con otros sacerdotes y es asistido por seminaristas; es aquí donde hacen su primera comunión dos hijos pequeños de Manuel Ramos, Manolito y Teresita; el involucramiento familiar del fotógrafo en la clandestinidad religiosa que él mismo registraba con su cámara es tema que se abordará aparte.

El más extenso de los oficios registrados inicia el clip 11, con un sacerdote al que no ha visto antes; el escenario cambia también respecto de las ubicaciones populares que se han conocido, ya que se trata ahora en una amplia casona con un altar bastante bien instalado. La cámara parece haber gozado asimismo de mayor libertad de movimientos y algunas tomas en picada permiten apreciar las amplias dimensiones del lugar, así como el gran número de asistentes y su mayor nivel social, a juzgar por el vestuario de hombres y mujeres que reciben la comunión en el patio.

El último de los clips, el número 13, incluye dos oficios eucarísticos. El primero a cargo del mismo sacerdote anterior; la cámara comienza a filmar en el momento de la eucaristía, y se administra la comunión durante largo tiempo a una numerosa reunión de señoras, si bien las escenas mal editadas de origen hacen volver la acción sobre el sacerdote y la eucaristía. El segundo y último de este clip –con él concluye asimismo el documental– es de nuevo conducida por el obispo Rafael Guízar y Valencia,²¹ aunque las escenas parecen idénticas a la que anteriormente ofició o quizá se trate de escenas dispersas del mismo acto litúrgico; la filmación incluye al célebre prelado administrando la comunión e impartiendo la bendición final.

6. Los sacramentos

Quizá fuera la comunión el sacramento más buscado por los católicos bajo la persecución, impedidos para recibirla por el de-

²¹ No se tenía noticia de esta incorporación al “ministerio sacerdotal clandestino” de una figura eclesiástica tan relevante en esos años, obispo de Veracruz, a quien tocó enfrentar una severa persecución gubernamental. Como antecedente, uno de sus biógrafos apunta que en 1912 ejerció el «ministerio sacerdotal en forma clandestina en el ejército zapatista en Morelos, Puebla y México, D. F.». Puesto que fue expulsado del país en mayo de 1927 y permaneció en el destierro por dos años, volviendo muy poco antes de la celebración de “los arreglos” de junio de 1919, es casi seguro que estos oficios sólo pudieron ser filmados antes de aquella fecha.

creto episcopal. Vemos su impartición. Se imparte en siete ocasiones: durante las misas de las secuencias 1, 4, 10 (dos), 11 y 13 (dos). Sólo en una ocasión es bautizado un bebé, en el primer clip; es el mismo caso del sacramento de la confesión, clip número 4, en el cual vemos a muchas mujeres acudir a un confesionario improvisado.

7. Entre el documental y la ficción

La mayor parte de la secuencia número 5, alrededor de un minuto y cuarenta segundos, con un desarrollo narrativo bien estructurado –no puramente descriptivo, como en otros ejemplos–, está dedicada a darle seguimiento al trayecto que hace un sacerdote para acudir a la bendición de una imagen de la Guadalupana en un grupo de condición humilde. Es éste uno de los tres casos de evidente ruptura del carácter documental del film puesto que – como en otra secuencia ya señalada–, todo lo que observamos en pantalla ha sido previamente concertado entre el sacerdote, el camarógrafo-cineasta y al menos algunos de los fieles.

Un hombre se prepara para salir de casa portando maletín y bata de médico; la cámara sigue su trayecto, atravesando una zona semirural, quizá los suburbios de la capital o un pueblito cercano. El besamanos de niños y adultos revela que se trata de un sacerdote, mientras se intercalan algunas escenas de un hombre con prismáticos que se mantiene a la espera y luego lo acompañará. Después se pondrá la sotana para bendecir el cuadro con la Virgen de Guadalupe que porta un grupo de gente humilde; varios niños besan la imagen. El montaje alterna de nuevo al hombre de los prismáticos que sigue atisbando a la distancia, vigilante. Al concluir la ceremonia el cura vuelve a vestirse de médico, los fieles, hincados, besan su mano y él emprende el camino de regreso.

Como en la filmación del sacerdote que llegaba al ático de una casa para realizar otra misa clandestina, aquí vuelven a combinarse el documental y la ficción ya que la totalidad de lo filmado ha

sido objeto de un guion mínimo previo que permite al camarógrafo decidir qué hechos registrar para posteriormente editarlos con un claro sentido dramático; y quizá ha participado por razones técnicas en la determinación de qué ruta debe seguir el cura. En consecuencia, se trata de una aproximación a la ficción narrativa de temática religiosa, incorporando cierta dosis de suspenso por la angustia que sugiere la tensa vigilancia del hombre con los gemelos.

En la misma secuencia, la escena cambia de modo abrupto al amplio corral de una casa, quizá rural o semirural, con cabras, vacas y un pastorcito. Con toda solemnidad, un sacerdote vestido de civil arriba al lugar caminando lentamente, seguido por hombres y mujeres humildes, entra por una barda de adobe y la filmación termina, durando escasamente veinte segundos. Es con seguridad el patio o corral de la casa del fotógrafo en Popotla, como puede deducirse del cotejo con la fotografía de la página 120 de *Fervores y epifanías*: son el mismo sacerdote y el mismo escenario. En suma, como miembro activo de la Liga para la Defensa de la Libertad Religiosa, Ramos participó con entusiasta fervor, al lado de su familia, en sus actividades. La Liga –nos dice Alfonso Morales–, «contó con el trabajo voluntario del fotógrafo, ya fuese como reportero, retratista o reprotógrafo» y para ayudar a impartir los sacramentos de modo encubierto ante la suspensión de los cultos y el cierre de las iglesias, como otros católicos de entonces, Ramos habilitó su propia casa en Popotla con sacerdotes amigos suyos, al abrigo de la prohibición gubernamental.²² Al empacar las placas fotográficas en donde documentaba estas ceremonias ocultas –prosigue Alfonso Morales–, Ramos escribió la palabra «Catacumbas», con una referencia obvia a la época de la persecución de los primeros cristianos. Así, «sus artes fotográficas y su conocimiento

²² A. MORALES CARRILLO, *Manuel Ramos. Fervores y epifanías ...*, 120.

de la iconografía religiosa se fusionaron para celebrar la conversión de hogares en templos [...]».²³

El descubrimiento de estas secuencias documentales nos revela que, simultáneamente, registró esas celebraciones religiosas tanto con la cámara de foto fija, como con la cámara de cine, según se verá en otros casos similares, aún más familiares, más íntimos.

El minuto final de la secuencia número 6 ilustra una celebración religiosa fundamental, la fiesta del *Corpus Christi*, llevada a cabo en una rica residencia con una extensa balaustrada por donde avanza el sacerdote, bajo palio, precedido por otro que porta un incensario y custodiado por hombres con grandes cirios. Continúan la procesión, lenta y respetuosamente, decenas de hombres con velas.

La creatividad de los católicos sometidos a la experiencia límite de la imposibilidad de ejercer su fe, incluso para algo tan elemental como la formación religiosa de sus hijos, cobra su verdadera dimensión en los clips 7 y 12. Durante los dos minutos iniciales del clip 7 aparecen unas cuantas muchachas, de condición social elevada a juzgar por sus vestidos, impartiendo clase de catecismo a niños y niñas muy humildes. Es éste uno de los pocos casos en donde el escenario es el exterior de algún barrio; la doctrina se lleva a cabo mientras los policías vigilan en las cercanías. Cuando termina la sesión los niños se levantan... ¡y los policías pasan entre ellos! ¿dramatización o un riguroso control del momento en que podía efectuarse la doctrina, al filo del peligro?

Una incógnita similar deja otra, la que se observa en la segunda parte de la misma secuencia 7, igualmente a chiquillos muy pobres. No parece haber duda en este caso sobre el carácter subrepticio y riesgoso del adoctrinamiento infantil en aquella época, ya que antes de terminar la sesión los niños deben esconderse y luego salen acompañados de la señora encargada... ¡mientras los policías pasan a su lado! ¿Fueron éstos magistralmente engañados o consintieron en retrasar su ronda para no importunar a unos pe-

²³ A. MORALES CARRILLO, *Manuel Ramos. Fervores y epifanías...*, 118.

queños iniciados en las creencias católicas por mujeres casi seguramente pertenecientes a alguna organización seglar? Por cierto, otro tanto debe decirse de los riesgos asumidos por Manuel Ramos para filmar estas escenas en tales circunstancias, convertido así en un cineasta militante del bando católico.²⁴

Una tercera y última sesión de doctrina o catecismo, de pocos segundos de duración, y otra similar y también muy breve, dictada por una joven en exclusiva a los niños del fotógrafo, constituyen la parte final de la secuencia 12.

8. Política y religión

El contenido principal de la 12^a y penúltima secuencia es una multitudinaria manifestación a favor de la candidatura presidencial de Álvaro Obregón; por tanto, lo más probable es que se haya filmado en el primer semestre de 1928. Quizá era más apropiado haber dejado fuera esta secuencia de una compilación documental relativa a las prácticas religiosas en los años de prohibición y persecución, pero al tratarse de una figura política de tal magnitud precisamente en esos años, se hizo esta única excepción. Sus casi cuatro minutos permiten apreciar varios elementos del naciente aparato político de la época, antecedente directo de la maquinaria electoral que se consolidaría a partir de entonces y a lo largo de 70 años; se observan los masivos “acarreos” de manifestantes en trenes, bandas de música, la mescolanza de peones y gente de ciudad vitoreando al candidato (el cine silente casi adquiere sonoridad propia cuando “se ven” los gritos de los participantes), y desde el balcón los oradores y sus discursos. De manera muy fugaz, pero significativa, la cámara de Manuel Ramos –adversa al régimen revolucionario– capta en escasos segundos la verdadera cara de esta parafernalia electoral: un peón agotado se sienta en la banqueta para recuperar fuerzas... Y si bien no se puede ase-

²⁴ J. MEYER – U. ÍÑIGUEZ MENDOZA, *La Cristiada en imágenes...*, 22.

gurar, las expresiones de algunos hombres que presencian el acto político, y las de otros grupos de manifestantes nos sugieren una contra-manifestación.

Junto a las fervorosas variantes de la resistencia popular a la opresión religiosa, la secuencia número 4 registra asimismo sus expresiones políticas; no sólo la religión vivida por fuerza en *las catacumbas* según la propia definición de Manuel Ramos, sino además su faceta política: el activismo de la Liga (o de alguna otra asociación católica). Se ve por las calles a jóvenes muchachas recabar firmas entre los transeúntes; aparece un activista repartiendo volantes a niños humildes; la cámara hace un *paneo* a un grupo de jóvenes de clase alta, "ligueros" casi con certeza, y toma en primer plano a uno de ellos; en lo que parece un pequeño parque, o quizá el amplio jardín de una residencia, un impetuoso orador dirige un discurso a un público popular, y dos más hacen lo mismo ante nutridos auditorios. Vuelve a aparecer el activismo femenino: mujeres de distintas edades, clases media y alta, mayoritariamente, así como algunos muchachos; ellas son luego captadas en algunas escenas en oficinas improvisadas, reuniendo lo que se supone son las listas de firmantes y realizando algún tipo de cotejo o conteo de firmas; salen de escena con sus legajos y las urnas con boletas. Ante la falta de intertítulos, y sin contar con ninguna otra información de archivo que respalde o aporte datos adicionales a las filmaciones, sólo queda suponer que se trata de la célebre petición de los católicos al presidente Calles en agosto de 1926 para derogar la Ley en cuestión, que tras reunir dos millones de firmas por todo el país, fue desechada por el Congreso.

9. Los obispos

Especialmente asombrosa es la secuencia número 3, por sus personajes protagónicos: los obispos y arzobispos que desde la cúpula eclesiástica encabezaron la oposición al régimen, así como otras figuras seculares —aún no identificadas por nosotros—, que a juzgar

por los finos trajes que portan podrían ser miembros o dirigentes de la LNDLR. En sus dos minutos y medio, por los corredores de una espaciosa casa, aparece ante el espectador un importante grupo de prelados mexicanos, individualmente o en pequeños grupos, conversando o desfilando ante la cámara previamente a su entrada a un salón para deliberar (lugar al que la cámara ya no habrá de ingresar). De nuevo sin intertítulos ni otros datos, y antes de arriesgar alguna suposición sobre la fecha, el lugar o el motivo de este encuentro de primer nivel del episcopado mexicano, se ha procurado identificarlos lo mejor posible: Pascual Díaz y Barreto, obispo de Tabasco; Francisco Orozco y Jiménez, arzobispo de Guadalajara; Leopoldo Ruiz y Flores, arzobispo de Michoacán; José Mora y del Río, arzobispo de México; José María González y Valencia, arzobispo de Durango; Pedro Vera y Zuria, Arzobispo de Puebla; Francisco Uranga y Sáenz, obispo de Cuernavaca, Eme-terio Valverde y Téllez, obispo de León; y Leopoldo Lara y Torres, obispo de Tacámbaro.

La sola presencia de alrededor de quince de los más altos jefes eclesiásticos –varios aún no son identificados–, así sea por segundos, constituye un documento filmográfico de capital importancia. No se tiene noticia de que exista algún otro de esta naturaleza.

Se considera que esta reunión episcopal pudo ocurrir en alguna de estas fechas: durante el Congreso Eucarístico Nacional, celebrado en octubre de 1924; en alguna de las ocasiones que precedieron a la firma de la Carta pastoral con la que se suspendieron los cultos (se publicó el 25 de julio de 1926 y entró en vigor la noche del 31 de julio al 1 de agosto); finalmente, podría tratarse de la reunión del Comité Episcopal que, a petición de la Liga, se efectuó el 26 de noviembre de 1926, pidiendo su respaldo al movimiento armado.

Finalmente, en esta secuencia el cinéfilo advertirá también el empleo de un recurso moderno para la época, el *cine dentro del cine*: Se ve al camarógrafo –no es Manuel Ramos– que filma a los obispos cómo es captado a su vez por otra cámara.

10. Lirismo infantil y fervor mariano

Conocedor profundo de la obra de Manuel Ramos –y en buena medida de su entorno doméstico–, Alfonso Morales ha escrito sobre él y su familia: «El hogar de Manuel Ramos fue huerto, taller, teatro y templo. La cámara fotográfica se integró a los juegos organizados por sus hijos y ellos a su vez se prestaron a dar forma a sus ocurrencias». La familia habitó una espaciosa casa en Popotla que hacia la década de los treinta y cuarenta «era un pueblo o barrio que aún mantenía costumbres rurales».²⁵ Una de estas ocurrencias fue la importación de unas cabras suizas, a las que el fotógrafo y sus hijos trataron como a miembros de la familia. Del amor de Ramos por estos animales da fe un cierto número de fotos fijas en las que sus hijos alimentan a las cabras y la incluida en la página 224 del libro, inquietante aproximación al surrealismo titulada: «Cabra disfrazada de comensal», ambas fechadas hacia 1919.

Por lo visto, otro tanto ocurrió con la cámara de cine, captando momentos similares y juegos infantiles con las cabras y otros animales en lo que Alfonso Morales ha calificado de «Edén» familiar. Si se han incluido estas escenas dentro de nuestro material documental –bien podrían haber quedado en el resto del material no relativo al conflicto religioso– es porque la profunda religiosidad de Manuel Ramos inevitablemente se conectaba con estos juegos entre niños y animales domésticos. Es el caso de toda la secuencia número 8 (2' 23''): no sólo el encanto innegable de los juegos infantiles de Teresita y Manolito, sino la presencia de un

²⁵ A. MORALES CARRILLO, *Manuel Ramos. Fervores y epifanías...*, 222-223. La similitud entre esta secuencia y la fotografía de la p. 223 reitera la certeza de que Ramos alternó las cámaras de cine y de fotografía. Por otra parte, ya que la edad de los niños en las fotos y en el documental es aproximadamente la misma, se puede afirmar que estas secuencias fueron filmadas hacia la misma fecha (1919). No todo lo filmado procedería entonces del periodo 1926-1928.

sacerdote en una de las más tradicionales ceremonias populares en México: la bendición a cabras, gallos y amorosas palomas que se besuquean.

El fervor católico del fotógrafo tuvo una predilección especial por la Virgen de Guadalupe y se manifestó profesionalmente en una de sus facetas más célebres (véase la sección «Apariciones», en *Fervores y epifanías*). Así, la imaginación de Manuel Ramos y sus creencias se fundieron en una rica variedad de registros guadalupanos: tomas de procesiones del 12 de diciembre, danzantes frente al altar, amplias panorámicas del Tepeyac y caminatas de los romeros, la arquitectura de la Villa, etc. Y como si la realidad no fuera suficiente, fotografías coloreadas –seguramente vendidas a los peregrinos– y fotomontajes como el titulado «La Virgen de Guadalupe y el Calendario Azteca». Ramos, escribe Elizabeth Romero, «eleva a la Virgen a alturas no conocidas. La entroniza como soberana del Mundo [...]».²⁶ Justamente reconocido por la jerarquía eclesiástica como fervoroso creyente, hacia 1923 alcanzó una recompensa que quizá fue la mayor de su vida profesional: «retratar, directamente del ayate, sin vidrio protector, la imagen de la Virgen de Guadalupe. La oportunidad se dio el 18 de mayo de 1923 con motivo de un cambio de marco y otros arreglos para mejor resguardo y preservación del icono [...]»; en el origen de tales medidas protectoras, vale la pena recordarlo, estaba el atentado dinamitero contra la Guadalupana, en 1921, del que resultó intacta. Para tarea tan señalada, sólo unas pocas personas estuvieron presentes hacia la medianoche, nuestro fotógrafo entre ellas, colocando su cámara delante de la imagen para tomarle varios retratos tanto de busto como de cuerpo entero.²⁷

Dos clips traducen en cine esa adoración mariana. Los 38 segundos que dura el clip número 2 (peregrinos humildes con estan-

²⁶ E. ROMERO BETANCOURT, «Manuel Ramos, guadalupano», *Cuartoscuro* 69, (diciembre de 2004-enero de 2005) 7-19.

²⁷ Cf. A. MORALES CARRILLO, *Manuel Ramos. Fervores y epifanías...*, 30.

dartes guadalupanos que ingresan a la vieja Villa) y el número 6, cerca de cuatro minutos y medio. Comienza con tomas un tanto inconexas: entre una multitud humilde recibe el besamanos el obispo de Veracruz, Rafael Guízar y Valencia, mientras llegan algunos hombres mayores no identificados (quizá de nuevo militantes de la Liga) y muy fugazmente quienes parecen ser obispos, aunque sólo se alcance a identificar con certeza al de Tabasco, monseñor Pascual Díaz. A continuación, durante cerca de cuatro minutos y medio, varias procesiones o distintos momentos de una sola en lo que parecen ser las afueras de la capital, comenzando con la multitud de niños, niñas y adultos que agitan banderas guadalupanas. En una escala social más alta, otro grupo lleva ramilletes de flores y entran a una iglesia, de donde sale un sacerdote. Un grupo de mujeres finamente vestidas avanza por varias calles y luego por la que es probablemente la Calzada de los Misterios; ingresan a la misma iglesia. Varias "niñas bien" saludan al sacerdote vestido de civil en la puerta de la iglesia.

11. Escenas finales

Para terminar esta descripción y análisis de las 13 secuencias de que actualmente está compuesto este documental (cuyo título *provisional* se podría formar agregando al nombre original, *México y su gente 1926-1928*, el subtítulo *Conflicto religioso*), se describen las escenas finales de la secuencia número 13, tras la última de las misas contenidas en el film, oficiada –una vez más– por el obispo Guízar y Valencia. Al salir los fieles, mientras bajan por la escalera, un joven que aparece con notable frecuencia en muy distintas secuencias, siempre auxiliando a los sacerdotes, de grandes lentes e invariablemente trajeado con toda corrección (parece haber sido el padrino de primera comunión de los hijos de Manuel Ramos), obsequia a todos los asistentes un ramito; el cruzamiento de clases sociales es por demás evidente: señoras de rebozo y muchachas vestidas muy *chic*, hombres de traje o de overol. La toma final

cierra con pertinencia todo el documental, supongo que por obra de la casualidad, puesto que se desconoce –y quizá nunca se llegue a saber– cuál era el plan original de Manuel Ramos sobre sus trabajos filmográficos; se trata de una señora enrebozada, captada de frente y en plano americano, sonriente y con una gran planta entre las manos, quizá bendita. Algo en esta toma final parece dirigirse a los espectadores del futuro.

12. El otro documental

Historia de la persecución religiosa en México (1926). Sin director ni camarógrafo acreditado, fechada en 1926, la *Historia de la persecución religiosa en México* consta de ocho minutos filmados en 16 mm, quizá fragmentos de lo que fue un medio o largometraje. También de procedencia católica (su intencionalidad así lo delata), no obstante el trabajo de restauración llevado a cabo en la Filмотeca de la UNAM, se encuentra en condiciones poco visibles –a diferencia del notablemente bien conservado material filmado por Ramos– pero mantiene su *status* de documento de importancia clave.

Hasta el hallazgo de *México y su gente*, parecen haber sido «las únicas imágenes que se conservaron como testimonio de la vida de los católicos capitalinos, en los álgidos meses de julio a septiembre de 1926».²⁸ Se aprecia la suspensión de oficios religiosos, las multitudes en el atrio y el ingreso a la Catedral capitalina, las masivas peregrinaciones a la Villa de Guadalupe; ya suspendidos los cultos, cómo «el pueblo acude a orar en los templos sin sagrarios ni sacerdotes» –según reza el intertítulo–, los penitentes descalzos o con coronas de espinas y el mitin oficial de la CROM el 1° de agosto en apoyo a la política antirreligiosa del gobierno, obligatorio bajo pérdida del empleo. Los letreros resaltan la muy escasa presencia de transeúntes que no sean los manifestantes; presencian este acto

²⁸ J. MEYER – U. ÍÑIGUEZ MENDOZA, *La Cristiada en imágenes...*, 17.

de masas oficialista, desde el balcón central, el presidente Calles y el general Francisco Serrano.

Apunta Eduardo de la Vega que el film pudo haberse exhibido de forma anónima y clandestina; parece que «jamás se estrenó formalmente en México, pero de seguro sí fue visto por los católicos de la época. Acaso la película quería registrar el punto de vista de los perseguidos [...]».²⁹ Antonio Avitia resalta la importancia de estos fragmentos documentales «como el primer documento fílmico sobre el conflicto religioso, a favor de la posición del clero y sus aliados».³⁰

Sus intertítulos en español y en inglés van explicando más allá de lo necesario, de seguro para un público extranjero, los sucesos a partir de la promulgación de la Ley Calles; puede entonces conjeturarse «que cumplió una función de propaganda en favor de la Iglesia católica, no sólo en México, sino también en los Estados Unidos», lo que no resultaría extraño tomando en cuenta que la Liga, al iniciarse el conflicto armado, trató de obtener financiamiento en el país vecino. «No es difícil que el documental formara parte de ese esfuerzo, infructuoso finalmente». Según Aurelio de los Reyes, la cinta es de producción norteamericana, y habría sido filmada por camarógrafos enviados a México por la *International Newsreel*.³¹

CONCLUSIONES

La revisión completa y reiterada de los 45 minutos que componen el material filmado por Manuel Ramos me sugiere un término

²⁹ E. DE LA VEGA, «La cruz y la canana. (La rebelión cristera en el cine mexicano)», *Comunicación y Sociedad* 8 (enero-abril de 1990).

³⁰ A. AVITIA HERNÁNDEZ, *La narrativa de las Cristiadas. Novela, cuento, teatro, cine y corrido de las rebeliones cristeras*, tesis de doctorado en Humanidades, UAM, Unidad Iztapalapa, México 2006, 525.

³¹ Cf. A. DE LOS REYES GARCÍA-ROJAS, *Filmografía del cine mudo mexicano*, vol. III, 1924-1931, Filmoteca UNAM, México 2000, 89.

en el que me parece que se sintetizan el sentido general y la intención global de tan extraordinario documental: la resistencia.

Ya se trate de la celebración eucarística –la función religiosa más abundante y la que ocupa más tiempo en pantalla– o de la impartición de uno u otro de los sacramentos, bendiciones de imágenes o clases de doctrina a los infantes, o de la arriesgada planeación del recorrido que hace un párroco para celebrar en un espacio improvisado para el efecto; o en otro orden de cosas, la voluntad de testimoniar en imágenes la reunión episcopal, la recopilación de firmas para lo que debe haber sido el intento derogatorio de la Ley Calles, o el vigoroso activismo femenino en tan diversas encomiendas (no por frustradas menos meritorias); y en el ámbito doméstico la transformación de juegos infantiles en otra expresión más de fe, la más inocente entre todas: la bendición de los animales domésticos. Todas ellas pueden englobarse bajo el rubro de la resistencia católica en época tan aciaga.

Esta multiplicidad de expresiones de una religiosidad vivida en circunstancias límite representó otro frente de batalla contra la represión gubernamental, tanto o más efectivo que el ya admirable movimiento armado: incruento y a la vez poderosamente eficaz. Si para el gobierno resultaba invisible, para los creyentes retroalimentaba su capacidad de lucha y quizá la esperanza en un futuro menos funesto. Si en los campos de batalla la moneda estaba echada y el triunfo podía corresponder a los cristeros o a los soldados federales, en la práctica encubierta de estos valerosos católicos su conciencia quedaba invariablemente a resguardo, siempre victoriosa.

Vale la pena contrastar los dos documentales. Mientras que la *Historia de la persecución* sólo filma los sucesos ocurridos “en exteriores”: los últimos actos de culto a que tuvieron acceso los fieles, las masivas peregrinaciones en momentos que para muchos fieles eran el Apocalipsis, *México y su gente*, en cambio, no sólo participa de esas multitudinarias manifestaciones de un culto exterior que vivía sus horas finales, sino que se traslada *hacia el interior*, de las casas o de las conciencias de los fieles que fugazmente

quedaron registrados, para siempre, por la fervorosa cámara de Manuel Ramos. Al atreverse a convertir sus hogares –arrostrando todos los peligros latentes–, por algunos minutos o durante algunas horas en espacios de culto provisionales para que ellos y sus vecinos pudieran comulgar, bautizar, casarse, recuperaban durante ese tiempo breve y precioso una dimensión de sus vidas, la religiosa, que no estaban dispuestos a perder para siempre.

Mientras no se tenga un registro completo de lo que Manuel Ramos fotografió, incluso si los films se han perdido, sólo se pueden hacer algunas conjeturas y preguntas. No se sabe si la iniciativa de la filmación como testimonio de resistencia era estrictamente personal o si cumplía una encomienda de la Liga para la Defensa de la Libertad Religiosa; se ignora si los fragmentos que se conocen iban a editarse en un documental en toda forma, siguiendo un guión pre-establecido, con intertítulos explicativos o quizá en inglés y español para continuar la campaña de información en los Estados Unidos en torno a la "cuestión religiosa" en México (como seguramente se hizo con la *Historia de la persecución religiosa*); se desconoce finalmente si llegaron a proyectarse en forma privada, familiarmente o en círculos de militantes. Seguramente estaba destinado este material, filmado en forma secreta, a una exhibición igualmente clandestina.

En suma, una buena parte de esta historia está por conocerse y aguarda al investigador, quizá en los propios documentos del Archivo Fotográfico Manuel Ramos o en otros acervos. No es difícil que el futuro nos depare más fragmentos documentales de este fotógrafo y camarógrafo, católico militante en horas tan oscuras.

Sumario:

En este artículo se lleva a cabo una primera aproximación analítica a un conjunto de fragmentos documentales del fotógrafo Manuel Ramos, filmados mayoritariamente entre 1926 y 1928, durante la suspensión de oficios religiosos. Las secuencias muestran las diversas formas de resistencia empleadas por los católicos capitalinos a través de actos de culto y otras manifestaciones de religiosidad, realizados clandestinamente. Se pretende contribuir a la difusión y el análisis del legado cinematográfico, apenas conocido, de este fotógrafo potosino, y se le da a conocer en su faceta de cineasta y militante católico que utiliza la cámara de cine para dar testimonio de la persecución religiosa vivida en esos años.

Summary:

This article depicts a first analytical approach to a set of documentary fragments of the photographer Manuel Ramos, filmed mostly between 1926 and 1928, during the suspension of religious services. The sequences pictures different forms of resistance carried out by Catholics in Mexico City through acts of worship and other manifestations of religiousness, performed clandestinely. The aim is to contribute to the dissemination and analysis of the barely known cinematographic legacy of this photographer from San Luis Potosí, he is showed in his filmmaker facet and militant Catholic, as a man that uses his camera to testify the religious persecution lived in those years.

Palabras clave: cine mudo en México, cine documental mexicano, conflicto Iglesia-Estado, 1920-1930, Manuel Ramos.

Keywords: mexican silent films, mexican documentary movies, Church-State conflict, 1920-1930, Manuel Ramos.

Notas y Comentarios

Laudatio en la investidura Doctor Honoris Causa en Teología por la Universidad Pontificia de México de Jean Meyer Barth

JUAN CARLOS CASAS GARCÍA

Eminentísimo Sr. Cardenal Norberto Rivera Carrera, Gran Canciller de la Universidad Pontificia de México;
Excelentísimos Sres. Obispos, miembros de la Comisión episcopal para la UPM;
Dr. Mario Ángel Flores Ramos, Rector Magnífico;
Miembros del Claustro Universitario;
Honorable autoridades académicas;
Profesores e investigadores del Centro de Investigación y Docencia Económicas y de otras instituciones que nos acompañan;
Alumnos y colegas de nuestra Comunidad Universitaria;
Señoras y Señores:

Siendo ya una arraigada tradición universitaria la de conceder el Doctorado *Honoris Causa* a quienes han destacado por sus aportaciones a las Ciencias, a las Artes, las Letras o en cualquier ámbito de la vida social, económica o política, daremos hoy obligado cumplimiento al nombramiento que a propuesta de la Facultad de Teología concede la Universidad Pontificia de México a Don Jean Meyer Barth.

Como sabemos, el doctorado *Honoris Causa* constituye el reconocimiento más considerado que un centro universitario puede conceder; adicionalmente, la aceptación de pertenecer al claustro de doctores representa una causa de honor para nuestra institución, cuando el nuevo doctor es una persona de absoluta relevancia y prestigio académico.

Intentar desglosar toda una carrera académico-institucional como la de Jean Meyer es una tarea más que complicada. En consecuencia, acogiéndome al orden protocolario de presentar una breve descripción de méritos del doctorando detallaré algunos de los múltiples méritos que éste posee y que constituyen los más que suficientes y sobrados para la distinción que hoy celebramos, y por los que ya ha sido reconocido por otras instituciones que también le han nombrado doctor *honoris causa*, como son la Universidad Lasalle, Laguna (Gómez Palacio, Durango), la Universidad Autónoma de Nayarit (2006), la Universidad de Chicago (2012) y la Universidad de Guadalajara (2015).

Jean Meyer Barth nació en Niza, Francia, el 8 de febrero de 1942. Su padre, profesor de historia y geografía, como él mismo lo ha compartido, lo enseñó desde pequeño a amar la historia. Inició sus estudios en el Liceo Mignet en Aix-en-Provence y en la Escuela Nacional Superior en Saint-Cloud. Obtuvo la licenciatura en historia y geografía y el grado de Maestro en historia por la Universidad de la Sorbonne en 1962 y 1963, respectivamente; de doctor en Historia (con mención muy honorable) por la Universidad de París-Nanterre en 1971.

Desde 1993 se desempeña en el Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE), en donde fundó la División de Historia y la revista trimestral *ISTOR*. Ha ejercido la docencia en la Sorbonne, Perpignan, en la Universidad de París, El Colegio de México y El Colegio de Michoacán. Fue amigo y discípulo del también académico e historiador Luis González y González.

Fundó el Instituto de Estudios Mexicanos en la Universidad de Perpignan. Es miembro de varias Academias de prestigio: como la Academia Mexicana de la Historia, a partir del año 2000, ocupando el sillón 29. Es Miembro de la *Académie des Sciences, Arts et Lettres* de Aix-en-Provence (2004). Miembro corresponsal de la Real Academia de la Historia (2007). En agosto del 2015, ha sido incorporado también a la Academia Mexicana de la Lengua como miembro honorario.

Ha sido merecedor de varios premios y reconocimientos como el Premio Nacional de Ciencias y Artes en 2011 y el Galardón Carlos Terrés otorgado por la Universidad de Guadalajara al mérito en Humanidades y Ciencias Sociales (2015).

En el 2007 fue nombrado Investigador Emérito del Sistema Nacional de Investigadores.

Hasta 1987 publicaba exclusivamente sobre México y América Latina; desde 1988, empero, sin olvidar a sus primeros temas, ha abordado también la historia de Rusia y de la Unión Soviética.

Entre sus principales publicaciones, se encuentran: *La Cristiada*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, México Siglo XXI, 1973-1974 (t. I: La guerra de los cristeros; t. II: El conflicto entre la Iglesia y el Estado, 1926-1929; t. III: Los cristeros); *Historia de la Revolución mexicana 1924-1929* (tomos X y XI), 1978; *Esperando a Lozada*, 1984; *Historia de los Cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*, 1989; *El campesino en la historia rusa y soviética*, 1991; *La Perestroika*, 1991; *El catolicismo social en México hasta 1913*, 1992; *Breve Historia de Nayarit*, 1997; *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, 2000; *El coraje cristero; Ezequiel Mendoza Barragán. Confesiones de un cristero*, 2001; *Yo, el Francés. Biografía colectiva de los oficiales de la intervención francesa*, y *Tierra de Cristeros*, 2002; *El Sinarquismo, el Cardenismo y la Iglesia*, 2003; *Pro domo mea, La Cristiada a la distancia*, 2004; *La gran controversia entre las Iglesias católica y ortodoxa*, 2005; *La cruzada por México. Los católicos de Estados Unidos y la cuestión religiosa en México*, 2008; *El celibato sacerdotal. Su historia en la Iglesia católica*, 2009; *Camino a Baján*, 2010; *La fábula del crimen ritual. El antisemitismo europeo (1880-1914)*, 2012; por citar sólo algunas de sus obras, así como una larga lista colaboraciones en obras colectivas y artículos publicados en revistas científicas nacionales e internacionales.

Meyer ha sido definido como el historiador de la libertad religiosa.¹ Y es que ateniéndonos a aquello que Cervantes pone en labios de Don Quijote: «cada uno es hijo de sus obras», y a lo que el mismo historiador franco-mexicano reconoce, él «ha sido engendrado por la *Cristiada*, tan es así que vive en México y es mexicano». Lo afirma en la Advertencia a la décimo-cuarta edición de su libro (1994), que según opinión de varios estudiosos, es una obra maestra de la historiografía del siglo XX mexicano, uno de aquellos textos que aparecen muy ocasionalmente en la historia y se convierten en episodios, casi milagrosos, de restitución de quienes han encontrado en él no sólo una voz, sino una fuente de reconocimiento capaz de otorgarle sentido a su historia. La historia de Aurelio Acevedo y «los compañeros de la imposible lealtad», como reza la dedicatoria que Meyer ha puesto a su obra. Historia, que con la *quasi* milagrosa potestad del historiador, que revive todo lo que toca, venciendo así a la muerte, Meyer ha logrado inmortalizar.

¿Su origen? El mismo Meyer lo ha referido. Al preparar su doctorado en Historia en La Sorbona de París, que había pensado realizar sobre la historia de los Estados Unidos, hizo un viaje a dicho país. Sin embargo, su exploración lo condujo más allá de las fronteras estadounidenses, llegando hasta México, donde quedó fascinado por nuestra tierra, sus habitantes, su cultura y su historia, lo cual lo hizo mudar el tema de su tesis e inclinarse por estudiar la Revolución Mexicana. No obstante, por consejo del jesuita Jorge López Moctezuma, Meyer, a sus apenas veintidós años se internó en un capítulo entonces inédito de la historia mexicana, como lo era la llamada Guerra Cristera, herida dolorosa, incomprendida en muchos aspectos, y soslayada deliberadamente por la historiografía oficial.

¹ Cf. CH. DOMÍNGUEZ MICHEL, «Jean Meyer: el historiador de la libertad religiosa», *Letras Libres* 135 (2010), en <http://www.letraslibres.com/mexico/iii-jean-meyer-el-historiador-la-libertad-religiosa>, 04.02.2017.

Venciendo muchos obstáculos, como fue en primer lugar no poder acceder a los archivos civiles y eclesiásticos, y teniendo que recurrir en mucho a la investigación de campo y de tipo periodístico, compuso un manuscrito de más de 2.000 cuartillas; convertido luego en un libro de más de 1.100 páginas (en 3 volúmenes). Al publicarlo, entre 1973 y 1974, Meyer tenía 31 años: era un joven francés, desconocido, tanto en México como en Francia. El tema que abordaba, como lo dice él mismo, era *tabú* y fue publicado, por cierto, por Siglo XXI, casa editorial con fama de publicar obras de orientación contraria a la que Meyer le dio a su texto. Sin embargo, el libro, que recibió un nombre de resonancia épica (alude a la *Iliada*, ¡quién podría negarlo!), fue recibido con gran respeto por los historiadores mexicanos, ya que mostraba una investigación audaz, prolija, y en muchos aspectos reveladora. Esta obra, afirma Meyer, lo transformó.

La Cristiada de Jean Meyer rompió, sin duda, un paradigma y nos obligó a considerar los aspectos ocultos, casi indecibles, de la Revolución mexicana, presentada tantas veces como un monolito de mármol, o una masa sólida de bronce.

Meyer recuperó el origen, el fragor y las consecuencias de una guerra civil que entre 1926 y 1938, con una tregua de tres años que sólo sirvió para desarmar a quienes, obedeciendo la voz de sus pastores, por los que muchos luego se sintieron traicionados, depusieron las armas, costó la vida de alrededor 250 mil seres humanos, de los cuales unos noventa mil eran soldados de ambos bandos.

No contento con esto, en el 2004, escribió un nuevo texto, que tituló *Pro domo mea: La Cristiada a la distancia*, ya citado antes, en el que reconoce con humildad y honestidad académica los yerros e inexactitudes de su obra juvenil, y lo mucho que ha cambiado la perspectiva histórica sobre el acontecimiento cristero que, de haber sido estigmatizado, ha pasado a convertirse en una especie de paradigma de toda lucha popular contra los abusos del poder.

Por otro lado, muchas son las virtudes literarias que encontramos en las obras de Meyer: bastaría subrayar que se distancia de la arenga romántica, que es ajeno al panfleto político, que se

ampara únicamente en el rigor de la evidencia, dando al traste con varios mitos. Leer a Meyer nos lleva convencernos que la historia forma parte de la imaginación vívida, escuchada y escrita, de una nación, de una sociedad, y de cada persona, como cuando nos adentramos en esa interesante autobiografía, desplazada en el tiempo, que es *Yo, el francés. La intervención en primera persona* (2002), obra que recoge y recrea los testimonios de los oficiales franceses que en el siglo XIX formaron el cuerpo expedicionario francés, que invadió y ocupó nuestro país. Los textos son, no cabe duda, fascinantes: muestran facetas de carácter íntimo en el curso de esa guerra: desmitifican el supuesto heroísmo de los combatientes y exhiben, en no pocos casos, las crueldades que realizaron, constituyendo además un atisbo tangible de la vida en México a mediados del siglo XIX.

Más todavía, Meyer es también un historiador cualificado de la época contemporánea, así lo ha demostrado, por ejemplo, en *Samuel Ruiz en San Cristóbal* (2000), obra en la que testifica la conflictiva actuación, en Chiapas, de los indígenas y de su obispo, antes, durante y después del levantamiento neozapatista de 1994.

Sin embargo, nuestro autor no se ha contentado con ser mexicano: la historia nacional es insuficiente para un espíritu universal. No sólo le interesó, con rigor de historiador, conocer la lengua de quienes estudia, aprendiendo ruso, y la desintegración de la Unión Soviética, y hacer un parangón entre el caso cristero y la destrucción comunista del campesinado ruso, sino completar el conocimiento espiritual del catolicismo mexicano con la historia de la Iglesia ortodoxa.

Jean Meyer, en sus propias palabras, ha querido ser un historiador que intenta «crear puentes entre la tierra y el cielo» a través de la historia agraria y de los movimientos sociales en México y Rusia.

Evidencia en lo que ha investigado y escrito las dos dimensiones presentes en su formación histórica: la de la Escuela de los Anales francesa, concentrada en la economía y la sociedad, y la historia de las mentalidades, de la religión.

Meyer ha sido y es también un lúcido analista y comentarista de la escena internacional. Cosmopolita en sentido propio. Basta citar algunos de los títulos de sus artículos publicados semanalmente en *El Universal*, que quizá varios de nosotros hemos leído: «¿Transición cubana?», «¿A dónde va Rusia?», «¿Puede convertirse en una amenaza el Islam?», «¿Qué nos pasa en Latinoamérica?», «La vieja Europa, cada vez más vieja», «¿Peligroso el Papa?», «Los demonios del antisemitismo», «¿Quién le teme al Jesús chino?», «Mireles, preso político», «Un hombre bueno, Monseñor Romero», «Música sacra», «La calidad del aire», y un largo etcétera. Títulos que como bien ha dicho Adolfo Castañón, académico de la lengua,² asemejan boyas flotantes en la mar de la historia: delimitan campos, zonas, ciclos, tomándole el pulso a la realidad, palpando los nudos gordianos, y detectado los males, pero también los signos de esperanza en nuestro país y en el mundo.

Meyer se revela en lo que escribe poseedor de una poderosa vena poética, una urdimbre no sólo hecha de historias, sino de reflexión y contemplación. Su ubicuidad –probada por la diversidad de los temas sobre los que ha escrito– tiene su origen, sin duda, en su raigambre religiosa, filosófica, y estética.

Sobre la primera, deseo señalar, finalmente, no sólo por la naturaleza misma de la institución que esta vez lo integra a su claustro académico, sino por la importancia y necesidad que existe hoy de superar viejos atavismos presentes todavía en el ámbito de la Academia, que Jean Meyer es un intelectual creyente. Nunca ha dudado de confesarlo públicamente. Católico, de familia católica de muchas generaciones, lo cual no es para él motivo de vergüenza (cf. «Ser cristiano, ¿una vergüenza?», *El Universal*, 12.II.2017) ni una paradoja, como lo consideran quienes sostienen que la fe y la razón son incompatibles, o que creer conduce necesariamente al suicidio de la inteligencia.

² Cf. A. CASTAÑÓN, «Jean Meyer: “*l’esprit de l’escalier*”», *Literal. Voces latinoamericanas*, en <http://literalmagazine.com/jean-meyer-lesprit-de-lescalier/>, 04.02.2017.

Por lo demás, cuando leemos algunas de sus obras con temática religiosa, es imposible negar otro de sus méritos: Jean Meyer ha sido capaz de hermanar a través de la reflexión la teología y el hecho histórico.

Así pues, considerados y expuestos todos estos hechos, respetables autoridades y miembros del claustro universitario, solicito con toda consideración se otorgue y confiera, a Don Jean Meyer el supremo grado de *Doctor Honoris Causa* por la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de México.

Muchas gracias.

Universidad Pontificia de México
23 de febrero de 2017

Notas y Comentarios

Discurso del nuevo *Doctor Honoris Causa* D. Jean Meyer Barth

Agradecer es más que una mera cortesía. Además en griego se dice *eujaristo*, verbo que ha dado nuestra palabra "eucaristía". Agradezco sinceramente la generosidad de la Universidad Pontificia y de las autoridades que tomaron la responsabilidad de conferirme el doctorado *Honoris Causa*. Gran honor, ciertamente para el criollo nuevo que ha pasado en tierra mexicana 50 de sus 75 años de vida.

Puedo imaginar que eso tiene que ver con mis investigaciones sobre la Cristiada, las que hicieron de mí, primero un mexicano de honor (así lo expresaron los veteranos cristeros, en el Cubilete en 1973), luego un mexicano legal. No quiero aburrir al público cautivo con la repetición de lo que he escrito y dicho sobre la epopeya cristera, así que empezaré con algunas reflexiones sobre el oficio de historiador e intentaré buscar un hilo conductor en mi vida profesional.

En la academia, más de una vez, mis colegas no dejan de asombrarse: ¿cómo un intelectual, catedrático, profesor emérito, confiesa su fe cristiana, cuando se podría pensar que fe y razón no se llevan espontáneamente bien? Les podría remitir a los hermosos textos de Juan Pablo II y Benedicto XVI sobre un tema que ha sido muy bien tratado a lo largo de los siglos por los doctores de la Iglesia. Pero los que manifiestan tal asombro no leen esos autores. Ni modo.

No puedo considerarme como un historiador de la religión y he tocado temas muy diversos, tanto de nuestra historia nacional (historia agraria, regional, biografías de Hidalgo, de Manuel Lozada, luchador agrario y fundador del Estado de Nayarit) como de la historia internacional (Rusia y sus imperios, la Perestroika, el campesino en la historia rusa y soviética). La historia

abrazo todos los aspectos de la vida humana, desde sus bases materiales hasta sus creaciones artísticas y vivencias religiosas. Como cristiano, siento que es una forma de encarnación y cuando, en mis libros, doy a conocer los resultados de mis investigaciones personales, tomo posición frente al público, para decir cómo y por qué, como historiador y como cristiano, sigo fiel a la fe de mi infancia, la que me enseñaron mis padres, la que confirmaron los cristeros.

En obras como *La Gran controversia entre las Iglesias católicas y ortodoxas*; *El celibato sacerdotal*; *La fábula del crimen ritual. El antisemitismo en Europa 1880-1914*; *El libro de mi Padre*; *Estrella y Cruz: La conciliación cristiana*, el lector está inmediatamente informado que el autor es cristiano y que si ha tratado de esos grandes problemas es que, como cristiano, no podía quedarse indiferente.

El historiador, observador apasionado, comprometido de la realidad contemporánea, constata que Dios no ha muerto y que el 80% de los habitantes de la Nave Tierra practican una religión; que si el cristianismo parece reducirse a una pequeña grey en Europa, se mantiene en nuestra América y crece en África y Asia: en China, supuestamente impermeable a la voz de Cristo, hay 100 millones de cristianos, algo que preocupa seriamente al Gran Poder. Citaré a un gran historiador francés, el católico Jean Delumeau, conocido y apreciado en México:

Convencido de la belleza y de la verdad del mensaje cristiano, creo que es necesario volverlo actual en el mundo contemporáneo, presentar argumentos adaptados a nuestro tiempo, capaces de convencer a los cristianos y a los que no lo son, o han dejado de serlo. Para mí, el Xmo es una religión para todos y, por consiguiente, hay que poder

presentar una apología y una defensa con las palabras de todos los días y en la lengua de hoy.¹

Que me sea permitido hablar del oficio de historiar y del placer que no ha dejado de darme nunca. Arlette Farge, en un librito delicioso intitulado *El Gusto por el archivo* (1989), expresa que no es el gusto por un pasado desaparecido, muerto. Claro, implica cierto fervor, amor a los papeles viejos, documentos encontrados, palabras salvadas, vidas restituidas. Claro, necesita una complicitad viva con los que han dejado las palabras y las huellas, famosos personajes y humildes desconocidos. Es una forma de, un anticipo de la resurrección de los muertos, de modo que el gusto por el archivo es también gusto por el porvenir.

Ahora bien, a lo largo de mi vida profesional que empezó hace muchos años, no he dejado de aprender y de evolucionar. Hoy en día creo en una historia mucho menos segura de sí mismo, menos arrogante, menos dogmática. Practico una historia que no pretende ser la verdad, tener toda la verdad; no renuncio a la verdad, intento ser lo más honesto posible, revisando sin tregua lo que escribí anteriormente. (Por eso no dejé nunca el tema del conflicto religioso mexicano en el siglo XX. Acabo de publicar «¿Cómo se tomó la decisión de suspender el culto público en el verano de 1926?»).

Comparto mis dudas como mis descubrimientos con el lector, no dudo en hablar en primera persona (algo totalmente prohibido hace 50 años), sé que los sentimientos son la tercera dimensión de la historia y prefiero enseñar al lector las operaciones de mis búsquedas y los andamios de la redacción. Llego así a verdades más modestas, pero más robustas. La cuestión de la escritura es fundamental, no en el sentido del estilo, sino en términos de construcción. Como el director de cine, Marías Meyer, nuestro hijo, autor de *Los últimos cristeros*. Armar el guión, enfocar,

¹ J. DELUMEAU, *L'avenir de Dieu*, CNRS, París 2015, 277.

escoger la escenografía. Así lo hice en *Manuel Lozada*, libro en forma de proceso con el acusador público y el abogado defensor, en forma narrativa de veladas, con el historiador en el papel de cuentero de pueblo. Por cierto, dedico todo un capítulo a Lozada y la Iglesia, los franciscanos, las misiones entre los coras.

He dejado de escribir como en los años 50's para llegar al lector, para que no abandone, aburrido, al libro después de 30 páginas. La relación con el lector es esencial y no dudo en hablarle directamente, en interpellarlo. Eso nos lleva a la relación entre la literatura y la historia. La literatura es la frontera que me fascina desde que hice la experiencia de mi propia insuficiencia. La literatura y el cine, sea cine documental o cine de ficción. Por eso he aceptado invitaciones como consejero, asesor histórico de series televisivas como la *Antorcha encendida*, he trabajado en la serie doc. Clio/Televisa *La Cristiada* con el director Nicolás Echevarría.

Por eso escribí dos novelas históricas *A la Voz del Rey* (1800), *Camino de Baján* (1810-1811) (*Los tambores de Calderón* en su primera edición).

Hay fronteras que no son formales, sino temáticas, cuando el historiador siente la necesidad de brincarse la barda para tomar el toro por los cuernos. Sentí esa necesidad cuando escribí *La Gran controversia*, por un contacto personal con los cristianos ortodoxos y para entender por qué Juan Pablo II murió sin ver realizado su sueño de ir a Moscú a abrazar al Patriarca de todas las Rusias. Idem cuando la conferencia episcopal mexicana me encargó la tarea de analizar de la manera más objetiva posible, la obra del arzobispo Samuel Ruiz en Chiapas, trabajo que me llevó a enfrentar el tema de la historia del celibato sacerdotal en la Iglesia latina. Porque Don Samuel había tratado con Juan Pablo II de la posibilidad de ordenar hombres casados en Chiapas.

Y finalmente, el tema mucho más delicado, por trágico, del anti-judaísmo, antisemitismo cristiano. El muro visible e invisible de hostilidad recíproca que ha separado durante siglos las comunidades judías y cristianas. El eminente y generoso historiador

israelí Jacob Yuval escribió un hermoso libro intitulado *Dos pueblos en tu seno*, titulado inspirado por la historia de Esaú y Jacobo que se peleaban en el vientre de su madre. Incomprensión, sospecha, animosidad recíprocas marcaron las relaciones entre judíos y cristianos hasta hace poco. En *Estrella y Cruz*, cuento cómo se llegó, al final del Concilio VII, a la declaración sobre las relaciones entre la Iglesia y el judaísmo. Por esa brecha pasaron muchos hombres de buena voluntad y, símbolo mayor, Juan Pablo II rezó en el Muro de las Lamentaciones en Jerusalén. Antes de escribir *Estrella y Cruz* intenté tratar racionalmente la historia de la sinrazón, del delirio del antisemitismo católico en la revista *Civiltà Cattolica* entre 1880 y 1938.

El tiempo presente, la actualidad es también asunto del historiador que puede y debe ayudar a entender la sorpresa, la llegada de lo inesperado en forma de 11 de septiembre de 2001, primaveras árabes, catástrofe de la central nuclear de Fukushima, fenómeno Donald Trump. El historiador puede situar esas sorpresas en continuidades más lentas y acontecimientos olvidados: a la hora del 11 de septiembre dí a mis estudiantes una conferencia improvisada sobre el terrorismo a través de los siglos; a la hora de Donald Trump, puedo contar cómo desde que nacieron los Estados Unidos han alternado momentos de «Somos una nación de inmigrantes» y secuencias de puerta cerrada, linchamientos y Ku Klux Klan.

Por eso escribí para un congreso en Roma, en enero de 2017, «El camino de la Iglesia en América Latina de Juan Pablo II a Francisco».

LAUS DEO

Notas y Comentarios

Consideraciones sobre la obra *Extrañamiento, extinción y restauración de la Compañía de Jesús. La Provincia Mexicana*

OSCAR H. FLORES FLORES

La publicación de un libro siempre es un acto celebratorio, pues es el resultado de un gran esfuerzo intelectual y el final de un camino lleno de dificultades y satisfacciones, pero es también la conclusión de una empresa en donde se conjunta el trabajo y el conocimiento, el deber con el saber y la vida con la academia.

La presentación de una obra es un honor para el presentador, pero también una responsabilidad, pues el placer de la lectura trae consigo el análisis del texto y el compromiso de justipreciar el trabajo de los colegas; tarea nada sencilla, pues en este caso se trata de dar a conocer un libro escrito por un selecto grupo de historiadores mexicanos y extranjeros especialistas en la historia y la cultura jesuitas, cuya erudición es tan grande, como interesantes son sus artículos.

En este sentido, es para mi un verdadero honor poner a consideración de todos ustedes, una obra espléndida que ha sido coordinada y editada por los doctores María Cristina Torales Pacheco y Juan Carlos Casas García, coordinadores también del coloquio celebrado en la Ciudad de México en 2013 cuyo título corresponde con el del volumen que nos ha permitido congregarnos: *Extrañamiento, extinción y restauración de la Compañía de Jesús. La Provincia Mexicana*.

Publicado bajo el sello editorial de la Universidad Iberoamericana, la Universidad Pontificia de México y la Sociedad Mexicana de Historia Eclesiástica, es un libro que conmemora el Bicentenario del Restablecimiento de la Compañía de Jesús en México. Está dividido en cinco apartados e incluye dieciocho capítulos escritos

por reconocidos especialistas. Debe resaltarse la impecable labor editorial de los coordinadores y el diseño pulcro y sencillo que permite una lectura fluida del contenido.

Cuando recibí la invitación a participar en el coloquio ya mencionado, expresé mi beneplácito y felicité a los coordinadores por haber concebido un evento académico que por su temática sería un espacio de discusión e intercambio de ideas que enriquecería nuestra visión sobre un capítulo poco estudiado de nuestra historia. Debo decir que los resultados superaron las expectativas y un claro ejemplo de ello es la obra que hoy presentamos y que desde mi punto de vista viene a llenar un vacío en la bibliografía especializada.

En efecto, aun cuando contamos con un amplio *corpus* de estudios jesuíticos, la mayoría de los libros que se han publicado en los últimos 30 años abordan temas concretos, que vienen a ser pequeñas parcelas en un vasto campo de conocimiento en donde los estudios de caso, sin duda necesarios y, por ende, imprescindibles, han sido la constante. En contraposición, este libro forma parte de un selecto grupo de memorias de congresos internacionales de largo aliento que aun cuando se han abocado a un aspecto específico de la historia de la Compañía de Jesús, están lejos de tener un carácter monográfico. Todo lo contrario, son visiones de conjunto que gracias a su carácter transversal y multidisciplinario se han convertido en referencias obligadas para todos los especialistas.

Dentro de este contexto, *Extrañamiento, extinción y restauración de la Compañía de Jesús. La Provincia Mexicana*, es una obra que viene a ser un nuevo eslabón en esa cadena viva en donde cada generación contribuye a enriquecer el conocimiento, con nuevos enfoques y líneas de investigación novedosas en donde, los hechos y acontecimientos no son lo más importante, sino los procesos que los originaron. Este es sin duda el principal acierto del libro, pues está concebido como una obra de historiografía clásica en donde se perciben la influencia de la Escuela de los Anales y la Historia cultural, al lado de la prosopografía, la microhistoria y la "Historia del Tiempo Presente", por citar tan sólo algunos de los enfoques

con los que se han escrito los artículos que la integran y que están agrupados en los siguientes apartados:

- I. La expulsión y extinción de los jesuitas
- II. Las dolorosas partidas y el arribo a El Puerto
- III. Expresiones culturales de los expulsos antes y después de 1767
- IV. En ausencia de los soldados de Cristo
- V. La efímera restauración

Quiero terminar esta presentación con una felicitación a los coordinadores de esta obra, quienes han llevado a buen término una tarea por la que todos los estudiosos de la historia y la cultura de la Compañía de Jesús les estaremos agradecidos, y cómo no estarlo, si ahora contamos con un libro de consulta obligada, por la diversidad temática y la calidad de los textos, pero sobre todo por tener una excelente visión de conjunto que estoy seguro se convertirá en un referente obligado en la bibliografía especializada.

Instituto de Investigaciones
Estéticas-UNAM

RECENSIONES

R. CHEAIB, *Oltre la morte di Dio. La fede alla prova del dubbio*, Cinisello Balsamo, Milano 2017, 191 pp.

La llamada teología fundamental mantiene hoy viva la invitación del apóstol Pedro a la comunidad cristiana para «estar siempre dispuestos a dar razón de vuestra esperanza» (1Pe 3, 15). La fe, en su peculiar identidad de don-respuesta, jamás se ha revelado (*revelatio*) ni entregado (*traditio*) al margen de su íntimo carácter razonable. La obra que nos ocupa, *Más allá de la muerte de Dios. La fe ante la prueba de la duda*, se inscribe en el interés de la teología fundamental contemporánea por entender y presentar la relación entre Dios y el hombre, no tanto como un “intercambio de razones” (perspectiva de la *credibilidad*), cuanto como un “cruce de miradas” (perspectiva de la *confiabilidad*). En efecto, la obra apuesta por la lectura de la Revelación cristiana a la luz de una suerte de teodicea bíblica que se construye como fenomenología de un deseo mutuo entre Dios y el hombre. Esta es una aproximación que favorece una mistagogía de la fe más antropológica (en el sentido de más atenta a la caracterización humana de la Palabra divina). Tiene razón el autor cuando parte

de la premisa de la simultaneidad existencial entre creyente y no creyente («*simul fidelis et infidelis*», p. 21). Al tomar como guía principal de su exposición las historias bíblicas de Abrahán y Moisés, la obra permite elaborar una meditación teológica más asequible al hombre *posmoderno*, que padece una fuerte *anemia de sentido* y tiende a escuchar la Palabra sin atender a la capacidad de la misma para iluminar sus afectos encontrados valiéndose de una luz diversa, expansiva, inimitable, anhelada... La demora en algunos episodios clave de la historia bíblica de Moisés permite intentar una fenomenología bíblica de la vida creyente que, a día de hoy, parece el mejor “argumento” (el propiamente “inspirado”) para hacer frente a esa neblina persistente de la *muerte de Dios* anunciada por Nietzsche (p. 7-30), cuya elocuencia se pretende a-temporal. La Palabra está traspasada por esa (necesaria, según Benedicto XVI) *lógica del don* que es, en realidad, *dia-lógica*, es decir, una lógica “manchada” de deseo, miedo, esperanza, sorpresa, silencio y amor. Todos estos términos dan estructura al libro de Cheaib y se presentan como fronteras afectivas que delimitan –sin separar– la relación entre el Dios

judeo-cristiano y el hombre que entra en diálogo con Él. Ciertamente, se puede concluir que este Dios que se revela como amante y soñador, compasivo y compañero, silencioso y doliente, eterno e inmanente... no es en absoluto el Dios "muerto" de Nietzsche (p. 177-187).

Aunque valiosa por su creatividad expresiva, esta obra no se interesa tanto por presentar una tesis cuanto, fundamentalmente, por ofrecer al lector un método de lectura de la Palabra —atento a la experiencia humana como divina o en camino de divinización—, capaz de mostrar y alentar el rostro de un Dios cercano, es decir, curtido por el *deseo de ser* junto a su criatura (pp. 135-156). Por otro lado, desde el punto de vista formal, creo que el autor recurre en demasía a textos de otros autores (todos hemos de hacerlo de alguna manera), de modo que la reflexión parece progresar a menudo a manera de *mosaico* de referencias, citas e ilustraciones.

Puede ser éste un buen libro para acompañar la meditación personal o el tiempo de retiro espiritual a partir de esa premisa fundamental y primera que el creyente cristiano no se formula, pero habita: la pasión de su Dios por el hombre y la posibilidad de "escucharla" desde dentro latiendo en el ritmo de su vida y la cultura contemporánea; y todo esto, sin desprestigiar el signifi-

cado o no de la institución eclesial y sus propuestas de inculturación afectiva (subjetiva) y efectiva (socio-cultural) de la experiencia de fe que ella misma acoge y custodia.

Juan Manuel Cabiedas Tejero

A. DEL CASTILLO DEL VALLE, *Ley de Amparo Comentada*, Ediciones Jurídicas Alma, México 2016, 1397 pp.

La presente obra trata sobre una de las figuras jurídicas más emblemáticas creadas en nuestra nación y que en su momento nos catapultó para ser vanguardia y punta de lanza de los medios y garantías de protección de derechos de los gobernados frente al poder público.

El juicio de Amparo o de Garantías fue esbozado por primera vez en el proyecto de Constitución de 1840 del recién constituido país de Yucatán. Creación del reconocido jurista Manuel Crescencio Rejón y Alcalá, quien pensó en un juicio que protegiera a los ciudadanos frente a las violaciones y abuso del ejercicio formal del poder público.

El autor hace referencia a aspectos sustentados en la teoría del Juicio de Amparo, antecedentes históricos y las principales reformas que al cabo del tiempo desde las constituciones de 1857 y la vigente de 1917, hasta la fecha, ha

sufrido este medio de defensa de la constitucionalidad.

Hasta antes de la reforma constitucional de diciembre de 1994, que reconfiguró al poder judicial y los medios de control de la constitucionalidad, como garantía constitucional el juicio de Amparo había permanecido como medio único en el sistema jurídico mexicano; lo mismo para salvaguardar la restitución de los derechos por violación de las garantías individuales que para determinar la inconstitucionalidad de una norma.

Reforma donde se crean nuevos medios de defensa de la constitucionalidad: la Controversia Constitucional y la Acción Abstracta de Inconstitucionalidad. A partir de ahí el Amparo es un medio más de control constitucional, en la actualidad se integran el Juicio de Protección de los derechos político electorales del ciudadano y el Juicio de Revisión Constitucional, ambos medios de impugnación en materia electoral y, por supuesto, la facultad de investigación de los organismos protectores de Derechos Humanos, el Juicio Político y el Amparo Transnacional.

Es importante subrayar que la conceptualización y aplicación del Juicio de Amparo ha tenido importantes adecuaciones a partir de la reforma constitucional de Derechos Humanos del año 2011, pues antes de ésta, el artículo primero

de la Constitución establecía que ella era la otorgante de las garantías individuales, lo que quedó en el pasado con la integración en el texto constitucional del reconocimiento de los derechos humanos y los principios de interpretación conforme y pro-persona.

En un recorrido histórico-jurídico desde la primera sentencia de Amparo de 1849 y el análisis de las tres Leyes de Amparo surgidas bajo la Constitución de 1917, la del 18 de octubre 1919; la del 10 de enero de 1936, y la actual, del 2 de abril de 2013, ésta última es el eje central de toda la obra, ya que se analiza con detalle y profundidad sus títulos, capítulos y artículos, además de un estudio relacional de la integración del Poder Judicial Federal, la Ley Orgánica del Poder Judicial de la Federación, diversos acuerdos de la Suprema Corte de Justicia de la Nación y el Código Federal de Procedimientos Civiles.

Se trata de una obra indispensable y muy completa, que permite comprender de manera integral todos los aspectos referentes al Juicio de Amparo como medio de defensa de la constitucionalidad.

Carlos Alberto Pérez Cuevas

R. SÁNCHEZ MUÑOZ – S. GARCÍA PÉREZ (eds.), *Meditaciones sobre la filosofía de Ortega*, Torres Asociados, México 2016, 153 pp.

El presente libro tiene como propósito reflexionar, a través del aporte de diversos especialistas, la actualidad del pensamiento del filósofo y ensayista español José Ortega y Gasset a partir de su primera obra fundamental, *Meditaciones del Quijote*, publicada en 1914.

Seis meditaciones y aproximaciones a la filosofía de Ortega son las que este escrito nos presenta. Cada una de ellas con el esfuerzo de hacer comprender el desarrollo evolutivo de las ideas germinales que ese texto fundacional del pensamiento del filósofo madrileño nos ofrece, y con la clara convicción de ser deudor y afín a la fenomenología de Edmund Husserl. Convicción que da unidad al desarrollo de ideas a lo largo de todo el texto.

La primera meditación presenta el papel ejercido por la fenomenología en la renovación filosófica de inicios del siglo XX. Ésta es presentada como superación del positivismo al redescubrir el sentido en el que se nos dan las cosas y mostrar al mundo que las acoge como algo que tiene ser.

La segunda meditación deja en claro los aspectos fenomenológicos contenidos en el pensamiento de

Ortega, a saber, los conceptos de fenómeno, conciencia y vivencia. Dos puntos se destacan en esta reflexión: primero, los antecedentes de esa absorción husserliana en el escrito primerizo de 1913, *Sobre el concepto de Sensación*; y, segundo, el desenvolvimiento de buena parte de su filosofía siguiendo el ideal iniciado por la fenomenología: «vuelta a las cosas mismas».

La tercera meditación recupera el tema de la realidad virtual de la filosofía de Ortega. El intento es mostrar el sentido fenomenológico de ese virtual y cómo la fenomenología está operando en *Meditaciones del Quijote*.

La cuarta meditación analiza el lugar que la obra ya mencionada ocupa en el conjunto de la filosofía de Ortega, poniendo especial cuidado en la génesis y despliegue de la razón vital, en sustitución de la razón pura cartesiana de la tradición filosófica. Esta razón integra todas las exigencias de la vida sin dañarla. Es una razón que no prescinde de las peculiaridades de cada cultura o sujeto, sino que la hace compatible con la vida. En esta reflexión se indica también que todos los temas de la filosofía de Ortega se encuentran contenidos de manera sumaria en *Meditaciones del Quijote*.

La quinta meditación estudia, con nuevos enfoques históricos, la interpretación que Ortega hace de

la fenomenología, especialmente en lo referente al sentido de la intencionalidad y su relación con una filosofía racional de la vida. Se destaca que para Ortega la finalidad de su filosofía no es otra que la comprensión de la vida como realidad radical con carácter ejecutivo, el cual se deja sentir en la medida en la que algo se manifiesta.

Y, finalmente, la sexta meditación presenta el tema del conocimiento y cómo a partir de la fenomenología Ortega buscó superar la concepción antigua y moderna. Para lograr este cometido propuso la teoría del punto de vista, contenida no sólo en *Meditaciones del Quijote*, sino también en *Verdad y perspectiva* (1916), y en *El tema de nuestro tiempo* (1923), como modelo de integración de la verdad contenida en las diversas posturas filosóficas.

Con esta obra, los autores no sólo cumplen con el objetivo propuesto, sino, además, brindan —al hacer mención a otros escritos de Ortega— una visión general de su pensamiento que va desde la etapa objetivista en la que se afirma la primacía de las cosas, pasando por la etapa perspectivista, describiendo a la *España invertebrada* de los años veinte, hasta llegar a la etapa raciovitalista de madurez.

Said Martínez Alcántara

A. E. PALAFOX CRUZ, *Elementos histórico-epistemológicos para una teología pastoral desde América Latina* (Bibliotheca Mexicana), Universidad Pontificia de México, México 2017, 717 pp.

Esta obra tiene como propósito abonar la reflexión sobre el estatuto epistemológico de la Teología Pastoral, es decir, delinear el perfil de la teología pastoral como verdadera ciencia en el concierto de las ciencias teológicas y posibilitar el diálogo creativo con otras ciencias.

A la metodología utilizada, el autor la llama dinámica de contextualización, que comprende tres etapas íntimamente vinculadas, a saber, la contextualización, la descontextualización y la recontextualización, apoyado en Fred Poché. Obedeciendo a ello, la obra consta de tres grandes partes, antecedidas por una presentación muy positiva que Francisco Merlos hace al conjunto, una introducción del mismo autor del libro y seguidas de unas consideraciones finales y la bibliografía. La primera parte se titula: «Estatuto histórico-hermenéutico de la teología pastoral», en la que el autor presenta en dos capítulos la interesante y minuciosa evolución histórica que ha conocido la teología pastoral siguiendo un modelo de proceso biológico en sus etapas de gestación, nacimiento, desarrollo y consolidación.

El segundo capítulo de esta parte se centra en la noción de "práctica" que le permitirá sentar las bases para su propuesta al hacer de aquella el objeto específico, principal de su razonamiento y el punto de partida de construcción y proyección de la teología pastoral analizando lo propio que de cristiano y eclesial comportan estas prácticas humanas.

La segunda parte es rigurosa conceptualmente, bien cuidada redaccionalmente, suficientemente documentada y claramente presentada que titula sin titubeos: «Estatuto epistemológico de la teología pastoral». Este es corazón de la obra y lo desarrolla en dos capítulos. Ofrece en el primer apartado lo que considera los principios epistemológicos para una teología pastoral agrupándolos en *principios de identidad* de esta disciplina (posee carácter unitario, teológico, mediador, interdisciplinar y experimental), y *principios de operatividad* (tiene carácter analítico, reflexivo, propositivo, público, formativo y crítico). El segundo apartado de esta sección analiza diversas propuestas metodológicas que se han desarrollado para la teología pastoral, tales como la praxeología, la correlación y el clásico ver-juzgar-actuar. De esta manera prepara lo que ofrecerá en la tercera parte.

En efecto, aquí propone lo que denomina estatuto contextual de la teología pastoral, dividiendo su presentación en cuatro capítulos: explica cabalmente lo que entiende por dinámica contextual; después, ofrece una visión histórico-panorámica de la teología pastoral en Latinoamérica; acto seguido, presenta los elementos para una contextualización de la teología pastoral a la luz de la "sabiduría popular" en el pensamiento de Juan Carlos Scannone y termina con una apropiación crítica del método ver-juzgar-actuar en la teología latinoamericana, ofreciendo elementos para su comprensión contextual.

Esta obra es pertinente en el actual debate identitario de la teología pastoral. Evidentemente, Palafox es consciente de que no es un trabajo conclusivo y que abre horizontes interesantes en este campo de la epistemología. Es obra de referencia de ahora en adelante en el ámbito de esta ciencia por su valor de síntesis y provocación.

Rubén Becerra Ruiz