

Libro Anual del ISEE 2011

Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos
Arquidiócesis Primada de México

Presidente

Emmo. Sr. Card. Norberto Rivera Carrera,
Arzobispo Primado de México

Autoridades Académicas

Director General

Dr. Federico Altbach Núñez

Director de la Facultad de Teología

Dr. Miguel Ángel Urbán Lozano

Director de la Escuela de Filosofía

Mtro. Amedeo Orlandini Zanni

Directora de la Escuela «Sedes Sapientiae»

Lic. Lizbeth Mercado Perea

Secretario General

Lic. Valenti Salmerón Flores

Administrador General

C. P. José Ángel Mendoza Morales

Coordinador Académico

Lic. Juan Alberto Medina Reyes



INSTITUTO SUPERIOR DE ESTUDIOS ECLESIASTICOS

LIBRO ANUAL DEL ISEE

Segunda Época

Edición 2011

No. 13, diciembre de 2011

© Editorial del Seminario Conciliar de México A. R.

© Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos A. C.

© Miguel Ángel Romero Cora (compilador)

Victoria 133; Col. Tlalpan-Centro; Del. Tlalpan;

C.P. 14000; Ciudad de México, D. F.;

Tel. y fax (55)56556873.

Correo electrónico: federicoaltbach@hotmail.com;

Página web: <http://www.isee.edu.mx>

ISBN 978-607-8030-03-3

D. R. Derechos reservados conforme a la ley.

Se permite reproducir artículos de esta publicación indicando su autoría y procedencia.

Tirada: 700 ejemplares.

Impreso y hecho en México.

Printed and made in Mexico.

Miguel Ángel Romero Cora
(compilador)

Presentación	9
------------------------	---

FILOSOFÍA

A FAMÍLIA NA ATUALIDADE!

Algumas contribuições e limites de Hegel sobre o conceito de família!

Paulo César Nodari	13
------------------------------	----

HISTORIA ECLESIASTICA

500 JAHRE KIRCHE IN AMERIKA:

Erste Bistumsgründungen und erste kolonialismuskritische Stimmen (1511-2011)

Johannes Meier	33
--------------------------	----

HUMANIDADES

KATHKOOS H POLEMIA:

Una visión de la mujer en grecia: mito, literatura e historia

Ma. del C. Lydia Santiago García	45
--	----

TEOLOGÍA

LECTIO BREVIS:

La aportación teológica-magisterial del papa Benedicto XVI
al tema de la ley natural

Manuel Valeriano Antonio	65
------------------------------------	----

TEORÍA LITERARIA

HÖLDERLIN: Mito, religión, comunidad Marion Hiller	75
---	----

DOSSIER FILOSÓFICO: HOMBRE, NATURALEZA Y CIENCIA: ¿RESPETO O MANIPULACIÓN?

LA INDAGACIÓN SOCIOLOGICA CONTEMPORÁNEA SOBRE LA "NATURALEZA" Leonardo Garavito González85
--	-----

DOSSIER TEOLÓGICO: LA CONMEMORACIÓN DE LA INDEPENDENCIA Y DE LA REVOLUCIÓN MEXICANA, ASÍ COMO SU APORTE PARA LA MISIÓN DE LA IGLESIA HACIA EL FUTURO

ANTONIO DE BERGOSA Y JORDÁN OBISPO DE OAXACA Y ARZOBISPO ELECTO DE MÉXICO ANTE LOS INSURGENTES Marta Eugenia García Ugarte	95
--	----

IDEOLOGÍAS CONFRONTADAS. Posturas clericales ante el autonomismo y la insurgencia Erika González León y Edith Trujillo Martínez	125
---	-----

LA SANTA SEDE, LA IGLESIA CATÓLICA Y EL ESTADO DE LA CIUDAD DEL VATICANO: TRES PERSONAS DISTINTAS Patricia Barrera	143
--	-----

PIEDAD PARA EL INDIIO, EL ATILA DEL SUR Y LAS BANDERAS DE GUADALUPE: LOS CATÓLICOS Y EL FENÓMENO ZAPATISTA DURANTE LA REVOLUCIÓN Massimo De Giuseppe	171
---	-----

'POR DIOS NUESTRO SEÑOR Y LA SANTA CRUZ': TESTIMONIOS ACUSATORIOS CONTRA PRESUNTOS CURAS INSURGENTES Graciela Flores Flores	197
---	-----

“¿POR QUÉ DIOS PERMITIÓ QUE LA REVOLUCIÓN ATENTARA
CONTRA SU IGLESIA EN 1926?”. RESPUESTAS DEL PÁRROCO
CAPITALINO Y LITURGISTA MEXICANO, AMADO PARDAVÉ
Matthew Butler 213

SERMONES GUADALUPANOS DURANTE LA LUCHA POR LA
INDEPENDENCIA
Gustavo Watson Marrón 255

PASTORAL URBANA

CRISTO REY. CONSTRUCCIÓN Y RECONSTRUCCIÓN DE UN VECINDARIO
Alejandro Gabriel Emiliano Flores 267

LOS DE LA ESPERANZA MARCHITA: APUNTES SOCIOLÓGICOS
SOBRE LA DEVOCIÓN JUVENIL POR SAN JUDAS TADEO
Erick Serna Luna y José Luis Ávila Romero 285

APORTES TEÓRICOS A LA REFLEXIÓN SOBRE LA RELIGIOSIDAD
POPULAR. ENFOQUE INTERPRETATIVO DESDE LA
ANTROPOLOGÍA Y LA HISTORIA
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes 313

LOS JÓVENES Y SU PARTICIPACIÓN EN LA ESCENIFICACIÓN
DE SEMANA SANTA EN IZTAPALAPA
Miriam Cruz Mejía 331

Presentación

Cada año el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos da cumplida cuenta de las actividades académicas que en el ámbito de la investigación, en su más diversas facetas, desarrollan quienes con él colaboran. El medio que para tales efectos ha sido propicio, es el Libro Anual. Aquí los autores de cuantos artículos conforman la presente publicación disertan lo mismo sobre filosofía y teología que sobre literatura, teoría literaria, humanidades y artes. Y no sólo en lengua española, sino también en francés, portugués y alemán. Es un libro cuya circulación es de amplia extensión tanto nacional como internacional. Constituye, a la fecha, un acierto en la difusión del pensamiento humano en todos sus órdenes. Además procura crear un espacio que dé cabida a todos los que tengan intención de poner a discusión o hacer del dominio público aquellas tesis que en la fragua de la mente adquieren forma de día en día.

En esta ocasión el Libro Anual de ISEE se ocupa de estudiar, en el área de “filosofía”, el concepto que a propósito de la “familia” apunta Hegel, con el artículo de Paulo César Nodari (Universidade de Caxias do Sul, Brasil).

Tras la filosofía, sigue la teología, cuyo examen, en el artículo de Manuel Valeriano Antonio (ISEE), viene a revisar toda aportación que en su magisterio, y como teólogo, advierte el Papa Benedicto XVI en el tema de la ley natural.

La historia eclesial que en las páginas que Johannes Meier dedica a compendiar 500 años de cristianismo en América (de 1511 a 2011), halla una visión crítica, también aparece en esta publicación.

Con la ponencia que un día dictara la profesora de griego, Lydia Santiago García (UNAM-ISEE), en la sede del Instituto, el área de “humanidades” ofrece al lector las múltiples acepciones, positivas o negativas, que del término “mujer” puntualizaron literatos, historiadores y filósofos.

El sujeto poético, entendido como aquel ser cuyas capacidades creativas son casi ilimitadas, situado ante la creación que sale de sus manos, es el objeto de estudio que, desde la perspectiva de Hölderlin, transluce en el artículo del profesor Marion Hiller (Universidad de Vechta, Alemania); y con él la teoría literaria adviene en los espacios del Libro Anual.

Es tradición que, durante los ciclos lectivos del Instituto, su planta docente, como, igualmente, profesores invitados, dicten una serie de conferencias en el margen de dos a tres días, bajo una temática común. Fue el caso, de esta vez, reunirse con el objeto de discernir si los avances en la ciencia moderna suponen el respecto de la naturaleza humana, o, por el contrario, son medios de manipulación que atentan contra la misma. Y sin duda, en concilio de filósofos, la primer pregunta a esclarecer, estuvo en determinar qué es la naturaleza o qué ha de entenderse por naturaleza. De esto trata, en el “Dossier filosófico”, Leonardo Garavito González (El Colegio de México), cuando indaga en lo sociológico cuanto la reflexión contemporánea opina al respecto.

Tras la reunión de los filósofos, se sucedió la de los teólogos. La cuestión a resolver, por lo que tocó al curso 2011, estuvo motivada por el Bicentenario de la Independencia y el Centenario de la Revolución mexicanas. Fue así que, en espera de precisar el papel que la Iglesia asumió ante hechos de tanta trascendencia, dieron inicio las conferencias en la Escuela de Teología. De la postura que el Obispo de Oaxaca (y, posteriormente, Arzobispo electo de México), Antonio de Bergosa y Jordán, adopta ante la “insurgencia”, nos informa Marta Eugenia García Ugarte (IIS-UNAM). Ejemplos de otras reacciones clericales los tenemos en el artículo de Erika González León (UNAM) y Edith Trujillo Martínez. Testimonios acusatorios contra supuestos “curas insurgentes” también los hubo, y de ellos da noticia Graciela Flores Flores (UNAM); y sobre los sermones guadalupanos que la Independencia suscitó, discurre Gustavo Watson Marrón (AHAM-ISEE). Acerca de la acción católica y el zapatismo durante la Revolución, Massimo De Giuseppe (Università IULM, Milán) delinea, con grandes trazos, un cuadro esclarecedor, como, a su vez, lo hace Matthew Butler cuando habla de las actitudes del liturgista y párroco Amado Pardavé frente al movimiento revolucionario. En fin, de las respuestas puntuales que cada teólogo o especialista acotó, surge el “Dossier teológico”.

Por supuesto, la actividad pastoral también encuentra en las páginas del Libro Anual el lugar donde asentar por escrito todas las experiencias que quedan

plasmadas al pisar el terreno de lo urbano. En el área, pues, de “Pastoral urbana” se acogen artículos que, como es el caso de los que redactan Erick Serna Luna y José Luis Ávila Romero (Grupo de Investigación Social “Habitus”), someten a análisis sociológico el culto, de amplia proliferación en la juventud de hoy, de san Judas Tadeo; o bien, otros que dan aportes teórico-antropológicos sobre la religiosidad popular, como sucede con el artículo de Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (ISEE), o proporcionan información acerca de la “escenificación de la pasión” que, en Semana Santa, ocurre en Iztapala, tal cual lo expone Miriam Cruz Mejía (ENAH); y aún hay investigaciones que, por ejemplo, Alejandro Gabriel Emiliano Flores (ISEE) efectúa en relación con la empresa reconstructiva suscitada en la Parroquia Cristo Rey y vecindario.

A família na atualidade!

Algumas contribuições e limites de Hegel sobre o conceito de família!

Paulo César Nodari

O objetivo deste trabalho é analisar a compreensão de Hegel de família na obra *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Trata-se de delinear algumas contribuições hegelianas para o debate atual sobre família. Essa análise caracteriza-se como leitura filosófica de família. Não se trata, por conseguinte, de uma leitura teológica, sociológica, psicológica da mesma. Não obstante o debate sobre a compreensão de família esteja nos tempos hodiernos permeado de discussões polêmicas, tal assunto não pode estar alheia à reflexão filosófica e às demais áreas do conhecimento. Neste trabalho, mais do que dar respostas, tenta-se sistematizar algumas ideias gerais acerca da compreensão de Hegel sobre a família. Nessa perspectiva, busca-se trabalhar o presente texto em três momentos: num primeiro momento, busca-se destacar como se dá a passagem da moralidade à eticidade em Hegel; num segundo momento, trata-se de sistematizar o modo como o referido autor concebe a família; por fim, destacam-se alguns aspectos críticos importantes para o debate atual acerca de tal temática da família.

Nos últimos tempos, sobretudo, no Século XX e também Século XXI, tem-se observado muitas mudanças na compreensão do que se tem chamado de família tradicional, ou seja, da família com pai, mãe, filho/filhos, filha/filhas. Esse tipo de família tradicional (tradicional não tem aqui sentido negativo ou pejorativo) não foge aos padrões atribuídos, já, há muito, a essa maneira sociocultural de compreender a família. Sem entrar no mérito e no juízo de tal leitura quer-se por ora lembrar que tal compreensão não será posto, por um lado, como único e exclusivo modo de leitura de família nos dias atuais, pois há outros modos de compreender a relação familiar. Mas também, por outro lado, ele não será

desvalorizado no sentido de que tal sentido esteja ultrapassado. Talvez, antes, pelo contrário, precise ser ainda melhor compreendido e mais valorizado. O que se quer é esboçar alguns aspectos importantes para o debate atual a partir das contribuições e também limites da compreensão de Hegel acerca de família.

O objetivo deste trabalho é analisar a compreensão de Hegel de família na obra *Princípios da filosofia do direito*. Trata-se de delinear algumas contribuições para o debate atual sobre família. Essa análise caracteriza-se como leitura filosófica de família e não como leitura teológica, sociológica, psicológica da mesma. Não obstante o debate sobre a compreensão de família esteja nos tempos hodiernos permeado de discussões acaloradas e polêmicas, tal assunto não pode ser alheio à reflexão filosófica e às demais áreas do conhecimento. Neste trabalho, mais do que dar respostas, tenta-se sistematizar algumas ideias gerais acerca da compreensão de Hegel sobre a família, as quais podem ser consideradas valiosas para apresentar a temática à discussão, problematizando-a, para que não fique alheia aos interesses de estudo e de pesquisa das diversas áreas do conhecimento, inclusive, da filosofia. Nessa perspectiva, busca-se trabalhar o presente texto em três momentos: num primeiro momento, busca-se destacar como se dá a passagem da moralidade à eticidade em Hegel; num segundo momento, trata-se de sistematizar o modo como o referido autor compreende a família; por fim, destacam-se alguns aspectos críticos importantes para o debate atual acerca da temática da família.

1 Da moralidade à eticidade

Não é exagero afirmar que a obra, *Princípios da filosofia do direito*, está entre as obras mais importantes da filosofia política do período moderno na transição para o período contemporâneo. Hegel analisa os muitos aspectos da vida comunitária, a saber, o direito, a família, a economia, a sociedade, as instituições políticas, as relações internacionais, a história mundial. Aqui, parando rapidamente no conceito direito, urge dar-se conta de que o sentido do termo direito, para Hegel, não tem exclusivamente o sentido jurídico. Ele tem sentido mais amplo. O direito privado, que Hegel chama de direito abstrato, tem sentido subordinado e direito público não se limita ao sentido jurídico, evocando um sentido estrito e um sentido amplo. Em sentido estrito, é o primeiro momento do espírito objetivo, a saber, o direito abstrato. Em sentido amplo, é co-extensivo a espírito objetivo. Para Hegel, o espírito objetivo é a realização da liberdade, e a liberdade é a “unidade da vontade racional com a vontade individual.” (ECF §485). Por direito civil entende-se a moralidade, a vida ética e a história universal. Logo, como se vê, o direito, em Hegel, vai além, ultrapassa o jurídico estrito, para designar a forma eficiente do justo, que habita todo domínio da vida humana.

Para Hegel, o objeto da ciência filosófica do direito é a Idéia do direito, quer dizer, o conceito do direito e a sua realização. A noção de Idéia contém o fundamento

especulativo do sistema. Idéia designa o fundo inteligível das coisas e aquilo que as anima, fazendo-as existir. “A ciência do direito faz parte da filosofia.” (PFD §2). A Idéia contém ao mesmo tempo o aspecto ideal (*conceito*) e o aspecto material (*realização/efetivação*). “O conceito não se opõe ao particular como um universal vazio; ele engendra de si mesmo o particular, reflete-se nele e produz a individualidade concreta. O conceito vive e se desenvolve engendrando em si suas determinações, as quais o enriquecem.” (ROBINET, 2004, 176). Seguindo o mesmo movimento do conceito, a liberdade objetiva-se no direito, sendo, portanto, o direito a objetivação da liberdade. Afirma Hegel:

O domínio do direito é o espírito em geral; aí, a sua base própria, o seu ponto de partida está na vontade livre, de tal modo que a liberdade constitui a sua substância e o seu destino e que o sistema do direito é o império da liberdade realizada, o mundo do espírito produzido como uma segunda natureza a partir de si mesmo. (PFD §4).

A divisão da *filosofia do direito* segundo a lei dialética dá-se em três momentos: direito abstrato, que é próprio da vontade imediata ou individual, moralidade, que afeta a vontade, refletida em si desde a existência externa, ou individualidade subjetiva, e eticidade, ou seja, a vontade objetiva volta ao mundo externo da família, sociedade e Estado. Percebe-se, assim, que a temática desta reflexão, a família, pertence ao terceiro momento, denominado de eticidade. A comunidade mais perfeita é o Estado, mas a este estão pressupostos a família e a sociedade civil. Hegel sempre teve um conceito muito elevado da família, sempre sublinhou o caráter espiritual do vínculo familiar, dado pela vontade, pelo consenso, que transforma em fato ético a união natural e econômica que está na base da família. A sociedade civil, por sua vez, segundo momento da eticidade, é a união de mais famílias determinada por necessidades econômicas, ou seja, é a sociedade como considerada pela economia política (PFD §189).

Para situar a família, é importante compreender a passagem da moralidade (*Moralität*) à eticidade (*Sittlichkeit*) em Hegel. E isso, porque, se, por um lado, moralidade sem eticidade não tem fundamento, por outro lado, sem esta, aquela permanece abstrata (Cf. CHATELET, 1985, p. 118). Assim, de acordo com Hegel, enquanto a moralidade determina as condições de responsabilidade subjetiva, a eticidade mostra o desdobramento objetivo das vontades livres. Em outras palavras, se a moralidade se ocupa do aspecto subjetivo da vontade, a eticidade trata de suas determinações objetivas. Em Hegel, a moralidade é apenas um momento no processo de desdobramento e determinação do princípio da liberdade ou vontade livre (WEBER, 1999, p. 100). Ou ainda, o papel da moralidade é o de apresentar um sujeito que realiza a transição da vontade infinita e subjetiva para a vontade objetiva, para a eticidade, enquanto conceito da liberdade realmente existente (VALCÁRCEL, 1988, p. 350).

A eticidade é o último momento, mas, na verdade, é o fundamento, ou seja, o seu princípio. Dito de outro modo, segundo a ordem do devir, a eticidade é o telos, porém, na ordem da essência, a eticidade é o princípio. Segundo Aristóteles, o ato é anterior à potência tanto segundo a noção, como segundo a essência; porém, segundo o tempo, o ato, em um sentido, é anterior e, em outro, não é. O ato é anterior à potência mesmo na relação da substância, porque isso que é posterior na ordem da geração é anterior à ordem da forma e da substância (*Metafísica* 1049b1–1050a23). Nesse aspecto, Hegel concorda com Aristóteles, ou seja, o que é secundário segundo a gênese, é primeiro segundo a essência (PFD §§141, 146, *Observação*). Especificamente, na esfera da eticidade, suas instituições sociais são: família, sociedade civil, Estado. O Estado aparece como último momento, como fim, porém ele é o fundamento tanto da família como da sociedade civil. A família e a sociedade civil são os dois momentos fundamentais para o surgimento do Estado que, na verdade, é o fundamento das mesmas. De acordo com Hegel, o ponto de partida é o mais abstrato, porque não-mediado, enquanto o ponto de chegada é o mais concreto, porque houve um movimento de determinação da Idéia de liberdade, princípio orientador e organizador das instituições sociais. Mas o começo não é abandonado e sim superado e guardado nos momentos posteriores. Por isso, "(...) a última determinação é a mais rica de todas" (PFD §32, *Acréscimo*). Logo, é a insuficiência de um momento que exige a passagem para outro mais abrangente e mais rico, ou então, dito de outro modo, "o que aparece como último é culminação, razão e explicação do precedente." (VALCÁRCEL, 1988, p. 390). Noutras palavras, a família e as corporações são as duas raízes éticas do Estado, enquanto instâncias mediadoras das vontades individuais e de grupos, mas, enquanto tais, elas são insuficientes, para garantir a realização do substancial do ponto de vista ético, isto é, do que, depois de submetido ao processo de mediação, permanece como o efetivo e verdadeiramente universal (WEBER, 1999, p. 131).

O bem é a substância universal da liberdade, mas sob uma forma ainda abstrata. Na esfera da moralidade, o bem ainda não pôde realizar-se. Permaneceu na esfera formal. É preciso, por conseguinte, sua efetivação. Urge a passagem da moralidade à eticidade. Esta é a identidade concreta do bem e da vontade subjetiva e do bem objetivo existente em e por si (PFD §141). A eticidade é a realização do espírito objetivo, a verdade do mesmo espírito subjetivo e objetivo. Afirma Hegel:

A eticidade é a plena realização do espírito objetivo, a verdade do espírito subjetivo e do espírito objetivo mesmos. A unilateralidade do espírito objetivo é, por uma parte, ter sua liberdade imediatamente na realidade, portanto no exterior, na Coisa; por outra parte, no bem, enquanto é um universal abstrato. A unilateralidade do espírito subjetivo é ser autodeterminando-se em sua singularidade interior, de maneira

igualmente abstrata, em oposição ao universal. Ao serem suprassumidas essas unilateralidades, então a *liberdade* subjetiva é como vontade racional *universal* em si e para si, que tem na consciência da subjetividade singular seu saber sobre si mesma e a disposição, assim como tem ao mesmo tempo sua ativação e *efetividade* imediata universal, como *costume* [ethos]: [é] a *liberdade* consciente-de-si, que se tornou *natureza*. (ECF §513).

A moralidade é, pois, a forma da vontade segundo a subjetividade. A eticidade não é meramente a forma subjetiva e a autodeterminação da vontade, mas tem como conteúdo seu próprio conceito, isto é, a liberdade (PFD §142). Assim, se a moralidade trata da fundamentação subjetiva da liberdade, a eticidade, por sua vez, inclui todo movimento de concretização objetiva, limitação, mediação social da liberdade (WEBER, 1999, p. 108). O jurídico e o moral não existem por si, mas têm o ético como sustentação e fundamento (PFD §141). Trata-se de afirmar que o ético é a antítese do indeterminado, uma vez que representa a realização da liberdade. Ele inclui a existência de fins particulares e a afirmação da liberdade individual, através da mediação das vontades livres dos outros, dando-se no Estado a conciliação das diferenças entre as vontades particulares e a vontade substancial (PFD §155). Nesse sentido, pode-se dizer que todo sujeito de direitos necessita ser reconhecido pelos outros, a fim de realizar-se livremente e isso vale não apenas para o indivíduo, mas também para a família, para a sociedade civil e para o Estado. Dada essa condição de sujeitos de direito, eles se desenvolvem dentro de um tecido de relações em que o autoconhecimento e o reconhecimento de uns para com outros se enlaça estreitamente (CORDUA, 1989, p. 184).

Na moralidade subjetiva, a vontade não conseguiu ser para-si o que é em-si devido ao mal. É necessário, portanto, passar à eticidade, isto é, retornar ao resultado, pois, para Hegel, o resultado, na verdade, é a idéia originária, é a idéia primeira. A eticidade é a idéia da liberdade como bem vivo, que tem seu saber e seu querer na autoconsciência de si. Esta ação tem seu fundamento em si e para si, e seu fim movente na existência da eticidade. É o conceito de liberdade que veio a ser mundo presente e natureza da autoconsciência (PFD §142). Nesse sentido, o conceito de eticidade permite a Hegel atualizar a unidade da subjetividade moral e da objetividade do direito, porque, nela, a substância manifesta-se, enfim, em seu movimento de liberdade (ROSENFELD, 1983, p. 135).

Na eticidade, a doutrina do dever, tal como é, objetivamente, não deve ser reduzida ao vazio princípio da subjetividade moral, no qual, na realidade, não se determina nada, senão que está contida no desenvolvimento sistemático do âmbito da necessidade ética. Nesta perspectiva, o indivíduo encontra, na realidade do dever, uma dupla libertação: a libertação da dependência que resulta dos impulsos meramente naturais; a libertação da subjetividade indeterminada que não alcança a existência e a determinação objetiva do atuar, permanecendo

em si mesma carente de realidade. No dever, o indivíduo se liberta e alcança a liberdade substancial (PFD §149). A eticidade é, portanto, a realização do bem prático. Com efeito, o caráter ético sabe que seu fim motor é o universal imóvel, porém aberto, em suas determinações, à efetiva racionalidade e reconhece que sua dignidade, assim como a consistência de todo fim particular, funda-se nele e tem nele sua realidade (PFD §152).

O direito dos indivíduos, na sua particularidade, é igualmente contido na substancialidade ética, pois a particularidade é a maneira fenomênica exterior em que existe o ético. Nessa identidade da vontade universal e particular coincidem o dever e o direito. Assim, na eticidade, o indivíduo tem direitos na medida em que tem deveres e estes na medida em que tem aqueles. O direito e a moral são, por isso, instâncias insuficientes para realizar esta coincidência, uma vez que, no direito abstrato, um indivíduo tem um direito e o outro tem o dever correspondente, e, por sua vez, na moral, o direito do próprio saber e querer, assim como o do bem-estar, só deve ser objetivo e idêntico com os deveres (PFD §155). Assim sendo, só a eticidade, na medida em que estabelece a identidade e a compatibilização entre direitos e deveres, é capaz de cumprir essa tarefa (WEBER, 1995, p. 11).

A substância ética, como aquilo que contém a autoconsciência existente por si em união com seu conceito, é o espírito real de uma família e de um povo. O ético não é abstrato como o bem, senão real em sentido forte. O espírito tem realidade e seus acidentes são os indivíduos. Acerca do ético só há dois pontos de vista possíveis: ou parte-se da substancialidade ou procede-se de modo atomístico, elevando-se a particularidade como fundamento (PFD §156, *Acréscimo*). Para Hegel, quem parte do indivíduo deve fazer um pacto e construir um Estado. Hegel, pelo contrário, tem o universal como fundamento. Tem o universal como o ponto de partida e não o indivíduo. Nesse sentido, Hegel faz uma crítica veemente a Rousseau, pois, ao invés de centrar-se na vontade em si e para si, ele parte do indivíduo no seu arbítrio. Rousseau, segundo Hegel, acredita que a base primeira e substancial está no individual, ou seja, na vontade singular. Hegel, nesse sentido, não concorda com Rousseau (PFD §156, *Acréscimo*; §258, *Observação*).

A eticidade trata do desdobramento objetivo da liberdade, que é o princípio organizador e orientador da *filosofia do direito* de Hegel. “Assim, a eticidade representa a realização do conceito de liberdade, síntese final do processo de determinação ou do desdobramento da idéia de liberdade. É a liberdade em sua forma mais desenvolvida, não mais à base de pessoas individuais, como no direito abstrato, mas à base de instituições sociais.” (WEBER, 1993, p. 95). Portanto, falar em eticidade significa tratar das instituições sociais e das leis que as regem. “Elas não se situam no plano do contingente, mas do necessário e do substancial, exatamente, por ser resultado de um processo de mediação – limitação e universalização – das vontades particulares e de grupos.” (WEBER, 1999, p. 119).

Assim, a família, a sociedade civil e o Estado enquanto momentos do movimento do espírito ético (PFD §157) visam a mais plena realização da liberdade, a qual inclui a identidade entre a vontade universal e a vontade subjetiva particular.

A família e a sociedade civil são os dois momentos fundamentais para o surgimento do Estado que, na verdade, é o fundamento das mesmas. Como já supracitado, segundo a ordem da gênese dos momentos, o Estado aparece como resultado, mas, segundo a ordem da essência, é o fundamento. Em outras palavras, segundo Hegel, embora, historicamente, o Estado seja anterior à sociedade civil, na lógica da realização da liberdade, o Estado é posterior à sociedade civil. Por isso, na realidade, o Estado é o primeiro, dentro do qual, a família se desenvolve em sociedade civil, sendo a idéia mesma do Estado a que se separa nestes dois momentos (PFD §256, *Observação*). Para Hegel, o Estado é a realidade efetiva da liberdade concreta (PFD, §257, §260). O Estado enquanto realidade da vontade substancial é o racional em e por si. Esta unidade substancial é o absoluto e imóvel fim último, no qual, a liberdade alcança seu direito supremo. Fim supremo este que impulsiona o indivíduo a ser membro do Estado. O indivíduo só pode ser livre enquanto membro do Estado (PFD §258). O indivíduo deve levar uma vida universal e esta só é possível no Estado. Este não pode ser confundido com a sociedade civil.

Cabe ainda destacar que, frente às esferas do direito e do bem-estar privados da família e da sociedade civil, o Estado é, de uma parte, uma necessidade exterior e o poder superior, em cuja natureza subordinam-se as leis e os interesses daquelas esferas e, da qual, dependem. Porém, doutra parte, é seu fim imanente e tem sua força na unidade de seu fim último universal e o interesse particular dos indivíduos, o que se mostra no fato de que estes têm frente ao Estado tanto direitos como deveres (PFD §261). “Nesta identidade da vontade universal e da vontade particular coincidem o dever e o direito; por meio do ético o homem tem direitos na medida em que tem deveres e deveres na medida em que tem direitos.” (PFD §155). O conceito da união do direito e do dever é uma das condições mais importantes e contém a força interna do Estado. Hegel chama atenção ao Estado, para que não deixe desmoronar e esmorecer suas bases éticas. Pois, para Hegel, o Estado é, antes de tudo, uma experiência ética. E, por sua vez, a eticidade do Estado só é alcançada pela união dos direitos e deveres. Cientes de que a substancialidade ética, cuja concretização se dá no Estado e tem seu ponto de partida na substancialidade imediata, na família, passa-se, a seguir, para o segundo momento desta reflexão, a saber, na análise do conceito de família em Hegel.

2 Do conceito de família

Enquanto substancialidade imediata do espírito, a família se determina por um sentimento que a unifica, o amor (PFD §158). Nela, o indivíduo não é só pessoa, nem só sujeito, mas membro (*Mitglied*) de uma comunidade. Não obstante a família se constitua no plano da eticidade natural, ao passo que o Estado se

constitui no plano da eticidade racional, pois se trata da unidade com a lei, a família, por sua vez, representa a primeira instituição social, na medida em que ela é a idéia ética de um modo mediato, isto é, ainda não mediada. O indivíduo sai de sua subjetividade e objetiva-se no outro e torna-se membro de uma família. Através da família e do significado do amor, o indivíduo passa, respectivamente, a ser comunitário e ter consciência da unidade com o outro (WEBER, 1993, p. 102). A família é a unidade que se sente a si mesma (ECF §518) e tem o amor como princípio organizador. O amor é a experiência do ganhar-se a si mesmo na medida em que se perde no outro. O indivíduo é o que é na unidade. O amor significa consciência da unidade de um com o outro, de tal maneira que um não está isolado do outro, mas encontra-se ao abandonar-se a si mesmo e ao saber-se como unidade com o outro. O amor, segundo Hegel, enquanto elemento imediato da relação familiar constitui-se de dois momentos. No primeiro momento, através do amor, o indivíduo sai de sua subjetividade, ou seja, não o deixa sentir-se independente, pois, se o fosse, sentir-se-ia carente e incompleto. No segundo momento, através do amor, a pessoa se conquista a si mesmo em outro, formando uma só pessoa. O amor, portanto, é a experiência da pessoa ganhar-se a si própria na medida em que se perde no outro (PFD §158).

2.1 Casamento

O casamento enquanto relação ética imediata (PFD §161) tem duas características constitutivas essenciais, a partir das quais, Hegel procura construir sua concepção acerca do casamento. Em primeiro lugar, o casamento é o momento da vida natural e, na realidade, enquanto relação substancial, a vida em sua totalidade como realidade da espécie e seu processo. Em segundo lugar, a unidade dos sexos naturais, que só é interior a si ou existente em si e que, portanto, na sua existência apenas é unidade exterior, transforma-se em uma unidade espiritual, em amor autoconsciente (PFD §161). Assim, o matrimônio é essencialmente uma relação ética. É errôneo pensar o casamento meramente como questão fisiológica, ou seja, como relação entre sexos, bem como pensá-lo apenas como condição espiritual. Sendo assim, em primeiro lugar, é preciso refutar a tese de ver o casamento apenas segundo seu aspecto físico, isto é, unicamente, como relação entre sexos. Em segundo lugar, seria igualmente primário, considerá-lo um contrato civil, pois não superaria o nível do direito abstrato. Hegel critica Kant que considera o casamento um contrato. Considerá-lo apenas um contrato seria permanecer no direito abstrato, pois diz respeito apenas a um direito relativo, impossibilitando a esfera da eticidade, que é o nível da substancialidade ética (PFD §§72-80). Em terceiro lugar, urge também refutar a concepção que fixa, exclusivamente, no amor o fundamento do casamento e isso porque o amor é um sentimento subjetivo e admite a contingência, caráter que o ético não pode adotar. Assim, o casamento determina-se de modo mais exato como o amor juridicamente ético, no qual desaparece o passageiro, os caprichos e o meramente subjetivo do casamento (PFD §161, *Acréscimo*).

O ponto de partida objetivo do casamento deve ser o consentimento livre das pessoas. É o consentimento para constituir uma pessoa e abandonar, nesta unidade, sua personalidade natural e individual. “Aqui as personalidades se unem, segundo sua singularidade exclusiva, em *uma só pessoa*; a intimidade subjetiva, determinada em unidade substancial, faz dessa união uma relação ética – o *matrimônio*.” (ECF § 519). Logo, o consentimento implica o abandono da personalidade natural e individual para constituir-se numa pessoa jurídica. A afirmação da pessoa jurídica implica a superação (*Aufhebung*) da pessoa natural, isto é, das inclinações particulares e dos sentimentos imediatos, porque, segundo Hegel, o amor carnal não pode mais constituir o interesse principal do casamento (PFD §162, *Acréscimo*). O ético no casamento está na consciência da unidade com o fim substancial (WEBER, 1999, p. 121).

O casamento é essencialmente monogamia, porque é a personalidade imediata, individualidade exclusiva, a que se coloca e se entrega nesta relação, cuja verdade e integridade só surgem, portanto, com a entrega recíproca e indivisa dessa personalidade, através do consentimento livre. O casamento é, por conseguinte, essencialmente, de acordo com Hegel, monogâmico (PFD §167). A razão de ser monogâmico é que o que se compromete e se entrega na relação é a personalidade singular imediata que há de sacrificar-se para estabelecer a unidade matrimonial (CORDUA, 1992, p. 142). Como relação ética, nível que supera o sentimento e o contrato, como mútua entrega total da personalidade, só é aceitável a monogamia. Por esse viés, a poligamia se constitui contrária ao princípio da subjetividade e a monogamia é elevada como um dos princípios elementares nos quais se fundamenta a eticidade de uma comunidade. Por isso, para Hegel, a instituição do casamento caracteriza um dos momentos da fundação divina ou heróica dos estados (PFD §167, *Observação*).

O ético do casamento fundamenta-se na consciência de uma unidade como fim substancial, e, portanto, no amor, na confiança, e na comunidade da totalidade da vida individual. Nessa disposição interior e nessa realidade, o instinto natural é rebaixado à modalidade de um momento natural e está destinado a extinguir-se, precisamente, em sua satisfação, enquanto que o laço espiritual é elevado, com direito, ao substancial, mantendo-se acima da contingência das paixões e do gosto particular passageiro e em si indissolúvel (PFD §163). Logo, para Hegel, o casamento se diferencia do concubinato. Este trata da satisfação dos instintos naturais. Aquele, enquanto declaração pública do consentimento, eleva-se a um segundo plano, ao plano espiritual. Por isso, deve-se considerar o casamento como em si indissolúvel, porque seu fim é o ético. Não obstante Hegel defenda a indissolubilidade do casamento, ele o considera só em si indissolúvel, porque tanto a entrada quanto a saída do casamento devem ser livres. O casamento deve ser indissolúvel, porém, segundo Hegel, não se pode ir mais além do que este dever ser. Em sendo assim, visto conter o momento do sentimento, que é

vulnerável, o casamento não é absoluto, mas precário e contém, em seu interior, a possibilidade da dissolução, dadas as contingências intrínsecas ao casamento. Hegel sustenta, no entanto, que as legislações, ou então, uma terceira autoridade, deve dificultar ao máximo esta possibilidade e sustentar, frente aos caprichos, o direito da eticidade. “É necessária uma terceira autoridade ética que sustente o direito do matrimônio, da substancialidade ética, frente à mera crença de tais disposições e frente à contingência de estados de ânimo só temporários.” (PFD §176). Contudo, não se pode obrigar ninguém a viver no casamento enquanto momento da vivência dos sentimentos contingentes (PFD §163, *Acréscimo*)¹.

Além disso, Hegel considera que o casamento não pode dar-se dentro do círculo no qual ainda haja uma identidade natural, conhecimento e familiaridade em todas as suas singularidades e que, portanto, um frente ao outro não têm personalidade própria (PFD §168). Noutras palavras, o casamento entre consangüíneos é contrário ao conceito segundo o qual o casamento é uma ação ética da liberdade e não uma união da naturalidade imediata. O que já está unido naturalmente não pode ser unido novamente pelo matrimônio. Entre consangüíneos nada acrescentaria ao que já está naturalmente unido. O matrimônio entre parentes consangüíneos é não apenas repulsivo como também contrário ao conceito da instituição. Ele dever resultar de um ato livre e não provir principalmente da inclinação natural (CORDUA, 1992, p. 143). Por isso, uma relação ética deve ultrapassar a naturalidade imediata e pressupor alternativas de escolha entre o que é diverso. “O núcleo-chave da *eticidade* hegeliana é que se mantenha ou atinja uma unidade em meio à diversidade. A unidade celebrada pelo casamento refere-se, portanto, ao diverso, e não ao que já está naturalmente unido pela parentagem.” (WEBER, 1999, p. 124). A familiaridade, o conhecimento e o hábito de uma atividade comum não devem existir antes do casamento, pois um casamento entre parentes não ampliaria o processo de mediação e reconhecimento, necessários para administrar as oposições e diferenças (PFD §168).

¹ Hegel toma duas citações bíblicas que falam sobre o casamento. Nesse caso, ele as toma com a finalidade de fundamentar a separação. Urge salientar, contudo, que Hegel, ao usar as duas citações bíblicas, Mateus 19,8 e Marcos 10,5, deixa a impressão explícita de que Cristo, pela dureza do coração humano, concede a separação. Todavia, buscando compreender de maneira mais aprofundada as duas passagens bíblicas referidas por Hegel, é preciso salientar que as mesmas são muito próximas e relacionam-se. Em Mateus 19, 1-12, diante do matrimônio indissolúvel, os discípulos observam que o celibato seria melhor que o casamento. Jesus, no entanto, mostra que a escolha do celibato não por ser ou não melhor que o casamento. É dom de Deus a escolha pelo celibato, sendo que o mesmo só adquire todo o seu valor, quando assumido com plena liberdade em vista do serviço ao Reino. Em Marcos 10,1-12, Jesus recusa ver o matrimônio a partir de permissões ou restrições legalistas. Ele reconduz o matrimônio ao seu sentido fundamental, isto é, à aliança de amor, abençoada por Deus e com vocação à indissolubilidade e à eternidade, quando assumido livremente por ambas as partes. Diante desse princípio fundamental, marido e mulher são igualmente responsáveis por uma união que deve crescer sempre, equiparando-se no casamento, tanto direitos, como deveres de um para com outro.

Para Hegel, um dos sexos é o espiritual como o que se desdobra por um lado na independência pessoal que existe por si e por outro no saber e querer da livre universalidade, na autoconsciência do pensamento que concebe e o querer do fim último objetivo. O outro sexo é o espiritual como o que se mantém na unidade como saber e querer do substancial na forma da individualidade concreta e o sentimento (PFD §166). A diferença dos sexos naturais aparece, igualmente, ao mesmo tempo, como uma diferença na determinação intelectual e ética (ECF §519). Na referência ao exterior, para Hegel, enquanto o homem é poderoso, ativo, a mulher, por sua vez, é passiva e subjetiva. O homem tem, por isso, sua efetiva vida substancial no Estado, na ciência. A mulher tem sua vida substancial na piedade. A característica essencial do homem é a ciência, enquanto da mulher é a sensação. Para Hegel, as mulheres não agem segundo a exigência universal. A piedade tem sido colocada, fundamentalmente, como a lei da mulher, como a lei da substancialidade subjetiva sensível, da interioridade, a qual ainda não alcançou sua perfeita realização (PFD §166). Afirma Hegel:

A diferença da eticidade da mulher em relação à do homem consiste justamente em que a mulher, em sua determinação para a singularidade e no seu prazer, permanece imediatamente universal e alheia à singularidade do desejo. No homem, ao contrário, esses dois lados se separam um do outro, e enquanto ele como cidadão possui a força *consciente-de-si* da *universalidade*, adquire com isso o direito ao *desejo*. Assim, enquanto nessa relação da mulher a singularidade está mesclada, sua eticidade não é pura; mas na medida em que a eticidade é pura, a singularidade é *indiferente*, e a mulher carece do momento de se reconhecer como *este Si* do Outro. (FE §457).

As mulheres podem, por suposto, ser cultas. Todavia, não estão feitas para as ciências mais elevadas, para a filosofia e para certas produções da arte que exigem o universal. Podem ter idéias, gostos e graça, porém não possuem o ideal enquanto tal. À mulher a sensação é preponderante. Por isso, se o Estado tivesse mulheres no seu comando, ele correria perigo, porque elas não atuam segundo exigências da universalidade, senão segundo opiniões e inclinações contingentes. No homem, no entanto, a razão é preponderante. A busca do universal é característica essencial do homem. O homem alcança sua posição pelo progresso do pensamento e pelos muitos esforços técnicos (FE §457). A partir do exposto acima, pode-se afirmar que, no casamento, enquanto relação ética imediata, Hegel atribui ao homem a busca do universal e do racional como característica essencial, e, à mulher, a sensação. Fazendo uma breve e simples comparação, pode-se dizer que ao homem corresponde a segunda característica do casamento, ou seja, a unidade espiritual, e à mulher corresponde mais a primeira característica, ou seja, o aspecto natural, os sentimentos. Como filho de seu tempo, Hegel não protagoniza inovações e avanços com relação ao papel das mulheres em sua época. Ainda que se possam

ponderar as condições em que viviam as mulheres da época de Hegel, ele jamais imaginaria as mudanças que se efetivariam posteriormente, de modo especial, as protagonizadas no Século XX. Hegel não poderia imaginar que as mulheres dariam indiscutíveis provas acerca do *ledo engano* que os homens tinham com relação à análise e à compreensão da capacidade das mulheres, tanto na família, como na sociedade civil, bem como no Estado.

2.2 O patrimônio da família

Enquanto pessoa, a família tem sua realidade exterior em uma propriedade. A família, segundo Hegel, somente sob a forma de uma propriedade constituirá a existência de sua personalidade substancial. “A propriedade familiar é a realidade externa da família; é, portanto, todo potencial capaz de cumprir as tarefas próprias da família. Ela não visa à simples satisfação de carências subjetivas de indivíduos, mas, sim, à de uma *pessoa substancial* (a família).” (WEBER, 1996, p. 17). Como pessoa jurídica e como momento constitutivo da estrutura social, a família, pelo movimento dialético, deve objetivar-se numa realidade externa, a propriedade (PFD §169). Afirma Hegel: “A *propriedade* da família como de *uma* só pessoa – e assim também a aquisição, o trabalho e a previdência – recebem um interesse *ético*, por meio da comunidade, em relação à qual estão igualmente os diversos indivíduos que constituem a família.” (ECF § 520). A família como pessoa possui sua realidade externa em uma propriedade. Sua personalidade substancial tem existência na propriedade. Nesse sentido, a família enquanto pessoa universal e duradoura não apenas possui propriedade senão que tem a necessidade de ter posses permanentes e seguras (CORDUA, 1992, p. 143). No mundo moderno, a família é vulnerável. Sofre muitas oscilações. A família está no mundo. Deve, portanto, trabalhar e cuidar para não perder o seu patrimônio. A família, além de estar no seu relacionamento interno, está ligada também ao seu relacionamento externo, com o mundo civil, o qual não está fundamentado no amor. A família, portanto, deve buscar proteger e aumentar o seu patrimônio. Cabem, aqui, por conseguinte, ao homem duas funções ou tarefas muito importantes: o cuidado com as carências, a disposição e a administração do patrimônio da família; a representação, em sua qualidade de chefe, da família, enquanto pessoa jurídica, perante os demais.

Segundo Hegel, tendo como fundamento as lendas das fundações dos estados, ao menos de uma vida social civilizada, a introdução da propriedade estável aparece sobremaneira com a introdução do matrimônio. Por meio do matrimônio uma nova família se constitui, a qual é e deve ser por si independente da linhagem ou da casa da qual provém os contraentes. A relação com a linhagem ou com a casa tem como fundamento a consangüinidade natural, enquanto que o fundamento da nova família é o amor ético. A propriedade de um indivíduo está, portanto, em uma conexão essencial com sua relação matrimonial e, só mais remotamente, com sua linhagem ou casa.

Todo homem, de acordo com Hegel, tem o direito de ter sua propriedade. A propriedade significa a existência efetiva da minha liberdade. A propriedade é sinal da concretização da vontade livre. Ser proprietário significa, então, ser livre. Quem ainda não se tornou um proprietário não conseguiu tornar o para si no que é em si. Para Hegel, a propriedade individual é fundamental, porque é a concretização da vontade livre. É a existência do ser enquanto vontade livre. A propriedade é a efetivação da liberdade (PFD §§41-46). Sendo assim, para Hegel, é na propriedade, sob a forma do patrimônio, que a família enquanto pessoa constituirá a existência de sua personalidade substancial, pois a propriedade é sinal da efetivação da liberdade da família.

2.3 A educação dos filhos

A relação homem e mulher é o imediato reconhecer-se de uma consciência noutra e o conhecer do recíproco ser reconhecido. Trata-se do reconhecer-se natural e ainda não ético. A relação entre homem e mulher não é ainda objetiva, pois o sentimento ainda é a unidade substancial. Esta não tem ainda nenhuma objetividade (PFD §177, *Acréscimo*). A relação é apenas a representação e a imagem do espírito, não o espírito efetivo mesmo. Mas a representação ou a imagem tem a sua efetividade num outro daquilo que esta mesmo ainda não é. A representação tem sua efetividade nos filhos (FE §456).

Os filhos são o resultado efetivo da experiência natural do casamento. Não representam apenas o amor subjetivado, mas representam o amor, agora, objetivado. Nos filhos, os pais têm diante de si a totalidade da união, ou seja, totalidade do seu amor. No filho, a mãe ama o marido e este ama a sua esposa (PFD §173, *Acréscimo*). Enquanto que no patrimônio a unidade está somente em uma coisa exterior, nos filhos, a unidade está em algo espiritual, no qual os pais são amados e os pais amam seus filhos. Assim, como a unidade do matrimônio adquire uma existência e objetividade independentes só nos filhos, então, estes se constituem como que na unidade explícita. Nos filhos os pais podem amar sua união e a podem compreender como sua própria existência (CORDUA, 1992, p. 145).

Os filhos, por sua vez, têm o direito de ser alimentados e educados com o patrimônio familiar comum. Da mesma maneira, o direito dos pais sobre o arbítrio dos filhos está determinado pelo fim de mantê-los disciplinados e educados. Os pais devem educar os filhos buscando a universalização. Segundo Hegel, a função dos pais é educar seus filhos, para que sejam livres personalidades e para que eles sejam reconhecidos em sua maioridade como pessoas jurídicas capazes de, por um lado, ter sua propriedade livre e de, por outro lado, fundar sua família (PFD §§ 151 e 177). A finalidade da educação é destinada a tornar as pessoas autônomas. “A eticidade – ligada com a procriação natural dos filhos, posta inicialmente como originária (§ 519) na conclusão do matrimônio – realiza-se no segundo nascimento dos filhos: na educação que

faz deles pessoas autônomas.” (ECF §521). Nesse sentido, pode-se dizer que a “educação dos filhos representa a manifestação objetiva do amor dos pais. Neles se completa a dialética da família. A educação visa a uma disciplina capaz de formar uma consciência e vontade coletivas, preparando-as para a convivência social” (WEBER, 1996, p. 17).

Os filhos são potencialmente livres. Sua vida não é mais que a existência imediata de tal liberdade. Por isso, não sendo coisas, não pertencem nem a seus pais e nem a ninguém. Eles são livres. A educação dos filhos constitui-se de duas características essenciais. Em primeiro lugar, os filhos devem ser educados no sentido de terem, no amor, na confiança e na obediência, o fundamento da vida ética. A família deve despertar nos filhos o sentimento da eticidade, ou seja, a vida familiar deve desenvolver nos filhos aquela atitude que constitui o fundamento da vida ética. A necessidade da obediência dos filhos está ligada ao fato de que os pais constituem o universal e o essencial, e isso, segundo Hegel, é importante, porque, quando o filho não abriga o sentimento de subordinação que faz surgir o desejo de ser grande, ele se converte em uma criatura petulante e indiscreta. Em segundo lugar, os pais devem educar os filhos para a liberdade, ou seja, para a independência e para a livre personalidade. Numa palavra, a família deve conduzir os filhos para a capacidade de abandonar a unidade natural da família (CORDUA, 1992, p. 146). Além disso, é importante destacar também, que, para Hegel, a educação familiar precisa ser diferenciada com relação aos filhos e às filhas. As filhas precisam ser educadas para ocupar o lugar próprio e específico enquanto mulheres. Os filhos, por sua vez, precisam ser educados para ocupar e fazer uso do lugar específico determinado ao homem, sendo este lugar, segundo Hegel, o da razão, o da ciência, o do Estado.

Lembrando, cabe, portanto, aos pais a educação dos filhos à independência, à educação à maioridade. É importante assinalar também que, em geral, os filhos amam menos seus pais que os pais seus filhos, porque os filhos caminham rumo à sua independência, fortalecem-se e têm os pais como apoio e sustentação. Os pais, por sua vez, amam muitíssimo seus filhos, pois, neles, vêem a objetividade de sua união e a efetividade de seu amor. Convém recordar, entretanto, que educação (*Bildung*), em Hegel, enquanto forma de educar, forma educada da subjetividade universalizada, conjunto das formas características da vida social e política ou da cultura, não se restringe e não depende apenas da família, mas também dos estamentos, do trabalho (PFD §§196-197), e do Estado (PFD §209). Nesse sentido, o indivíduo é concebido como membro de sua família, representante de seu estamento social, praticante de sua profissão, cidadão do Estado (CORDUA, 1989, p. 188).

2.4 A dissolução do casamento

Ciente de que o casamento é apenas a idéia ética imediata, tendo sua realidade objetiva na intimidade da disposição subjetiva, na qual enraíza-se a primeira contingência da sua existência, bem como, de que, como não pode haver nenhuma violência para entrar no casamento, tampouco pode existir laço jurídico que possa manter juntas as pessoas, uma vez que já tenham emergido disposições e ações contrárias e hostis (PFD §176), Hegel admite a dissolução do casamento. O matrimônio é apenas a primeira etapa do desenvolvimento da ordem ética. Quando as pessoas casam, para Hegel, a idéia do fracasso é uma possibilidade implícita, pois o casamento é a experiência dos sentimentos, isto é, insere-se ainda na esfera da contingência. Assim, a entrada e a saída do casamento devem ser livres. Ou seja, dado que o casamento se fundamenta no sentimento subjetivo contingente, ele pode vir a ser dissolvido. O Estado, em contrapartida, não está submetido à dissolução, porque está fundamentado na lei. O casamento, no entanto, deve permanecer como indissolúvel, porém não se pode ir além do dever ser. Porém, dado que o casamento é algo ético, a separação não pode e não deve consumir-se, arbitrariamente, senão disposta por uma autoridade ética, seja esta a igreja ou um tribunal. Hegel tenta inclusive argumentar a idéia de que, se há um distanciamento total, como no caso do adultério, por exemplo, então, também a autoridade religiosa deve permitir a separação matrimonial (PFD §177).

Se a finalidade dos pais é educar os filhos, para que sejam livres personalidades, então a dissolução ética da família consiste em que os filhos sejam reconhecidos na sua maioridade como pessoas jurídicas capazes, por um lado, de terem sua propriedade livre, e, por outro, de instituírem sua própria família, tendo os filhos como chefes e as filhas como esposas. Logo, na formação da nova família, ter-se-á sua determinação substancial, diante da qual, a primeira será apenas o ponto de partida e, com maior razão, o abstrato da linhagem não conservará nenhum direito (PFD §177). Com a dissolução natural da família pela morte dos pais, especialmente, do marido, tem como conseqüência, acerca do patrimônio, a herança. Significa entrar em posse própria de um patrimônio em si comum. Este, com o afastamento do grau de parentesco e com a situação de dispersão, que individualiza as pessoas e as famílias, na sociedade civil, torna-se cada vez mais indeterminado, porque se vai perdendo o sentimento da unidade e porque cada casamento equivale ao abandono das relações familiares prévias e à fundação de uma nova família independente (PFD §178). Esta separação faz surgir a liberdade do arbítrio do indivíduo de dispor de seu patrimônio segundo seus gostos, opiniões e fins individuais ou de considerar em lugar da família um círculo de amigos e efetuar esta declaração em um testamento com as conseqüências jurídicas da herança (PFD §179).

Por fim, salienta-se que a dissolução da família, que ocorre com a maioridade dos filhos, abre um espaço a ser preenchido pela sociedade civil. É importante observar que, no movimento dialético, é a insuficiência de um momento que reporta

a outro. É exatamente o que ocorre na relação família e sociedade civil (WEBER, 1996, p. 17). Ou seja, a família, ao dissolver-se naturalmente se converte em uma pluralidade de famílias e cada uma dessas é uma pessoa concreta independente se vem a relacionar-se externamente com as demais famílias (PFD §181).

3 Algumas ponderações críticas a partir de Hegel

A título de incentivo, quem sabe até, de desafio, elencam-se a seguir alguns tópicos que poderiam ser foco de pesquisa à luz das contribuições e limites de Hegel acerca da família, uma vez que, segundo Hegel, a filosofia, enquanto é filha de seu tempo, necessita singularizar-se da vontade universal, isto é, precisa a efetivação da vida ética. Embora não possamos esquecer que o a família é apenas o primeiro momento à efetivação da eticidade, mesmo assim ela se reveste de um momento imprescindível. A família e a sociedade civil são os dois momentos fundamentais para o surgimento do Estado que, na verdade, constitui-se como fundamento daquelas. Segundo a ordem da *gênese* dos momentos, o Estado aparece como resultado, mas, segundo a ordem da *essência*, ele é seu fundamento. Assim, embora do ponto de vista histórico o Estado seja anterior à sociedade civil, na lógica da realização da liberdade, o Estado é posterior à sociedade civil. Nesse sentido, o Estado é o primeiro, dentro do qual, a família se desenvolve em sociedade civil, sendo a idéia mesma do Estado a que se separa nestes dois momentos. O Estado, por conseguinte, na medida da forma, é o resultado e, na medida da essência, é o fundamento.

A valorização da família. Hegel supera três concepções extrínsecas de família arraigadas ao longo dos tempos. E isso certamente não é pouco, isto é, constitui-se numa contribuição importantíssima. Ele supera a concepção de que o casamento seria uma mera relação dos sexos para, por exemplo, a satisfação sexual ou para a procriação. Ele supera também a compreensão do casamento como mero contrato civil entre um homem e uma mulher. Ele também não concorda com a tese de que o casamento seria apenas uma relação de amor. Para Hegel, a família é a unidade que se sente a si mesma e tem o amor como princípio organizador. O amor significa consciência da unidade de um com o outro, de tal maneira que um não está isolado do outro, mas encontra-se ao abandonar-se a si mesmo e ao saber-se como unidade com o outro. Segundo Hegel, através do amor, a pessoa sai de sua subjetividade na busca do outro, para, num segundo momento, a pessoa conquistar-se a si mesmo em outro, formando uma só pessoa. Assim, o amor, portanto, é a experiência da pessoa ganhar-se a si própria na medida em que se perde no outro (PFD §158). Sem entrar, aqui, especificamente, na discussão das novas formas de pensar a família nos tempos hodiernos, frisa-se a valorização imprescindível de Hegel dada à família, enquanto unidade natural e espiritual. Nesse sentido, afirma-se que Hegel pode ser um bom companheiro de viagem, quando se trata de discutir os valores imprescindíveis para o reconhecimento e a importância da família para a vida ética, mesmo que a família tenha sofrido transformações muito significativas. Assim, independentemente do modo como se compreenda ou se venha a compreendê-la,

frisa-se o aspecto de que a família é concebida por Hegel como espaço e lugar importante e privilegiado de relações éticas.

A realização da família nos filhos. Os filhos são o resultado efetivo da experiência natural do casamento. Não representam apenas o amor subjetivado, mas representam o amor, agora, objetivado. Nos filhos, os pais têm diante de si a totalidade da união, ou seja, totalidade do seu amor. Ou seja, os filhos representam o amor do marido e da esposa. Os filhos são a prova efetiva do amor dos cônjuges. Neste início de Século XXI, a relevância dos filhos, tanto para a felicidade dos cônjuges, como também para a efetivação externa do amor no casamento é um aspecto a ser considerado imprescindível no rol das discussões, pois se trata também da discussão acerca das futuras sociedades. Trata-se de discutir, por um lado, a promessa, que já se constitui em feliz realidade, do prolongamento da vida humana. As pessoas, em nível geral, vivem mais do que em tempos passados. A perspectiva de vida vem crescendo significativamente no decorrer dos anos. Porém, por outro lado, o aumento significativo dos índices de idosos e o reduzido índice de nascimentos em muitos países trazem alguns questionamentos, inquietações e também preocupações. E isso, com certeza, a médio e longo prazo, no mínimo, causa questionamentos e preocupações acerca do futuro do gênero humano.

A discriminação da mulher. Num primeiro momento, tem-se a impressão de que a concepção de Hegel a respeito da família é revolucionária, sobretudo quando trata dos dois momentos essenciais do casamento enquanto realidade natural e unidade espiritual. Porém, analisando com mais atenção sua concepção, chega-se à ponderação de que sua concepção valoriza o papel do homem em detrimento do papel e do espaço e lugar ocupado pela mulher. Fundamenta-se tal concepção na tese de que o homem é ativo, poderoso, capaz de determinação intelectual e ética, isto é, capaz de universalidade, enquanto a mulher, por sua vez, é passiva, subjetiva, piedosa e sensível. Não se trata de dizer que toda a riqueza do pensamento filosófico de Hegel cai por terra diante da concepção do papel, do lugar e do espaço ocupado pela mulher, como supracitado e delineado acima. Trata-se, outrossim, de afirmar que Hegel não deixa de ser filho de seu tempo. Ou seja, em seu contexto sociocultural europeu, aqui, no caso, alemão, a mulher não gozava de direitos semelhantes aos do homem. Hegel não poderia imaginar e pensar no processo desencadeado, sobretudo no Século XX, de emancipação e conquista de espaço e lugar por parte das mulheres. Nesse sentido, trata-se de ressaltar, não obstante situando-o e compreendendo-o em seu tempo e espaço, que Hegel não considerou a mulher em toda sua dignidade. Pode-se atribuir a Hegel a característica de, no mínimo, certa discriminação e desprezo pelas condições e capacidades da mulher, bem como pelo papel desempenhado pela mulher na família, na sociedade civil e no Estado.

Importância da propriedade. Para Hegel, a família tem sua realidade exterior em uma propriedade. A propriedade significa a existência efetiva da minha liberdade. A propriedade é sinal da concretização da vontade livre. Ser proprietário significa, então, ser livre. Quem ainda não se tornou um proprietário não conseguiu tornar o para-si no que é em-si. Para Hegel, a propriedade individual é fundamental, porque é a concretização da vontade livre. É a existência do ser enquanto vontade livre. A propriedade é a efetivação da liberdade. É, portanto, na propriedade, sob a forma do patrimônio, que a família enquanto pessoa constituirá a existência de sua personalidade substancial, pois a propriedade é sinal da efetivação da liberdade da família. De acordo com Hegel, todo homem tem o direito de ter sua propriedade. Apenas quem é proprietário é livre. A questão que se coloca é sobre a concepção de propriedade, uma vez que a concepção de propriedade na época de Hegel e na época atual tem sofrido transformações significativas. Grosso modo, pode-se dizer que nos últimos 20 a 30 anos, sobretudo, com a queda do muro de Berlim houve uma aceleração da globalização da economia. Houve uma progressiva mudança da natureza do capital. Existe uma autêntica pulverização de sua propriedade. A mobilidade do capital é extremamente eficiente, tendo, sobretudo nos fundos de investimento, um investimento estratégico. Nessa perspectiva, mudou também a natureza do trabalho. Assim, antes, o trinômio capital, trabalho, terra eram os três fatores de crescimento. Hoje, sabe-se que o saber é crucial como fator de diferenciação no trabalho, bem como na produção. O saber prescinde até mesmo o capital, pois o que vale é o trabalho qualificado. Nisso, muda também o papel do Estado, muda a compreensão também de propriedade. Não há dúvidas de que a discussão acerca da concepção de propriedade de Hegel enquanto efetivação externa da liberdade seria muito oportuna e significativa no complexo mundo globalizado do tempo hodierno.

Crê-se, com os argumentos acima apresentados, ter conseguido caracterizar e demarcar a importância de Hegel para a discussão de temas intrínsecos à concepção de família, não apenas em seu tempo, mas também para os tempos hodiernos.

Referências

ARISTÓTELES. *De Anima*. 5ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1968.

_____. *Metafísica*. 2ª ed. Madrid: Editorial Gredos, 1999.

CHATELET, François. *O pensamento de Hegel*, 2ª ed., Lisboa: Editorial Presença, 1985.

CORDUA, Carla. *El mundo ético*. Ensayo sobre la esfera Del hombre en la filosofía de Hegel. Barcelona: Anthropos, 1989.

_____. *Explicación sucinta de la filosofía del derecho de Hegel*. Santa Fe de Bogota: Editorial Temis, 1992.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (Tradução de Paulo Meneses e colaboração de José Machado). Volume I. São Paulo: Loyola, 1995. [ECF].

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (Tradução de Paulo Meneses e colaboração de José Machado). Volume II. São Paulo: Loyola, 1995. [ECF].

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (Tradução de Paulo Meneses e colaboração de José Machado). Volume III. São Paulo: Loyola, 1997. [ECF].

_____. *Fenomenologia do Espírito* (tradução de Paulo Meneses e colaboração de José Machado), 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1993. [FE].

_____. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política* (Tradução de Juan Luis Vermal). Buenos Aires: Sudamericana, 1975. [PFD].

ROBINET, Jean-François, *O tempo do pensamento*, São Paulo, Paulus, 2004.

ROSENFELD, Denis L. *Política e liberdade em Hegel*, São Paulo: Brasiliense, 1983

VALCÁRCEL, Amélia. *Hegel y la Ética*, Barcelona: Anthropos, 1988.

WEBER, Thadeu. A eticidade hegeliana. In: Angelo CENCI (Org.), *Ética, racionalidade e modernidade*, Passo Fundo: Ediupf, 1996: 09-24.

_____. A eticidade hegeliana. In: *Veritas*. V: 40, N.º 157, Porto Alegre, 1995: 01-14.

_____. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

WEBER, Thadeu. *Hegel: liberdade, Estado e história*, Petrópolis: Vozes, 1993.

500 Jahre Kirche in Amerika: Erste Bistumsgründungen und erste kolonialismuskritische Stimmen (1511-2011)

Johannes Meier

Im Jahre 1992 haben die christlichen Kirchen an die Ankunft des Christentums auf dem amerikanischen Erdteil 500 Jahre zuvor erinnert. Historischer Bezugspunkt dafür war die „Entdeckung“ der Karibischen Inseln durch den Seefahrer Christoph Kolumbus im Jahre 1492.¹ Das Gedenken der Kirchen erfolgte somit im Kontext des Gedenkens an die „Entdeckung“ und die darauf folgende „Eroberung“, die „conquista“ Amerikas. Diese historischen Geschehnisse sind vor zwanzig Jahren außerordentlich kontrovers diskutiert worden, sowohl in Lateinamerika wie auch in Europa, ja, sogar weltweit.² Während die eine Seite sie als Kulturbegegnung deutete, sah die andere Seite darin eine Kulturvernichtung. Viele sprachen vermittelnd von „Licht und Schatten“. Kolumbus und nach ihm fast alle anderen

¹ Papst Johannes Paul II. sagte in seiner Ansprache zur Eröffnung der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe, die vom 12. bis 28. Oktober 1992 in Santo Domingo (Dominikanische Republik) stattfand: ‚Jesus Christus ist die ewige Wahrheit, die sich in der Fülle der Zeiten geoffenbart hat. Gerade um die Frohbotschaft an alle Völker weiterzugeben, gründete er seine Kirche mit dem besonderen Auftrag, zu evangelisieren: ‚Geht hinaus in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen‘ (Mk 16,15). Man kann sagen, dass in diesen Worten die feierliche Aufforderung zur Evangelisierung enthalten ist. Daher hat die Kirche seit dem Tag, da die Apostel den Heiligen Geist empfangen, die große Aufgabe der Evangelisierung begonnen. Der heilige Paulus spricht das kurz und programmatisch aus: ‚Jesus Christus verkünden‘ (Gal 1,16). Dies aber haben die Jünger des Herrn zu allen Zeiten und in allen Gegenden der Welt getan. In diesem einzigartigen Vorgang markiert das Jahr 1492 ein Schlüsseldatum. Am 12. Oktober nämlich – also genau heute vor 500 Jahren – kam Admiral Christoph Kolumbus mit drei Karavellen aus Spanien hier an und richtete in diesem Land das Kreuz Christi auf.“ Zitiert nach: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Neue Evangelisierung, Förderung des Menschen, Christliche Kultur. Schlussdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo: Stimmen der Weltkirche 34 (Bonn 1993), S. 12f.

² Exemplarisch für die Debatte in Mexiko vgl.: Gerhard Kruij, Kirche und Gesellschaft im Prozeß ethisch-historischer Selbstverständigung. Die mexikanische Kontroverse um die „Entdeckung Amerikas“: Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Bd. 34 (Münster 1996).

Entdecker und Eroberer begriffen sich ganz selbstverständlich als Katholiken, als Christen. Deshalb war und ist es richtig, dass sich die Kirchen an diese Männer, ihre Taten und deren oft schlimme Folgen erinnert haben und weiterhin erinnern. Doch muss auch festgehalten werden, dass die Entdecker und Eroberer nicht als Männer der Kirche nach Amerika kamen. Sie hatten Verträge mit der spanischen Krone, sie handelten oft auf eigene Faust.

Faktisch gab es in den beiden ersten Jahrzehnten seit 1492 kaum kirchliche Akteure in der Neuen Welt. Zwar nahmen an der zweiten Reise des Kolumbus im Herbst des Jahres 1493 zwölf Männer aus verschiedenen Orden teil. Sie feierten am 6. Januar 1494 an der Nordküste von Haiti, wo Kolumbus eine Stadt, „La Isabela“, gründen wollte, die erste Heilige Messe auf dem amerikanischen Erdteil.³ Doch sind sie fast alle noch 1494, teils auch 1495 in ihre Heimat zurückgekehrt – mit drei Ausnahmen: der Hieronymit Ramón Pané und die beiden Franziskaner Juan Deledeule und Juan Tisin blieben mehrere Jahre vor Ort. Diese drei waren übrigens keine Priester, sondern Laienbrüder. Pané hat über seine Erfahrungen mit den Einheimischen einen interessanten Bericht verfasst.⁴ Deledeule und Tisin reisten 1499 nach Spanien zurück; dort baten sie den Erzbischof von Toledo, Francisco Jiménez de Cisneros, der Franziskaner war, weitere Angehörige ihres Ordens auf die Karibische Insel zu schicken. So sind im Jahre 1500 in der Gesandtschaft des Gouverneurs Bobadilla drei und im Jahre 1502 mit dem Gouverneur Ovando weitere 17 Franziskaner nach Westindien ausgereist. Sie ließen sich in Santo Domingo nieder und verteilten sich von dort später auf weitere Siedlungen. Über ihr Wirken ist wenig bekannt.⁵ Gemessen an der großen Zahl einheimischer Bewohner und der wachsenden Zahl von Siedlern blieb die Präsenz der Kirche auch mit diesen Franziskanern gering. Dies sollte sich erst ändern, als Papst Julius II. den Königen von Kastilien und León im Jahre 1508 das Patronatsrecht über die in den neu entdeckten Ländern zu errichtende Kirche verlieh.

1. Die ersten Diözesen in Amerika

König Ferdinand hatte in den Verhandlungen mit dem Heiligen Stuhl darauf bestanden, dass der spanischen Krone in Amerika ein Patronatsrecht im selben Umfang wie im Königreich Granada eingeräumt werden solle. Die von seinem Vorgänger Alexander VI. der Krone 1501 übertragenen Zehntrechte genügten ihm nicht. Die Weihe und Aussendung von drei Bischöfen, die Julius II. 1504 für drei künftige Diözesen auf

³ Leon Lopetegui/Felix Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América Española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*: México, América Central, Antillas: Biblioteca de Autores Cristianos 248 (Madrid 1965), S. 211-222.

⁴ Ramón Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. El primer tratado escrito en América, Nueva versión, con notas, mapas y apéndices por José J. Arrom: Colección América Nuestra 5 (México D.F. 51984).

⁵ Antonine Tibesar, *The Franciscan Province of the Holy Cross of Española. 1505-1559*, in: *The Americas* 13 (1956/57), S. 377-389, hier S. 379-381. – Lino Gomez Canedo, *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*: Biblioteca Porrúa 65 (México D.F. 1977), S. 4-6.

Haiti ernannt hatte, zögerte der König deshalb hinaus. Am 28. Juli 1508 wurde dann vom Heiligen Stuhl die Bulle „Universalis Ecclesiae regimini“ ausgestellt. Sie verlieh den spanischen Königen das Recht, Diözesen in den überseeischen Gebieten zu errichten und dem Papst geeignete Personen für die dortigen kirchlichen Ämter zu präsentieren. Auf dieser Grundlage ließ König Ferdinand in den Jahren 1509 und 1510 ein Konzept ausarbeiten, wonach auf der Insel Haiti zwei Bistümer in Santo Domingo und Concepción de la Vega sowie auf der inzwischen eroberten Nachbarinsel Puerto Rico ein Bistum geschaffen werden sollten. Durch seinen Botschafter in Rom übermittelte er diesen Plan dem Heiligen Stuhl. Papst Julius II. setzte ihn mit der Bulle „Romanus Pontifex“ vom 8. August 1511 in Kraft.⁶ Dieser Tag – übrigens der Gedenktag des heiligen Dominikus – kann als Datum der institutionellen Gründung der katholischen Kirche auf dem amerikanischen Erdteil gelten, als Beginn ihrer organisierten Ausbreitung über Europa hinaus.

Die Bulle erklärte, dass an den drei Orten – Santo Domingo, Concepción de la Vega und Puerto Rico – Kathedralen zu bauen seien, in denen die Bischöfe predigen, die Gottesdienste feiern und die Sakramente spenden sollten. Sie wies auf die Verpflichtung zur Taufe und Bekehrung der Nichtchristen hin. Sie umschrieb das Territorium der drei neuen Diözesen und erklärte alle Bewohner dieser Gebiete zur „feligresía“ der jeweiligen Bischöfe. Diese wurden angewiesen, sich um geeignete Mitarbeiter zu bemühen, um ihr Amt in vollem Umfang wahrnehmen zu können. Dabei war sowohl an ein Domkapitel gedacht wie an Pfarrgeistliche, denen an den zu gründenden Pfarrkirchen die Seelsorge übertragen werden sollte, schließlich auch an die Hilfe von Ordensleuten. Am 8. Mai 1512 wurden die schon 1504 vom Papst ernannten drei Bischöfe in Burgos geweiht und durch König Ferdinand in ihre Ämter eingewiesen („installiert“): der Franziskaner Francisco García de Padilla als Bischof von Santo Domingo, der Dominikaner Pedro Suárez de Deza als Bischof von Concepción de la Vega und der Weltkleriker (Säkularkleriker) Alonso Manso als Bischof von Puerto Rico.⁷ Die drei neuen Bistümer sollten zur Kirchenprovinz von Sevilla gehören. Deshalb nahmen die

⁶ Edition der Bulle „Universalis Ecclesiae regimini“ (28. Juli 1508) in: Josef Metzler (Hrsg.), *América Pontificia primi saeculi evangelizationis 1493-1592. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus: Collectanea Archivi Vaticani 27, Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Atti e Documenti 3* (Città del Vaticano 1991) I, S. 104-107. – Edition der Bulle „Romanus Pontifex“ (8. August 1511): Ebd., S. 112-117. – Johannes Meier, *Die Anfänge der Kirche auf den Karibischen Inseln. Die Geschichte der Bistümer Santo Domingo, Concepción de la Vega, San Juan de Puerto Rico und Santiago de Cuba von ihrer Entstehung (1511/22) bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa Vol. XXXVIII* (Immensee 1991), S. 9-12. – Spanisch: Johannes Meier, *La historia de las diócesis de Santo Domingo, Concepción de la Vega, San Juan de Puerto Rico y Santiago de Cuba desde su inicio hasta la mitad del siglo XVII*, in: Armando Lampe/Samuel Silva Gotay (Hrsg.), *Historia general de la Iglesia en América Latina*, Bd. IV: Caribe (Salamanca 1995), S. 21-151, hier S. 21-25.

⁷ Elizabeth Ward Loughran, *The first Episcopal Sees in Spanish America*, in: *The Hispanic American Historical Review* 10 (1930), S. 167-187.

drei Bischöfe die kanonische Konstitution ihrer Diözesen am 26. September 1512 im Erzbischöflichen Palais in Sevilla vor.⁸

Zwei dieser drei Bischöfe haben ihr Amt in Amerika auch angetreten. Am längsten wirkte dort Alonso Manso, der im Mai 1513 in Puerto Rico eintraf. Zunächst residierte er in dem Ort Caparra an der Nordküste. Häufige Schwierigkeiten mit den spanischen Siedlern bewogen ihn 1516, nach Europa zurückzufahren. Krone und Papst stärkten ihm den Rücken und ernannten ihn zum Generalinquisitor von „Las Indias“. Er kehrte 1520 nach Puerto Rico zurück, wo er nun die neue, schön gelegene Stadt San Juan und in ihrer Mitte die Kathedrale aufbaute. Alonso Manso blieb bis zu seinem Tod am 27. September 1539 in seiner Diözese.⁹

Auch der erste Bischof von Concepción de la Vega hat dort sein Amt ausgeübt. Er wirkte von Oktober 1513 bis Anfang des Jahres 1516 in Westindien und kehrte dann nach Spanien zurück, wo er 1520 verstarb.¹⁰ Hingegen hat der erste Bischof von Santo Domingo, Francisco García de Padilla, sein Amt vor Ort nicht angetreten. Er starb am 6. Dezember 1515 in Getafe.¹¹ Erst der zweite Bischof, der 1516 ernannte italienische Adlige Alessandro Geraldini, traf 1519 in Santo Domingo ein.¹²

Geraldini war durch seinen älteren Stiefbruder Antonio, der seit 1469 als päpstlicher Legat am spanischen Hof wirkte, auf die Iberische Halbinsel gekommen und dort König Ferdinand bekannt geworden. Dieser hatte ihn zum Berater seiner Tochter Katharina gemacht, die seit 1501 als Gemahlin Prinz Arthur Tudors in England weilte und nach dessen Tod 1509 von König Heinrich VIII. gehehlicht wurde. Später, seit 1525, suchte sich Heinrich von ihr zu trennen, was schließlich zur Lösung der englischen Kirche von Rom durch die Suprematsakte von 1534 führen sollte. So war also der erste in Santo Domingo residierende Bischof ein Italiener, dessen vorhergehendes Amt sich am englischen Hof in London befunden hatte und weitläufig mit dem Schisma der anglikanischen Kirche verknüpft ist.¹³ Zu den verblüffenden Gleichzeitigkeiten der Kirchengeschichte gehört auch, dass

⁸ Alejandro Tapia y Rivera (Hrsg.), Biblioteca histórica de Puerto Rico, que contiene varios documentos de los siglos XV, XVI, XVII y XVIII (San Juan de Puerto Rico 21945), S. 371-386. – Carlos Nouel, Historia eclesiástica de la arquidiócesis de Santo Domingo, primada de América I (Santo Domingo 21979), S. 44-51.

⁹ Cristina Campo Lacasa, Historia de la Iglesia en Puerto Rico 1511-1802 (San Juan de Puerto Rico 1977), S. 33-37. – Mario A. Rodríguez León, Presencia de los frailes dominicos en Puerto Rico durante el siglo XVI: Tercer Encuentro de Historiadores de la Orden de Predicadores de América Latina y el Caribe (San Juan de Puerto Rico 1987), S. 10-12.

¹⁰ Carlos Nouel, Historia eclesiástica I (Anm. 8), S. 52.

¹¹ Fidel Fita, Fray García de Padilla, primer obispo de Bainúa y de Santo Domingo: Boletín de la Real Academia de la Historia 20 (Madrid 1892), S. 587-614.

¹² Benno M. Biermann, Alessandro Geraldini, Bischof von San Domingo 1517-1525, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 34 (1950), S. 195-206. – Sebastiano Baggio, Alessandro Geraldini de Amelia, primer obispo residente en la diócesis primada de América: Colección V Centenario, Vol. 1 (Bogotá 1986).

¹³ Leo M. Kaiser, The Earliest Verse of the New World, in: Renaissance Quarterly 25 (1972), S. 429-439.

in den Wintermonaten 1510/1511, als der spanische Botschafter mit der Kurie in Rom über die Errichtung der ersten Bistümer in Westindien verhandelte, der damals 27jährige Martin Luther in der Ewigen Stadt geweilt hat. Im Auftrag des strengen Erfurter Augustinerkonventes, in dem er damals lebte, und im Namen von sechs weiteren deutschen Augustinerklöstern überbrachte Luther zusammen mit einem älteren Gefährten dem General des Augustinerordens in Rom eine Stellungnahme. Diese richtete sich gegen die Vereinigung von zwei Richtungen unter den damaligen deutschen Augustinern, nämlich den strengen „Observanten“ und den weniger strengen „Konventualen“. Für die Vereinigung setzten sich der Generalvikar der „Observanten“ in Deutschland ein, Johannes von Staupitz, aber auch der General des Ordens, weshalb das von Luther überbrachte Begehren in Rom ohne Erfolg blieb.¹⁴

Auf dem Weg dorthin und von dort zurück nach Deutschland ist Luther in der Höhe des Sees von Bolsena mit etwa 30 km Abstand an dem weiter östlich gelegenen Städtchen Amelia vorbeigezogen. Aus Amelia stammte Alessandro Geraldini. Die beiden haben sich nicht gekannt. Sie hätten sich wohl auch nicht verstanden. Das wird an folgendem Punkt deutlich: Als Geraldini nach Santo Domingo kam, war er sehr enttäuscht, dort keine stattliche Kathedrale vorzufinden. 1522 begann er ihren Bau im gotischen Stil. Um dafür finanzielle Ressourcen zu erschließen, schlug er dem Papst vor, einen Ablass auszuschreiben zur Sühne der von den spanischen Siedlern an den Indígenas verübten Verbrechen. Es kam ihm nicht in den Sinn, die Einkünfte des Ablasses zur Wiedergutmachung an den Opfern zu verwenden. Er hatte den Bau der Kathedrale im Sinn.¹⁵ Sicher hat er nicht gewusst, dass im fernen Deutschland inzwischen Martin Luther eine Debatte angestoßen hatte, welche die theologischen Grundlagen für solcherlei Buß- und Strafkompensationen erschütterte.

2. Die Anfänge des Kampfes der Kirche für die Menschenrechte der Urbevölkerung

Für die dramatisch leidende Urbevölkerung der Karibik haben sich in jenen Jahren vor allem die Dominikaner eingesetzt. Dieser Orden hatte im Jahre 1508 die Erlaubnis erhalten, 15 Mitglieder nach Amerika zu schicken. In drei Gruppen reisten die Dominikaner zwischen November 1509 und Mai 1511 nach Santo

¹⁴ Heinrich Boehmer, *Luthers Romfahrt* (Leipzig 1914). – Otto Scheel, *Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation*. Bd. 2: *Im Kloster* (Tübingen 3-41930), S. 480-539. – Reinhold Weijenborg, *Neuentdeckte Dokumente im Zusammenhang mit Luthers Romreise*, in: *Antonianum* 32 (1957), S. 147-202. – Herbert Vossberg, *Im heiligen Rom. Luthers Reiseeindrücke 1510-1511* (Berlin 1966). – Eva Maria Jung-Inglessis, *Auf den Spuren Luthers in Rom* (St. Ottilien 2006). – Entgegen dem Konsens der älteren Forschung hat der Marburger Kirchenhistoriker Hans Schneider am 16. Februar 2011 auf einer Tagung des Deutschen Historischen Instituts in Rom („Martin Luther in Rom/Martino Lutero a Roma“) die These vertreten, Luther sei nicht im Auftrag des Erfurter und der sechs anderen strengen Konvente, sondern im Gegenteil im Auftrag von Generalvikar Johannes von Staupitz nach Rom gereist, und zwar nicht im Winter 1510/1511, sondern ein Jahr später im Winter 1511/1512.

¹⁵ Meier, *Die Anfänge* (Anm. 6), S. 89.

Domingo. Die Vorhut bildeten Pedro de Córdoba, der als Oberer fungierte, und die Patres Antonio Montesino und Bernardo de Santo Domingo. Alle drei stammten aus dem Dominikanerkonvent zu San Esteban in Salamanca. Von Beginn an konzentrierten sie sich auf ihre religiösen Aufgaben und erkannten rasch als moralische Schlüsselfrage die Versklavung der einheimischen Bevölkerung durch die spanischen Siedler. Deshalb forderten sie ihre Landsleute auf, sich von dieser mit den Grundlagen des christlichen Glaubens unvereinbaren Sünde zu bekehren. Die ganze Kommunität, angeführt von Pedro de Córdoba, stand hinter der Predigt von Fray Antonio Montesino, die dieser am vierten Adventssonntag, 21. Dezember 1511, hielt und welche einen fundamentalen Konflikt mit den Kolonisten ausbrechen ließ.¹⁶

Ausgehend von dem Wort des Täufers Johannes „Ich bin die Stimme eines Rufers in der Wüste“ (Joh 1,23) prangerte Montesino in Anwesenheit von Diego Kolumbus und der Honoratioren der Stadt die Abscheulichkeiten der spanischen Herrschaft über Haiti an; er warf seinen Landsleuten schwere Versündigung vor: „Mit welchem Recht und nach welchem Gesetz haltet ihr sie in einer solch grausamen und schrecklichen Knechtschaft? Wie könnt ihr sie so unterdrücken und plagen, ohne ihnen zu essen zu geben noch sie in ihren Krankheiten zu pflegen, die sie sich durch die maßlose, von euch erzwungene Arbeit zuziehen? Wie könnt ihr sie dahinsterben lassen oder, klarer gesagt, töten, nur damit sie täglich Gold für euch anhäufen? Sind sie keine Menschen? Haben sie keine vernunftbegabten Seelen? Seid ihr nicht verpflichtet, sie zu lieben wie euch selbst?“¹⁷ Montesinos Worte lösten bei Kolumbus, den Kronbeamten und Siedlern helle Empörung aus; doch ließen sich die Dominikaner nicht auseinanderdividieren oder zur Revision ihrer Auffassung bewegen; im Gegenteil, diesmal beginnend mit Ijob 36,3 f. („Ich rufe mein Wissen weit hinaus, wahrhaftig, meine Worte sind kein Trug“), verschärfte Montesino am folgenden Sonntag seine Anklage und kündigte namens seiner Mitbrüder an, die Dominikaner würden allen die sakramentale Lossprechung verweigern, die sich an Verfolgung und Versklavung von Indios bereicherten.¹⁸ Mit diesen Predigten rissen die Dominikaner den Konquistadoren die Kreuzfahrermaske vom Gesicht, gaben dem Christentum seine alte Rolle als

¹⁶ Miguel A. Medina, *Una comunidad al servicio del indio. La obra de Fr. Pedro de Córdoba O.P. 1482-1521: Publicaciones de los Institutos de Filosofía y Teología de Madrid, Serie II, Vol. 4 (Madrid 1983), S. 23-63.*

¹⁷ Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias: Obras escogidas de Fray Bartolomé de Las Casas I u. II*, hrsg. v. Juan Pérez de Tudela Bueso: *Biblioteca de Autores Españoles 95 u. 96 (Madrid 1957/61)*, hier Kap. III 4 (BAE 96, 176). – Mariano Delgado, *Der Aufstand der Dominikaner und seine Folgen (1510-1514)*, in: Ders. (Hrsg.), *Bartolomé de Las Casas, Werkauswahl, Band 2: Historische und ethnographische Schriften (Paderborn 1995)*, S. 221-253, hier S. 226.

¹⁸ Las Casas, *Historia de las Indias, Kap. III 5 (BAE 96, 178-181)*. – Delgado, *Der Aufstand*, S. 229-231.

Religion der Unterdrückten zurück und eröffneten die jahrzehntelange Debatte um das Recht Spaniens zur Landnahme in Amerika.¹⁹

Diego Kolumbus ließ Anfang 1512 König Ferdinand von den Vorfällen in Santo Domingo unterrichten und plädierte für eine umgehende Ausweisung der Dominikaner aus Westindien; dabei schaltete er den Oberen der Franziskaner, Alonso de Espinal, in dem Wissen ein, daß dieser Orden das Herrschaftssystem auf der Insel nicht in Frage gestellt hatte. Der König und seine Ratgeber reagierten auf die Nachrichten betroffen; die Arbeitsverpflichtung der Indios sei seinerzeit von Juristen und Theologen als „conforme a derecho humano y devyno“ beurteilt worden; er selbst trage die Verantwortung dafür. Der vom König beigezogene Provinzial der spanischen Dominikaner, Alonso de Loaysa, zeigte sich bestürzt, untersagte für die Zukunft derartiges Ärgernis erregende Predigten und drohte bei Zuwiderhandlung die Rückbeorderung nach Spanien an.²⁰

Inzwischen hatte sich Antonio Montesino zur Verteidigung seiner Position aufgemacht; Ende März oder Anfang April 1512 traf er in Spanien ein. Der Obere der Kommunität von Santo Domingo, Pedro de Córdoba, reiste ihm nach, sobald ihn die Stellungnahme des Ordensprovinzials erreicht hatte. Trotz Widerständen bei Hof gelangten Montesino und Córdoba vor den König und trugen ihm unerschrocken ihre Ansichten über die Lage der Indios vor.²¹ Nunmehr wurde eine gemischte Kommission von Juristen und Theologen unter Leitung des Bischofs von Palencia, Juan Rodríguez de Fonseca, zur Untersuchung des Sachverhalts bestellt; sie erarbeitete neue Gesetzesvorschläge, die „Leyes de Burgos“ vom 27. Dezember 1512. Darin wurde der Status der amerikanischen Eingeborenen als freier Vasallen der spanischen Krone definiert; als Freien wurde ihnen das Recht auf ein eigenes Haus, eigene Wirtschaftsführung und eigenen Lebensunterhalt verbürgt; als Vasallen wurden sie verpflichtet, für die Krone nützliche Arbeiten zu leisten, wenn diese durch regelmäßige Erholungszeiten erträglich gemacht und in Waren wie Kleidung oder Hausrat entlohnt würden. Daneben bekräftigten die Gesetze die der Krone vom Papst gemachte Auflage, die Indios im christlichen Glauben zu unterweisen; sie hielten an einem ideal gedachten Zusammenleben von Neusiedlern und Alteingesessenen und damit am System der „Encomienda“ fest: die Europäer sollten durch ihr Vorbild eine Umerziehung der Indios zu christlicher

¹⁹ Joseph Höffner, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter* (Trier 31972), S. 189-196. – Paulo Suess, *Glaubensfreiheit und Zwangsarbeit. Spanische Missionare, Theologen und Juristen des 16. Jahrhunderts zur Rechtslage der Indios*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 71 (1987), S. 292-315, hier S. 293-295. – Michael Sievernich, *Anfänge prophetischer Theologie. Antonio de Montesinos Predigt (1511) und die Folgen*. In: Ders./Arnulf Camps/Andreas Müller/Walter Senner (Hrsg.), *Conquista und Evangelisation. Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika* (Mainz 1992), S. 77-98.

²⁰ Medina, *Una comunidad* (Anm. 16), S. 130-134.

²¹ Las Casas, *Historia de las Indias*, Kap. III 6 (BAE 96, 181-183). – Delgado, *Der Aufstand*, S. 231-233.

Lebensweise bewirken; den längst erwiesenen unchristlichen Egoismus der Siedler, ihren Trieb nach Macht und Reichtum kalkulierten die „Leyes de Burgos“ nicht ein.²² Die Dominikaner zeigten sich mit diesen Regelungen unzufrieden; sie erreichten in zähen Verhandlungen noch gewisse Abmilderungen, die am 28. Juli 1513 in Valladolid protokolliert wurden; demnach durften Kinder unter 14 Jahren und verheiratete Frauen nicht zur Arbeit verpflichtet werden; auch sollten die Indios maximal neun Monate im Jahr für die Siedler arbeiten, damit ihnen genügend Zeit zur Bestellung ihrer eigenen Felder bleibe.²³

Pedro de Córdoba genügte nicht, was er auf dem Verhandlungsweg zugunsten der Indios erreicht hatte. So entschloss er sich, durch eine praktische Aktion die Richtigkeit und Durchführbarkeit der Grundsätze der Dominikaner nachzuweisen. Ihm schwebte vor, in Gegenden abseits der spanischen Niederlassungen und unter Ausschluss des schlechten Beispiels und der Gewalttätigkeiten der Kolonisten das Evangelium zu verkünden und durch aufopferndes Apostolat rein indianische Christengemeinden aufzubauen, religiöse Gemeinwesen, die der Oberhoheit des Königs von Spanien unterstehen und sich ansonsten unter Anleitung von Geistlichen nach den christlichen Geboten ausrichten sollten. Von Pedro de Córdoba stammt also jene Idee, die später vor allem die Jesuiten in ihren „Reduktionen“ verwirklicht haben. So machte er König Ferdinand das Angebot, an der venezolanischen Küste und am Golf von Paria mit Dominikanerbrüdern die Indios zu christianisieren, wenn andere Spanier aus dieser Region ferngehalten würden. Der König ging darauf ein; er gewährte Pedro de Córdoba zahlreiche Vergünstigungen, damit er eine Reisegruppe von zwanzig Missionaren zusammenstellen konnte; Diego Kolumbus wies er am 12. Mai 1513 an, den Dominikanern eine Karavelle, Nahrungsmittel und Dolmetscher zur Verfügung zu stellen, und den Botschafter beim Heiligen Stuhl, Jerónimo de Vich, beauftragte er am 28. Mai, den Papst dazu zu bewegen, den Missionaren die Erlaubnis zu gewähren „para poder confirmar en ausencia de obispos, poder usar el óleo viejo y crisma, donde no hobiere obispos, ... bendecir aras y cálices“.²⁴ Im Winter 1513/14 reisten Pedro de Córdoba und Antonio Montesino in drei Gruppen mit insgesamt 18 Ordensangehörigen und zwei Postulanten von Spanien nach Santo Domingo zurück. In der zweiten Hälfte des Jahres 1514 brach zunächst eine dreiköpfige Gruppe – Antonio Montesino, Francisco de Córdoba und der Laienbruder Juan Garcés – nach Venezuela auf; Montesino musste aus Krankheitsgründen auf Puerto Rico zurückbleiben; die beiden anderen fuhren weiter und gingen bei Píritu an Land, 130 km westlich von

²² Las Casas, Historia de las Indias, Kap. III 7-16 (BAE 96, 183-211). – Delgado, Der Aufstand, S. 233-240. – Medina, Una comunidad (Anm. 16), S. 138-146.

²³ Las Casas, Historia de las Indias, Kap. III 17-18 (BAE 96, 211-216). – Medina, Una comunidad (Anm. 16), S. 147-150.

²⁴ Las Casas, Historia de las Indias, Kap. III 19 (BAE 96, 216-219). – Medina, Una comunidad (Anm. 16), S. 101-103.

Cumaná; dort sind sie 1515 als Märtyrer gestorben, nachdem ein spanisches Schiff entgegen den Abmachungen an der Küste aufgetaucht war und Indios als Sklaven verschleppt hatte.²⁵

Im Frühjahr 1513 hatte König Ferdinand auch den Eroberer von Kuba, Diego Velázquez, ermächtigt, die Urbevölkerung dieser Insel einem „Repartimiento“ zu unterwerfen. Demgemäß stattete Velázquez im Laufe dieses und des folgenden Jahres seine Soldaten mit „Encomiendas“ aus; unter den Begünstigten war auch der Feldgeistliche von Velázquez' Kompagnon Pánfilo de Narváez, der damals 30jährige Bartolomé de Las Casas; ihm wurden die Indios des Dorfes Canarreo im Tal des Río Arimao als Arbeitskräfte zugewiesen. Las Casas, der mit Gouverneur Ovando 1502 nach Haiti gekommen war und dort in der Landschaft Cibao eine „Encomienda“ besessen hatte, befand sich in einer Gewissenskrise, seit ihm vor seinem Aufbruch nach Kuba ein Dominikaner in der Beichte die Lossprechung verweigert hatte, weil er nicht bereit war, seine Indios freizulassen. Den entscheidenden Anstoß zu seiner Bekehrung gaben Sätze aus dem Buch Jesus Sirach (34,21-27), auf die der Kleriker bei der Vorbereitung einer Messfeier stieß; anhand dieses alttestamentlichen Textes wurde ihm zweifelsfrei bewusst, dass die „Conquista“ dem Willen Gottes widersprach, denn Gott – so war hier zu lesen – hat kein Gefallen an unrechten Gütern und der Ausraubung der Armen; auch alle weiteren Schriften, die er zu Rate zog, lieferten ihm „nur immer neue Beweisgründe und verbürgte Lehren, die für das Recht jener westindischen Völker und gegen die Plünderungen, Untaten und Ungerechtigkeiten sprachen, die wider sie begangen wurden“. So entschied sich Las Casas zum Verzicht auf seine „Encomienda“; damit war er frei, dem von den Dominikanern begonnenen Kampf für die Rettung der Indios beizutreten.²⁶

Las Casas kannte Pedro de Córdoba seit 1510 und wusste von dessen Anschauungen. Pedro de Córdoba hatte bald nach Beginn der Eroberung Kubas vier seiner Mitbrüder zur Predigt und Mission dorthin entsandt, Gutierre de Ampudia, Bernardo de Santo Domingo, Pedro de San Martín und Diego de Alberca. Zu ihnen nahm Las Casas Verbindung auf. In der Erkenntnis, dass die Entwicklung auf Kuba dieselbe Richtung nahm wie zuvor auf Haiti, entschlossen sich Gutierre de Ampudia und Las Casas zur Reise nach Santo Domingo, um der dortigen Kommunität Bericht zu erstatten.²⁷ Im Juli 1515 traf Las Casas mit

²⁵ Las Casas, *Historia de las Indias*, Kap. III 33-34 (BAE 96, 253-257). – Medina, *Una comunidad* (Anm. 16), S. 64-66 u. 104-110.

²⁶ Las Casas, *Historia de las Indias*, Kap. III 79 (BAE 96, 356-358). – Delgado, *Der Aufstand*, S. 262-266. – Isacio Pérez Fernández, *Fray Bartolomé de Las Casas, Brevisima relación de su vida. Diseño de su personalidad. Síntesis de su doctrina* (Caleruega 1984), S. 23-25.

²⁷ Las Casas, *Historia de las Indias*, Kap. III 81-82 (BAE 96, 360-365). – Johannes Meier, *Zeuge einer befreienden Kirche: Bartolomé de Las Casas* (Leutesdorf 1988), S. 18.

Pedro de Córdoba zusammen; das gemeinsame Anliegen stiftete zwischen den beiden Männern eine tiefe, freundschaftliche Beziehung; Las Casas versprach dem zwei Jahre älteren Dominikaneroberen: „Vater, ich werde alle möglichen Wege versuchen und vor keiner Mühe zurückschrecken, die mir begegnen wird, um das zu vollenden, was ich begonnen habe; und ich hoffe, daß unser Herr mir dabei helfen wird; und sollte ich das Ziel nicht erreichen, so werde ich das getan haben, was ich als Christ tun mußte“.²⁸

Nach der Besprechung in Santo Domingo fuhr Las Casas, jetzt begleitet von Antonio Montesino, nach Spanien weiter. Durch Vermittlung des Erzbischofs von Sevilla ließ sich König Ferdinand zur Einberufung einer Kommission bewegen, die die „Indische Frage“ erörtern sollte; es war aber noch kein Ergebnis erreicht, als der Monarch im Januar 1516 starb. In den folgenden Monaten gelang es Las Casas, Montesino und Pedro de Córdoba, der ihnen nachgereist war, den interimistischen Regenten Francisco Kardinal Jiménez de Cisneros von der Notwendigkeit einer grundlegenden Systemveränderung in Westindien zu überzeugen. Cisneros beauftragte Las Casas, einen „plan para la reformación de las Indias“ auszuarbeiten; am 17. September 1516 ernannte er ihn zum „procurador o protector universal de todos los indios“, zum Anwalt und Beschützer aller Indios.²⁹

Damit war Las Casas in seine Lebensaufgabe berufen worden, die ihn 50 Jahre lang, bis zu seinem Tod am 18. Juli 1566, voll in Anspruch nehmen sollte. Mit Pedro de Córdoba reiste er Ende 1516 nach Santo Domingo zurück. Als sich dort der neuen Regierung – Cisneros hatte sie drei Mönchen des Hieronymitenordens übertragen – wiederum Widerstände in den Weg stellten und sich das massenhafte Sterben der Indios durch eine Pocken-Epidemie dramatisch beschleunigte, fuhr Las Casas Mitte des Jahres 1517 nochmals nach Spanien.³⁰ Schon im Vorjahr hatte er das Vertrauen des Bischofs Adrian Florensz gewonnen, der als Bevollmächtigter des späteren Kaisers Karl V. aus Brüssel nach Spanien gekommen war und gemeinsam mit Kardinal Cisneros und nach dessen Tod (8. November 1517) allein die Regierungsgeschäfte führte. Adrian zeigte sich über die Unmenschlichkeiten entsetzt, von denen Las Casas aus Amerika berichtete.³¹ Las Casas lobte die Güte, Lauterkeit und Frömmigkeit Adrians, der ihm das direkte Gespräch mit dem

²⁸ Las Casas, *Historia de las Indias*, Kap. III 83 (BAE 96, 365-367, das Zitat: 366). – Delgado, *Der Aufstand*, S. 266f.

²⁹ Las Casas, *Historia de las Indias*, Kap. III 90 (BAE 96, 387-389). – Delgado, *Der Aufstand*, S. 270-272. – Constantino Bayle, *El protector de Indios*: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos 10 (Sevilla 1945). – Demetrio Ramos Perez, *El P. Córdoba y Las Casas en el plan de conquista pacífica de tierra firme*, in: *Boletín Americanista III* (Barcelona 1950), S. 175-210, hier S. 191-194.

³⁰ Delgado, *Der Aufstand*, S. 272-274.

³¹ Las Casas, *Historia de las Indias*, Kap. III 85 (BAE 96, 370-372). – Johannes Meier, *Die Historia de las Indias als Quelle der karibischen Kirchengeschichte*, in: Mariano Delgado (Hrsg.), *Bartolomé de Las Casas, Werkauswahl*, Band 2 (Anm. 17), S. 154-160, hier S. 157-159. – Delgado, *Der Aufstand*, S. 278, Anm. 29.

Thronfolger ermöglichte, sobald dieser in Spanien eingetroffen war. Am 19. Mai 1520 beauftragte ihn der junge König, auf einem Gebiet von 800 km Länge an der Küste Venezuelas seine Vorstellungen von einem friedlichen Zusammenleben zwischen Christen und Indios in die Tat umzusetzen.³² Zwar misslang das Experiment in Venezuela, aber in den 30er und 40er Jahren hat es Las Casas, inzwischen selbst Mitglied des Dominikanerordens, in Guatemala (Verapaz) und Chiapas verwirklichen können.³³

In der Begegnung von Adrian Florensz, der seit 1517 auch Kardinal war, und Bartolomé de Las Casas zeigt sich noch einmal eine Verknüpfung von europäischer und amerikanischer Kirchengeschichte: Am 9. Januar 1522 wurde Adrian zum Papst gewählt. Martin Luther war damals bereits in Acht und Bann. Hadrian VI., wie er sich als Papst nannte, zeigte Verständnis für die Anliegen der Reformation. Auf dem Nürnberger Reichstag 1522/23 ließ er durch seinen Legaten Francesco Chiericati seinen Willen erklären, die Missstände in der Kirche zu überwinden. Hadrian wollte eine Reform der Kirche. Allerdings blieb er in Rom weitgehend isoliert und starb schon am 14. September 1523. Auf seinem Grabstein in der deutschen Kirche in Rom, Santa Maria dell` Anima, steht der Satz: „Ach, wieviel hängt davon ab, in welche Zeit auch des besten Mannes Leben fällt.“³⁴

Schlussbemerkung

Damit endet mein Rückblick auf die Anfänge des Christentums in Amerika. Im zweiten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts, vom Jahre 1511 an, trat die Kirche als Akteur auf dem Kontinent in Erscheinung: institutionell – durch die Präsenz der ersten Bischöfe, und prophetisch – durch den Kampf der Dominikaner für eine Überwindung des den Ureinwohnern zugefügten Unrechts, für ein menschenwürdiges Leben der Indios. Voller Optimismus, so unter ihnen eine vom Evangelium inspirierte Kirche aufbauen zu können, hatte Pedro de Córdoba am 28. Mai 1517 an den spanischen König über die Einheimischen geschrieben: „...gentes tan mansas, tan obedientes y tan buenas, que si entre ellos entraran predicadores solos sin las fuerzas e violencias destos mal aventurados cristianos, pienso que se podiera en ellos fundar quasi tan excelente iglesia, como fue la

³² Delgado, Der Aufstand, S. 283-292 u. 318-320. – Meier, Die Anfänge (Anm. 6), S. 220f. – Manuel Giménez Fernández, Bartolomé de Las Casas. I: Delegado de Cisneros para la reformación de las Indias 1516-1517. II: Capellán de S.M. Carlos I, poblador de Cumaná 1517-1523 (Madrid 21984).

³³ Meier, Die Anfänge (Anm. 6), S. 223-228. – Matthias Gillner, Bartolomé de Las Casas und die Eroberung des indianischen Kontinents. Das friedensethische Profil eines weltgeschichtlichen Umbruchs aus der Perspektive eines Anwalts der Unterdrückten: Theologie und Frieden, Bd. 12 (Stuttgart 1997), S. 42-54.

³⁴ Ludwig von Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Band IV: Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance und der Glaubenspaltung von der Wahl Leos X. bis zum Tode Klemens VII. (1513-1534). Zweite Abteilung: Adrian VI. und Klemens VII. (Freiburg 10-121928), S. 149. – Markus Graulich, La potestà del Papa secondo il pensiero di Adriano VI e il suo progetto di riforma della Curia Romana (Roma: Università Pontificia Salesiana, Facoltà di Diritto Canonico, Dissertazione dottorale 1999).

primitiva.“ „Es sind so sanftmütige, folgsame und gute Völker, dass ich glaube, man könnte, wenn sich zu ihnen einzig Prediger begeben werden unter Ausschluss all der Gewalttaten verübenden Abenteurer, eine nahezu so herausragende Kirche unter ihnen aufbauen, wie es die Urkirche war.“³⁵

Zusammenfassung

500 Jahre Kirche in Amerika:
Erste Bistumsgründungen und erste kolonialismuskritische Stimmen
(1511-2011)

Die christlichen Kirchen haben im Jahre 1992 an die Ankunft des Christentums auf dem amerikanischen Erdteil 500 Jahre zuvor erinnert. Historischer Bezugspunkt dabei war die „Entdeckung“ der Karibischen Inseln durch den Seefahrer Christoph Kolumbus. Dadurch geriet das kirchengeschichtliche Gedenken weitgehend in den Kontext der vor allem in Lateinamerika und Europa geführten Kontroverse um die spanische Conquista und deren Deutung als Kulturvernichtung oder Kulturbegrenzung.

Faktisch gab es in den beiden ersten Jahrzehnten seit 1492 kaum kirchliche Akteure in der Neuen Welt. Dies änderte sich erst, als Papst Julius II. den Königen von Kastilien und León im Jahre 1508 das Patronatsrecht über die in den neu entdeckten Ländern zu errichtende Kirche verlieh. Das Jahr 2011 eignet sich in besonderer Weise für einen differenzierten Rückblick auf die Anfänge des Christentums in Hispanoamerika. Denn einerseits wurden 1511 die ersten drei Diözesen des Kontinents errichtet, andererseits kamen zum selben Zeitpunkt die ersten Angehörigen des Dominikanerordens nach Santo Domingo, die nach kurzer Reflexion den Einsatz für das Überleben und die Anerkennung der Menschenwürde der indigenen Bevölkerung in das Zentrum ihrer Arbeit rückten. Die Initialzündung gab eine im Advent 1511 von P. Antonio Montesino OP gehaltene Predigtreihe. Sie eröffnete eine jahrzehntelange Debatte, die sich später vor allem mit den Namen der Dominikaner Francisco de Vitoria und Bartolomé de Las Casas verband.

Der Beitrag legt neuere Erkenntnisse der kirchen- und ordensgeschichtlichen Forschung vor allem zum zweiten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts dar. Von besonderer Relevanz für die Gesamtentwicklung des Christentums ist dabei die Rolle des späteren Papstes Hadrian VI., der ab 1516 zeitweise die spanische Regentschaft führte.

³⁵ Medina, Una comunidad (Anm. 16), S. 263-268, das Zitat: S. 264.

ΚΑΤΗΚΟΟΣ Η ΠΟΛΕΜΙΑ:

Una visión de la mujer en grecia: mito, literatura e historia.

Ma. del C. Lydia Santiago García

Los griegos tuvieron la suerte de vivir antes que muchos pueblos, pero sin ser tan antiguos como los pueblos semitas, hindúes o chinos; y no tan recientes como los itálicos. Sin embargo, tienen una ventaja que nos ha beneficiado maravillosamente en Occidente: nos han legado el producto de su trabajo, de su observación y reflexión, el fruto de su brillante y clarificador pensamiento.

Si bien es cierto que se cumple la máxima NIHIL NOVUM SUB SOLE, podríamos añadir, POST GRAECOS, haciendo eco a la maestra Emma Godoy. Y quiero aclarar que no es un panegírico al pensamiento griego, solo un humilde reconocimiento a lo mucho que le debemos al ejército de pensadores y autores.

Lo que pretendo en esta disertación, no es dar los datos que ya todos ustedes conocen bien, no es una sinopsis histórica de los acontecimientos experimentados por los griegos, aunque no estaría mal recordarlos, sino dentro de ese devenir histórico, ubicar uno de los temas más controversiales emanados de dicha cultura y ese es el tema de la mujer.

Sin ánimo de disputas que rayen en el feminismo, trataré de ser objetiva al presentar los datos extraídos del mito, la literatura y la historia, utilizados para este propósito.

Primer tiempo: Mitología

Desde que tenemos conciencia de la aparición del hombre, observamos que el mundo es un lugar difícil para ubicarse y vivir, las migraciones, la supervivencia y las vicisitudes de los conflictos bélicos, no dan mucho espacio para las mujeres,

quienes tienen que acompañar a sus hombres y apoyarlos en la medida de lo posible, en las cuevas, en los campamentos y en las aldeas que poco a poco van evolucionando hasta convertirse en pueblos y ciudades.

Los vestigios de la arqueología revelan cosas inquietantes, como las esculturas de las llamadas diosas madres o XOANAS, que representaban a un género femenino poderoso por su capacidad de concebir y parir vida; se habla incluso de un matriarcado, que se pierde en la cronología de los acontecimientos históricos.

La necesidad de conseguir alimento de formas primitivas, como la caza y la pesca, dejó bajo la responsabilidad femenina la recolección de frutos silvestres y con ello la observación del ciclo natural de la fecundidad de la tierra; llegando a afirmar incluso que fueron las mujeres las que descubrieron la agricultura como una forma de someter a los elementos de la naturaleza a la voluntad y necesidades humanas. Como quiera que sea, siempre será una incógnita difícil de despejar y motivo de especulaciones.

Lo que sí podemos afirmar es la lucha por el predominio del poder divino entre los antiguos dioses con un cierto predominio femenino –matriarcal- y los modernos dioses olímpicos, con un evidente dominio masculino –patriarcal-

Estos vestigios son encontrados entre las disputas que se suscitaron a raíz del matricidio cometido por Orestes en la persona de Clitemnestra. Los acontecimientos narrados en la conmovedora trilogía de Orestes, escrita por Esquilo e integrada por las piezas: Agamemnon, Coéforas y Euménides, narran el choque tremendo entre el pensamiento de un hijo fiel al padre y apoyado por divinidades igualmente fieles a su padre Zeus, y el derecho materno, representado por la propia Clitemnestra y las divinidades vengadoras de tal derecho, las llamadas Erinias, que tienen que pactar su subsistencia como deidades en un mundo dominado por los dioses olímpicos: Zeus destrona a su padre Cronos apoyado por sus hermanos y establece una dinastía de corte “absolutista” y totalitario, es el padre de los dioses y tiene el predominio del cielo y los fenómenos meteorológicos. Se involucra con cuanta diosa y mortal le venga en gana y procrea una caterva de hijos que seguirán sus pasos en la medida de lo posible. Apolo, el dios oracular y solar será el que ordene el matricidio cometido por Orestes, después de que Clitemnestra asesinara a su esposo Agamemnon, recién regresado de la guerra de Troya junto con su cautiva y amante Casandra. Son las Erinias, antiguas diosas tutelares, quienes persigan a Orestes y lo acosen para que pague su crimen. Solo Atenea, la diosa nacida de la cabeza de Zeus, es decir, no nacida de madre, dirimirá la disputa concediendo un voto a favor del acusado para empatar los votos condenatorios y los absolutorios y conseguir así la exculpación de Orestes. Las Erinias se conformarán con un pequeño santuario para continuar siendo veneradas y cambiarán su nombre por Euménides, las benévolas, en lugar de las vengadoras.

Hay un argumento contundente cuando las Erinias, acosando en sueño y en vigilia a Orestes, quieren hacerle sentir el peso de su crimen al matricida recordándole que su madre lo llevó en su vientre por 9 meses y lo dio a luz. Pero todo se diluye ante la respuesta de Orestes: “mi madre es una extraña, que solo prestó su vientre, como un recipiente que contiene un líquido y luego se extrae de ahí; nada tengo de ella”...

Esto tiene un trasfondo enorme, el formarse en un vientre materno no implicaba vínculos ni genéticos ni emocionales. Era un recipiente que solo contenía algo que luego cambiaría de lugar. Si había alguna herencia física o emocional, debía ser totalmente paterna.

Por tanto, el matricidio de que fue objeto Clitemnestra, fue un merecido castigo a su infidelidad con Egisto y sobre todo por el asesinato de su esposo Agamemnon. Pero eso no es todo, Clitemnestra misma se hace hasta cierto punto merecedora de un castigo por rechazar a sus hijos: somete a una humillante esclavitud a Electra, en tanto que aleja a Orestes, enviándolo a la corte del rey Estrofió en la Fócide. Ciertamente se manifiesta un problema ético, pero también judicial; una madre que es cruel con sus hijos merece un castigo, el rechazo y el desamor de éstos, pero no la muerte, en tanto que una esposa infiel que asesina al marido, se hace acreedora tal vez a una pena igual, impuesta por un juez, no por su hijo. Pero la realidad no estaba tan alejada del mito.

Las situaciones reproducidas en el mito, tenían un paralelo entre los hombres.

Hay un número considerable de ejemplos entre los dioses mismos, que muestran una conducta irrespetuosa hacia las diosas. Zeus el padre de los dioses elige de entre las mortales a la más atractiva como de entre un cesto de manzanas, a la más apetecible, de tal manera que se le conoce una lista grande de amoríos y por consiguiente de hijos.

Con la oceánide Metis procrea a Atenea, quien nace de la cabeza del mismo Zeus, pues el dios devora a su esposa por miedo a ser destronado por el hijo nacido de Metis.

Con su hermana Deméter procrea a Perséfone, quien sufre las violencias de su tío Hades al ser raptada y llevada al inframundo para convertirla en su reina.

Con su tía Mnemosime (alegoría de la memoria), se une durante nueve noches consecutivas en una gruta del monte Citerón; de tal unión nacen la nueva Musas: Melpómene, Talía, Euterpe, Erato, Terpsícore, Clío, Caliope, Urania y Polimnia, nueve diosas que rigen el intelecto y la creatividad humana.

Con su hermana y esposa legítima Hera, procrea a Hebe, Ares e Ilitia; pero lejos de enfadarse con su infiel marido, la emprende contra las indefensas mortales, que pagan las consecuencias de la activa libido de Zeus.

En este orden de ideas, mencionemos algunas de estas mortales; podemos observar a una Semele, la madre de Dioniso, calcinada por el fuego del rayo de Zeus, cuando por consejo de Hera, disfrazada de su nodriza, le pidiera al padre de su hijo, que se mostrara en todo su poder.

También se conocen las apariencias que Zeus asumía para unirse a dichas mujeres, como la lluvia de oro que cayó sobre el regazo de Dánae, madre de Perseo; o la figura de cisne para unirse a Leda, madre de Helena y Clitemnestra, Cástor y Pólux. E incluso el mimetizarse en Anfitrión, marido de Alcmena y madre de Heracles. Llegó incluso a convertirse en toro para raptar y seducir a la joven Europa, a quien hizo madre de Minos, Radamanto y Sarpedón.

Podríamos seguir añadiendo nombres al curriculum amoroso de Zeus, pero para concluir con él solo mencionaré a Leto, prima de éste y de Hera, con quien procreó a los gemelos Apolo y Artemisa, quienes junto con Atenea, son los dioses más apegados a su padre. La colérica y vengativa Hera le prohibió dar a luz en cualquier lugar donde brillara la luz del sol, solo la isla de Ortigia le dio asilo, llamándose después Delos, la luminosa.

No debemos dejar de mencionar a Ganimedes, el jovencuelo raptado por Zeus en forma de águila, para llevarlo a su morada y servirse de él como paje y escanciador.

Sin embargo, con una figura divina de estas dimensiones, no llegaba a repercutir totalmente entre las prácticas de los humanos, quienes se regían por ciertos códigos éticos, como todas las sociedades humanas. Los hombres debían contraer matrimonio para generar descendencia, pero no estaban tan ligados emocionalmente a sus esposas como a sus compañeros de milicia; podían incluso llevar a sus concubinas a casa y tener a todas sus mujeres en el gineceo, sin compartir demasiado tiempo con ellas. La fidelidad era algo para las mujeres, no tanto para los hombres.

Con el ejemplo dado por el padre de los dioses, qué se podía esperar de los menos importantes: Hades, hermano de Zeus, comete el rapto más famoso de la mitología griega, el de su sobrina Perséfone. Al menos este dios no era tan casquivano. Poseidón, mayor que Zeus, emulaba las conductas de su hermano menor: es así que tomó la forma del río Enipero para seducir a Tiro, la hija de Salmoneo y engendrar con ella a Pelias y Neleo.

Apolo su hijo, el dios de la medicina y la medida en el pensar, nunca se desposó, pero fue protagonista de muchos episodios amorosos y de los primeros acosos registrados en la mitología de occidente: Dafne la ninfa, transformada en laurel; Castalia, quien se arrojó a la fuente que tomó su nombre; Marpesa, que prefirió a un mortal antes que al dios; Casandra, la profetisa condenada a no ser escuchada. Y de paso mencionaremos a Jacinto, el hermoso efebo que murió golpeado accidentalmente por un disco lanzado por Apolo. Lástima, él sí había correspondido a los requerimientos amorosos del dios. Debemos anotar en su descargo, que respetó mucho más las negativas de sus prospectos amorosos, que Zeus su padre, quien no preguntaba ni pedía, solo tomaba, arrebatava.

Segundo tiempo: La literatura. Épica

Con esta disputa surgida por el matricidio más famoso de la mitología, debemos regresar un poco en la cronología de los acontecimientos y situarnos en otros prototipos de mujer, las que nos presenta la Ilíada.

La Ilíada es el primer documento literario del mundo griego, un tesoro de información y de cultura. Los griegos solían darle un valor trascendente y considerarla, junto con la Odisea, los textos en los que se educaron generaciones de griegos. Alejandro Magno la llevaba consigo como un tesoro, admirando desmesuradamente a Aquiles, su antepasado.

Dentro de tal documento de poesía épica, se localizan diferentes tipos de mujeres, las que existían hace 3 000 años y que no distan mucho de las que existen en nuestra época. Iniciemos el repaso del elenco femenino: la principal mujer mencionada es Helena, la denominada de Troya, aunque su origen se sitúa en Grecia misma, en la austera ciudad de Laconia llamada Esparta. Era esposa del rey de dicha ciudad Menelao, hermano de Agamemnon, quien a su vez era rey de Argos y cuya esposa es la ya mencionada Clitemnestra.

Estos casos extraordinarios en los que las mujeres eran las infieles, están documentados en el mito, como un catálogo de arquetipos o modelos de conducta, donde todos podían aprender una lección. Es así que Helena y Clitemnestra, fueron mujeres que se atrevieron a abandonar una y asesinar otra, a sus respectivos maridos.

Helena, hermana de Clitemnestra y de los efebos Cástor y Pólux, era la mujer más bella del mundo, en su momento. Fue presa de las argucias de la diosa Afrodita y se enamoró de Paris, príncipe troyano que llegó en misión diplomática a Esparta. Paris, prendado de la belleza de Helena, no tiene empacho en huir de Grecia con ella y enfilar hacia su patria: Troya, en compañía de la esposa del rey que le había dado hospedaje y se había mostrado buen anfitrión. Paris estaba tomando el regalo prometido por la diosa Afrodita y que era esa mujer, la más bella del mundo...

Como la culpa no era de los fugitivos, sino de los dioses, dejaron toda la responsabilidad a sus respectivos familiares: ¡Helena la pasa al marido ofendido, el marido al hermano y éste a todos los griegos! Paris, la delega en manos de su padre y hermanos, pero toda una nación, los troyanos, sentirán las consecuencias de la irreflexión de una pareja de estultos enamorados.

Vayamos ahora a las citas:

La temática de la *Ilíada* es bien conocida por todos ustedes y no se necesita ahondar en ella. Lo que sí es preciso, es resaltar algunos momentos que detallen la personalidad de las mujeres que protagonizan el poema; para tal propósito citaré algunas líneas del canto VI, uno de los más bellos y emotivos.

Troya se encuentra sitiada por los griegos, que esperan un momento de descuido o debilidad para hacerla caer. Dentro de las murallas de Troya está la población, totalmente sin culpa y asustada, confiando en la ayuda de los dioses y en el valor de sus hombres. La familia real estaba integrada por el rey Príamo, su esposa Hécula y sus hijos: Héctor, Paris, Casandra, etc. Pero además por las esposas de los hijos: Helena de Paris y Andrómaca de Héctor.

Es ciertamente un eufemismo llamar “esposa” a Helena, pues se hallaba fuera de la legalidad al abandonar a su familia, pero desde que llegó a Troya, le dieron un trato digno y consideración. Como mujer educada e inteligente, sabía muy bien que todo ese conflicto era causado por su apasionamiento ciego, pero prefería atribuir su obnubilación al poder de los dioses.

Situémonos pues, en un día común de los muchos que vivió la ciudad sitiada, después de una jornada de duelos personales y reconocimiento mutuo de honores. Revivamos el momento en que Héctor toma un descanso y regresa al palacio para encontrarse con su madre y su esposa:

“Cuando Héctor llegó a las puertas Esceas, corrieron a él las esposas e hijas de los troyanos para preguntar por sus hijos, hermanos, parientes y esposos. Cuando llegó a la casa de Príamo, allí lo halló de frente, tierna de dones, su madre y se le asió de la mano y así lo nombraba: <Hijito, ¿por qué dejando la áspera guerra has venido? Mucho los odiosos hijos de los aqueos hostigan peleando en torno a la urbe, y te urgíó el alma a que aquí vengas a alzar las manos a Zeus. Pero aguarda, para que yo el vino meloso te traiga, porque al padre Zeus y los otros inmortales tú libes primero, y después tú mismo te restaurarás, si bebieres; que el vino aumenta grandemente el ánimo al hombre cansado como cansado estás tú defendiendo lo tuyo.> Y entonces le respondió el gran Héctor chispeante del yelmo: <No el vino meloso a las mentes, veneranda madre, me sirvas, porque no me enerves, y de ánimo y valor yo me olvide. Ve tú con sahumeros al templo

de la saqueadora Atenea, a las ancianas habiendo reunido, y el peplo que te parezca el más agraciado y el más grande, colócalo en las rodillas de Atenea de hermosos cabellos.>”¹

La imagen de la madre anciana, cansada y preocupada por el bienestar del hijo se refleja en los términos: *πότνια μήτηρ* que reflejan el respeto de Héctor hacia la madre; el autor utiliza un término aplicable a las diosas de época minoica: *πότνια θεῶν* o diosa madre, dominadora de la naturaleza.

El vino es calificado de meli/frona, meloso para la mente o que “hace miel” la mente, es decir, obnubila, opaca la razón, enerva y hace olvidar prioridades.

Atenea es la “saqueadora”, la “rapaz”, Ἀθηναίης ἀγελείης un epíteto ampliamente conocido para Atenea en la épica. Como diosa de la guerra, era protectora de la obtención de botín o despojo del vencido.

Después de conminar a su madre para hacer sacrificios expiatorios a Atenea y así suplicar el perdón de ésta, se dirigió Héctor a los aposentos de Paris, para exhortarlo a participar en la defensa de la ciudad. El contraste habla por sí mismo:

“...allí entró Héctor, caro a Zeus, y en la mano tenía la lanza y fulgía en el extremo el asta y la punta broncea...Y lo halló en su cámara, aprestando las bellísimas armas, escudo y coraza, y los corvos arcos catando... Y viéndolo Héctor lo reprendió con oprobiosas palabras: <Demonio: no has puesto como se debe esta ira en tu alma; los pueblos perecen entorno a la ciudad y sus altos muros peleando, y por causa tuya el grito de batalla y la guerra arden en torno a esta urbe; aun tú combatieras con otro si en otro lado lo vieras en la odiosa guerra aflojándose; pero álzate; no con fuego hostil la ciudad pronto se incendie.> A su vez, le respondió Alejandro deiforme: <Héctor, según lo justo me reprendiste, y no más que lo justo, por eso te diré, y tú atiende y escúchame: yo no tanto por la ira y el enojo de los troyanos me estaba en la cámara, mas quería revolverme en mi pena. Y ahora mi esposa, persuadiéndome con muelles palabras, me instigó a la guerra, y eso me parece que será mejor.>”²

La ira de Héctor le hace llamarlo *δαίμονι* pero no tiene el mismo contexto y significado que en nuestra cultura judeo-cristiana, con el calificativo de demonio como exponente “demoníaco”, del mal. Recordemos que los dáimones eran seres sobrehumanos, casi divinos, o cercanos a los dioses. Podemos interpretarlo como un insulto contextualizando en la justa ira de Héctor.

¹ Homero, *Ilíada*, VI, 237- 273.

² *Ibid.*, VI, 313-339.

Luego de reprender a Paris, interviene Helena: **“Mas con discursos melosos, Helena le dijo: < Cuñado de mí, perra, criadora de males, indigna; quisiera que aquel día cuando me parió mi madre primero, me arrastrara llevándome una mala tormenta de viento a una montaña o del estruendoso mar a las olas, donde una ola me barriera, antes que estos trabajos pasaran. Mas ya los dioses estos males así decretaron. Debiera al menos ser la cónyuge de un hombre más bravo, que de las gentes supiera el enojo y los muchos reproches; mas para éste, la mente no es firme hoy, ni de hoy más lo será, y así pienso que ha de cosechar él también. Pero ahora entra y toma asiento, cuñado, pues la tarea te cercó más que a nadie en tus mentes por mí, perra, y por la enajenación de Alejandro>”³**

Después de enfrentar a Héctor, Helena siente vergüenza de que sea su “cuñado” el que lleve el peso de la situación y utiliza palabras fuertes pero descriptivas: *κυνός κακομηχάνου ὀκρυοέσεως* “horrible perra criadora de males”. No cabe duda de que el poeta refleja a una Helena, que era conciente de sí misma y antes de esperar el juicio de los demás, ella misma se autocastiga con epítetos que reflejen la realidad de su situación.

Luego de que Héctor sale de la morada de Paris y Helena, busca a su esposa Andrómaca, porque siente necesidad de verla y de ver a su pequeño hijo Astianacte.

“Cuando tras atravesar la gran urbe, llegaba a las puertas Esceas, allí su esposa rica en dones ante él vino corriendo, Andrómaca, hija de Eetiόν arrogante...Ella lo encontró entonces, y con ella llegó su sirvienta con el niño tierno de mente, aún sin habla, al Hectórida amado, de una bella estrella el igual, a quien Héctor llamaba Escamandrio y los otros Astianacte, pues defendía a Ilión el solo Héctor. Entonces él sonrió, viendo en silencio a su niño, y Andrómaca se detuvo cerca de él, derramando lágrimas, y se le asió de la mano y le hablaba: <Numen, este ánimo te destruirá y no compadeces al niño aún sin habla y a mí, desgraciada, quien pronto, viuda de ti seré; pues pronto te matarán los aqueos todos a una asaltándote; y será lo mejor para mí, despojada de ti, meterme en la tierra; pues ya ningún otro solaz habrá, después que arrastres tú tu caída, sino pesares... Héctor, en verdad para mí, el padre y la veneranda madre eres tú, y el hermano, y tú para mí, el floreciente marido, compadécenos y en la torre quédate, no hagas a tu niño un huérfano y a tu mujer, una viuda.>

La expresión utilizada por el poeta a través de Andrómaca es la misma: *πότνια μήτηρ*; *Ἐκτωρ ἄπορ σὺ μοί ἐσσι πατήρ καὶ πότνια μήτηρ*.

³ Ibid. VI, 344-356.

La presentación de las dos mujeres en este canto, nos muestra lo alejada que está una de la otra, Helena presiona a Paris para que salga a pelear, Andrómaca llora y presiente el inminente fin de Héctor, no quiere que siga combatiendo y le suplica en nombre de sí y de su hijo, que se apiade de su destino. La califica el poeta de ἄλοχος δὲ φίλη ἐντροπαλιζομένη, θαλερὸν κατὰ δάκρυ χέουσα. Es uno de los momentos más conmovedores de todo el poema: el pequeño Astianacte que se asusta al ver la cimera del casco de Héctor y una esposa denominada “amada” por el poeta y que al alejarse voltea y muestra su rostro, que derrama lágrimas profusamente por la despedida. Andrómaca llora la muerte de Héctor cuando éste aún está vivo y su dolor es sentido por todas las esclavas de su casa, pero, no obstante, el marido envía a su mujer a su casa, para ocuparse de sus propios trabajos: ἀλλ’ εἰς οἶκον ἰούσα τὰς ἀυτῆς ἔργα κόμιζε. El trabajo no dará oportunidad de aflorar a la tristeza.

De la poesía épica vayamos a la poesía gnómica o de reflexión y pongamos nuestro interés en Hesíodo, cuyo poema Ἔργα καὶ Ἡμέραι nos introduce en el pensamiento de un hombre del s. VII a. C. y sus conceptos de lo justo, el trabajo, la productividad, la vida del hombre y su relación con las mujeres. A través de dicho poema, busca aconsejar a su hermano Perses acerca de como vivir dentro de los parámetros de la moralidad y la justicia; como ser productivo y como cuidar esa riqueza de los ambiciosos, incluyendo las mujeres. Al principio del poema se menciona a Pandora “la de todos los dones”, prototipo de mujer: “bonita y tonta”, quien fue capaz de ignorar la prohibición de abrir el arca que contenía todos los males del mundo que aquejan a la humanidad, pero que por la bondad divina se pueden remediar por la “esperanza” ἐλπίς que lleva nombre femenino. La creación de Pandora es descriptiva: “Pronto de la tierra plasmó el ínclito Cojo una imagen parecida a púdica virgen; la ciñó y adornó la ojiclara diosa Atenea, y en torno, la augusta Persuasión y las Gracias divinas collares áureos pusiéronle al cuerpo; y en torno de ella las Horas de hermoso pelo una guirnalda de flores vernaes; Entonces, en su pecho, el mensajero Argicida mentiras e insinuantes palabras y capciosa conducta forjó: ψεύδεά θ’ ἀμιυλίους τε λόγους καὶ ἐπίκοπλον ἦθος τεύξε, por voluntad de Zeus gravitonante, y la voz le puso el heraldo de dioses, y llamó a esa mujer Pandora, pues todos los que tienen moradas olímpicas un don le dieron, pena a los hombres que de pan se alimentan. Después que acabó el alto engaño que no admite defensa, a Epimeteo enviaron el don”. El resultado de tal trabajo fue una combinación de belleza, estulticia y taimada astucia, solo comparable a una moderna actriz de telenovela. Con este comienzo, inicia las sentencias dirigidas a su hermano: le recomienda trabajar, pues el trabajo no es ninguna deshonra, que ame al que le ama y que no gane mal, pero que esté muy atento en su trato con las mujeres, para que “Ninguna mujer de nalga dispuesta la mente te engañe Μηδὲ γυνή σε νόον πυγροστόλος ἐξαπατάω’ charlando con seducción, tu granero buscando / quien en mujer confía, confía aquél en ladrones. / Que haya un hijo unigénito para fomentar los bienes paternos...

Al parecer se refiere a mujeres advenedizas que utilizaban sus encantos para despojar del producto de su trabajo a un hombre honrado, pues más adelante le sugiere: “Hazte una casa primero, una mujer y un buey de trabajo, adquirida, no casada, que pueda seguir aun a los bueyes” *γυναῖκα... κτητήν οὐ γαμετήν* es decir, que sea joven para trabajar. Más adelante le da instrucciones precisas de cómo conseguir mujer: “En edad conveniente conduce una mujer a tu casa/ cuando de treinta años mucho menos no tengas/ ni mucho más: ese es un matrimonio a su tiempo/ La mujer que sea cuatro años púbera, y al quinto se case./ Desposa una virgen, para enseñarle costumbres virtuosas, *παρθενικὴν δὲ γαμεῖν, ὥς κ’ ἤθεα κεδνὰ διδώξῃς* y sobre todo, desposa a una que junto a ti resida/ Pues no consigue el hombre algo mejor que una esposa / buena, ni otra cosa más dura que una mala,/ de comida al acecho, que al esposo, aunque sea vigoroso,/ abrasa sin tea y a vejez inmadura lo entrega.” Después de tales amonestaciones, no sabemos si le quitó a Perses los deseos de casarse.

Después de la poesía didáctica y sentenciosa, tomaremos como referencia la poesía lírica, expresión más libre de los sentimientos humanos, sin atender tanto a los convencionalismos de la sociedad. Los temas son más subjetivos y atienden a las necesidades vitales como el amor, la búsqueda del deleite y el disfrute de la vida, frente a un destino fatalista que invariablemente terminará con la muerte, por lo tanto, hay que vivir, reír, amar y gozar. En nombre de esa subjetividad se cometieron injustas críticas o exaltados encomios, de tal manera que son dos los poemas que citaremos, uno de Semónides de Amorgos y otro de la poetisa Safo.

El primero pasa revista a las mujeres, comenzando con duras críticas, hasta finalizar con una alabanza merecida por las mujeres; el inicio es contundente: *χωρὶς γυναικὸς θεὸς ἐποίησε νόον*. Es demoledor el punto de vista del poeta: **“lejos de la mujer dios hizo la razón”**; puede encumbrar o puede echar abajo una imagen o una personalidad. Y continúa: **“Del puerco cerdoso, a una/ por quien todo en la casa sin orden yace,/ en la mugre confuso, y se arrastra en tierra;/ sin bañarse ella misma, en ropas humildes/ y en el estercolar, perezosa engorda./ De la malvada zorra produjo el dios a otra:/ mujer que todo sabe: para ella, nada/ se ocultó, de lo malo o de lo más bueno./ De eso pues, muchas veces dice a algo, malo,/ y a algo, noble, pues de ambos la inclinación tiene.”**

Sin embargo, el mismo poeta reconoce a la mujer de términos opuestos: **“De la abeja otra, próspero quien la toma,/ pues de ella sola no es vecina la infamia,/ y florece por ella y crece la hacienda,/ y amada, con amante esposo envejece/ tras parir una prole bella y famosa,/ y notable se hace entre las mujeres/ todas, y una divina gracia la ciñe.../ Como don, a los hombres tales mujeres/ regala Zeus: las óptimas y más prudentes.”**

Los calificativos que borran los primeros insultos son: φίλη, τὸς ὀρίστας, πολυφραδεστόπας.

El segundo poema está escrito por la poetisa más famosa de la lírica griega y es la descripción exacta de la turbación amorosa, que no fue motivada por un varón, sino por Agálide, nombre femenino emparentado con ἄγαλλίς-ἄγαλλίδος, el lirio y con el verbo ἀγαλλάω que significa regocijarse.

Que es a los dioses, me parece igual/ el hombre aquél que frente a ti se sienta/ y que te escucha cerca, mientras hablas plácidamente/ y amable ríes; lo que a mí, por cierto/ dentro del pecho el corazón me espanta./ Pues en cuanto te miro apenas, nada/ de voz me queda;/ pero la lengua se me quiebra; al punto,/ fuego sutil bajo la piel discurre,/ y con los ojos nada miro, y zumbos/ forma el oído,/ y el sudor se me esparce, y me acomete toda un temblor, y verde más que la hierba soy, y distante poco e haber muerto parezco, Agálide.

Es una lástima que no haya sobrevivido todo el poema, pero por fortuna, esta descripción afamada hace recordar a su autora a más de dos mil años de ser escrito.

Sigamos avanzando en la cronología literaria para llegar al s. V y su creación más característica: la tragedia. El derroche de valor de que los griegos hicieron gala en sus luchas contra los persas, les dio una madurez y creatividad que se manifestó en las tragedias. Tres fueron los nombres que sobrevivieron a la posteridad, los tres reflejaron el alma humana desmenuzándola desde su perspectiva y su propia grandeza, pero solo de dos trágicos mencionaremos caracterizaciones femeninas: uno de ellos es Sófocles, quien en su Antígona nos muestra un conflicto tan vigente en la actualidad como entonces: ¿qué ley está por encima, la divina o la humana? La piedad para con los dioses y para con los consanguíneos, puede llegar a oponerse a las leyes del Estado, encarnado en un tirano. El estado de cosas es el siguiente: después de que Edipo se da cuenta de que ha matado a su padre y se ha casado con su madre, lo único rescatable de la situación es la salvaguarda de sus hijos, encargados a su cuñado y tío Creonte. Yocasta se suicida y Edipo se ciega, lanzándose a vagar y expiar sus culpas, solo acompañado de Antígona. Cuando Edipo muere, Antígona regresa a Tebas, donde Eteocles y Polínices se disputan la sucesión al trono. Eteocles decide quedarse en Tebas y Polínices arma un ejército para expugnar la ciudad. Después de la lucha fratricida, ambos hermanos yacen muertos y el regente Creón, en un desplante de actitud despótica, le niega la sepultura a Polínices, mientras Eteocles recibió un funeral y homenaje de Estado. Lanza Creón una prohibición: **“Nadie podrá tocar el yerto y desolado cadáver; nadie ha de sepultarlo, nadie ha de llorar por él, nadie ha de lanzar lamentos, ha de ser arrojado sin exequias, sin tumba, para exquisita vianda de las aves de rapiña que se hartarán de sus carnes apenas lo vean.. Y si osa alguno obrar en contra, morirá lapidado por el pueblo”**. Antígona y su hermana Ismene se hallan

inermes, indefensas frente al poder del tío y tirano: **“Mira ahora, las dos solas quedamos, enteramente solas, ¿cuál será nuestra muerte infamante y amarga, si quebrantamos los mandatos del potente tirano? Mujeres somos ¿podremos oponernos a los hombres? Súbditas somos, tenemos que acatar estas leyes y aun más duras, como que las imponen los más fuertes”**.

El planteamiento es muy claro y se establece un binomio: mujeres frente a hombres y súbditas frente a la ley del tirano. Ambas posiciones son desventajosas, la condición mujeril y débil se impone frente a la condición masculina, legal y por consiguiente fuerte.

Pero cabe preguntarse, qué tan lícito es obedecer las leyes de los hombres, cuando la piedad y la verdadera humanidad exigen su obediencia. Antígona decide erigirse en reivindicadora de su hermano, frente a la obediencia timorata y cobarde de Ismene: **“Sea lo que fuere, y sufra lo que sufra, sucumbiré con gloria”**. Pero la gloria no estaba reservada a las mujeres, sino a los varones en la guerra, en la palestra, en el podio. Antífona tendrá gloria sin pasar por ninguno de estos lugares. Ella tendrá gloria por reservar un lugar prioritario a la piedad filial.

La paradoja de la tragedia y del mito de Antígona, es el hecho de que una mujer, en posición desventajosa, juzga mejor que el rey-juez y se apoya en razonamientos más lógicos cuando se enfrenta a la intransigencia del soberano: **“Porque esas leyes no las promulgó Zeus. Tampoco la Justicia que tiene su trono entre los dioses del Hades. No, ellos no han impuesto leyes tales a los hombres. No podría yo pensar que tus normas fueran de tal calidad que yo por ellas dejara de cumplir otras leyes, aunque no escritas, fijas siempre, inmutables, divinas. No son leyes de hoy, no son leyes de ayer...son leyes eternas y nadie sabe cuándo empezaron a regir. ¿Iba yo a pisotear esas leyes venerables impuestas por los dioses, ante la antojadiza voluntad de un hombre, fuera el que fuera? Ganancia es morir para quien vive en medio de infortunios”**.

Esta última afirmación no nos lleve a pensar que optó por la muerte para escapar de sus sufrimientos, pues estaba comprometida y próxima a casarse con su primo Hemón. Este personaje es recio y fuerte, con una firme voluntad que opta por la muerte como castigo por sepultar a su hermano. Antígona es lapidada viva, ¿qué cobarde soportaría tal suplicio?

El segundo personaje es la controvertida Medea, retratada magistralmente por Eurípides, que conocía muy bien la mente femenina: Medea la hechicera, la hermosa y altiva mujer que sucumbe a los encantos del varón, que se enamora de Jasón a tal punto, que abandona su tierra y su familia, arquetipo ya conocido por Helena. Huye con Jasón de la Cólquide asiática hasta la Corinto griega, ciudad donde se establecen y procrean dos hijos: Mérmero y Feres. Medea ama a sus hijos porque ama al padre

de éstos; pero cuando se entera de que Jasón se casaría con otra mujer más joven y de noble linaje, no hay ningún motivo para que ella se quede atada a esa tierra y a esos hijos. Decide vengarse de la traición de su infame marido planeando el asesinato de la prometida de Jasón, pero también el asesinato de sus hijos. Dentro de su dolor y desesperación de mujer despreciada, el poeta le concede palabras que reflejan un juicio claro y razonado: **“¡Ah, Zeus, Zeus, pudiste tú dar a los hombres capacidad para distinguir el oro verdadero del falso y no lleva cada uno una marca sobre su cuerpo para distinguir los malvados de los rectos!”** Medea había ayudado a Jasón a obtener el Vellocino de oro y el precio que pagó por ello fue alto, llevarla con él a Grecia. Cuando ella le recuerda su apoyo, Jasón sabe cómo defenderse: **“Te estás jactando de tus servicios. Yo te diré que a Cipris debo el ser salvo en mi viaje. Ella y ella sola, sin otro dios ni hombre, pudo sacarme incólume. Tienes mente aguda y no hay necesidad de hacer larga plática para que yo narre en qué forma te hirió Eros con sus ineludibles dardos para que a impulso del amor me libertaras. Pero sea como fuere, me ayudaste. No me pesa de ello. Pero tú, como paga de tu obra salvadora, has recibido más de lo que diste. Voy a explicarlo. Primero, estás en la Hélade, en lugar de una tierra de salvajes. Has llegado a saber qué significa la justicia y qué es vivir bajo leyes y no al capricho de la fuerza. Cuanto griego ha conocido tus habilidades te alaba y has logrado fama. ¿Quién iba a hablar de ti siquiera, si aun moraras en aquellos extremos de la tierra?”**

No cabe duda que sus argumentos son apabullantes y continúa diciendo que al casarse con la hija del rey saldrá de la pobreza y dará mejor educación a sus hijos y les dará hermanos a los hijos de Medea, al fin y al cabo: **“¿Tú para qué quieres hijos?”** Medea titubea, no sabe si llevar a efecto su plan, pero sigue adelante, asesina a sus hijos e invierte los papeles, cuando Jasón se entera y llega suplicante a pedir le deje tocar sus pequeños cuerpos: **“¡Ah, por los dioses, deja que siquiera palpe su suave cuerpecito!”** **“No será, palabras vanas son las tuyas”** **“¡Mira, Zeus, escucha cómo me trata esta mujer infame, matadora de sus hijos, esa leona feroz! ¡Qué me queda sino llorar a mis hijos? Clamar a los dioses, séanme testigos ellos; primero me los mata, luego me impide tocarlos y darles sepultura. Cuán mejor hubiera sido que yo no los engendrara, para verlos perecer en sus manos!”** No habría palabras para describir el dolor de ver morir a los hijos y menos a manos de su madre.

Después de la impresión y emotividad causadas por la tragedia, cambiemos el ánimo al citar la comedia aristofanesca. Nada como el humor del comediógrafo para darle un giro a la visión de la mujer. En la fantasía de la comedia todo es posible, reivindicar la posición inferior de la mujer para posicionarla en los más altos puestos de la política pública. La inventiva de Aristófanes puede crear un mundo alterno, paralelo, donde la democracia sea dirigida por las mujeres y a todas por igual se les repartan los favores masculinos. Comenzando por las más viejas y menos agraciadas, hasta terminar con las más jóvenes y bellas. Un socialismo

primitivo declarado por las mujeres con Praxágora a la cabeza, una oradora que habla en el ágora frente a un auditorio femenino: **“Declaro, antes que todo, que los bienes deben formar un fondo común. Que ya no haya uno que sea rico y otro que sea pobre; que nadie tenga tierras de cultivo mientras otro no tiene un trozo de tierra donde sepultar un cadáver; que uno no tenga innumerables esclavos, en tanto que otro, ni siquiera un sirviente. Yo estatuyo una vida común e igual para todos. También declaro que las mujeres sean comunes para todos los hombres. El que quiera la toma y con ella procrea un hijo, si le parece.”** Dice Blépiro: **“¿Y qué si todos buscan a la hermosa, desdeñando a las feas, y todos quieren tener parte con ella?”** Responde Praxágora: **“Las feas y mal formadas estarán juntas con las hermosas, y si alguno quiere una hermosa, tendrá que darle antes su parte a la fea.”** ¿No son estas disposiciones la solución perfecta para un sistema democrático que ya daba evidentes muestras de decadencia e ineficiencia?

Pero la respuesta del comediógrafo al problema de la guerra fue tan o más genial que las leyes de Praxágora y fue también una mujer la que propuso la solución. Fue Lisístrata quien sin ser general, doblegó a los soldados atenienses y espartanos y los obligó a terminar con la Guerra del Peloponeso, que ya había consumido muchos recursos y vidas. Parte de la premisa que todos los hombres siguen siendo animales y por tanto, sometidos a sus instintos, principalmente los sexuales. De tal manera se establece una alianza no bélica sino de intrigas femeninas entre Lisístrata la ateniense y Lampito la lacedemonia, para someter a los maridos por un ayuno sexual. Solo con esas medidas drásticas obligarán a los hombres a terminar la guerra.

Mujeres oradoras, líderes y dirigentes de multitudes femeninas, estos personajes de Aristófanes hacen realidad una fantasía, la de encumbrar a la mujer para solucionar los graves problemas de su época: la democracia en decadencia y la guerra interminable.

No debemos dejar de lado la filosofía, única salvadora del pensamiento humano, que ordena y regula la vida, educa y moldea las conciencias en los valores. Solo quisiera mencionar brevemente una cita de uno de los diálogos de Platón donde hace referencia al paradigma humano, es decir, el modelo de hombre y de mujer que viven en la pólis, del niño y del anciano. Cada uno tiene un lugar en la ciudad, en la sociedad y en el Estado. Cada cual contribuye de diferente manera al devenir de los acontecimientos. En el Menón, Platón define claramente la virtud o fortaleza del hombre: *αὕτη ἐστὶν ἀνδρὸς ἀρετὴ, ἵκανὸν εἶναι τὰ τῆς πόλεως παράττειν, καὶ πράττοντα τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν, τοὺς δὲ ἔχθρους κακῶς.* La conclusión de la virtud femenina es ésta: *οἶκον εὖ οἰκεῖν καὶ κατήκοος τοῦ ἀνδρός.*⁴ Un rol perfectamente definido,

⁴ Platón, Menón 71 d-72 a.

define al gremio “encerrado” en su casa, en compañía de otras mujeres, niños y esclavos. Ese era el mundo femenino, al interior de la casa, en tanto que el mundo masculino era la ciudad, el exterior; esto no necesita más comentarios.

Por último, haré referencia al tratado filosófico que floreció en la época imperial romana. El mundo antiguo había sufrido cambios enormemente sustanciales. La democracia ateniense había sucumbido ante las ambiciones monárquicas de otros griegos: Esparta, Corinto, Macedonia. El helenismo universalizó la cultura griega, pero sobre todo, la dominación romana fue el crisol donde se consolidó aquella como alimento espiritual y filosófico.

Ubiquémonos en el s. II d. C. en el momento de fama de uno de los conferencistas y filósofos más renombrados de su tiempo: Plutarco de Queronea, autor de las Vidas Paralelas y los llamados Moralia o Tratados Morales.

Fue un autor que se preocupó por educar al público de su época, orientándolo hacia la filosofía. Los romanos se beneficiaron ampliamente de su sabiduría, pero aún hoy en día podemos hacerlo y disfrutar de sus escritos. Particularmente hay un tratadito que se le atribuye, pues no es de comprobada autoría, que guarda mucha similitud con su estilo, pero que da una de las definiciones más bellas de la maternidad y la femineidad. El tratado se titula: *περι τῆς εἰς τὰ ἔγγονα φιλοστοργίας* De amore prolis, es decir “Acerca del amor a los hijos”.

Todo el tratado es un gran encomio del amor paternal y maternal a los hijos, especialmente entre los animales; pero especialmente elogia a la naturaleza como principio necesario del instinto materno, un reconocimiento raro en el pensamiento que exalta lo masculino en la antigüedad.

“La naturaleza ha dado a los irracionales el amor por su prole, imperfecto, insuficiente para la justicia y que no va más allá de la utilidad. En cambio al hombre, animal racional y social⁵, introduciéndole en la justicia y la ley, en el culto a los dioses, la fundación de ciudades y en la amistad⁶, lo ha dotado como de las semillas nobles, bellas y fructíferas de estas cosas en la alegría y el amor por sus hijos...Y estas se hallaban en la constitución de los cuerpos. Ciertamente que la naturaleza es en cada cosa exacta e industriosa, sin falta ni exceso y no tiene...nada de falso valor...Basta la producción y administración de la leche para mostrar la previsión y el cuidado de aquélla. Pues de la sangre cuanto

⁵ Aquí se da un paralelismo del ζῶν πολιτικόν de Aristóteles.

⁶ Cfr, supra página 14 de este artículo, la cita de Platón, Menón 71 d-72 a.

exceso de uso, por la debilidad y cortedad de la respiración en las mujeres, yendo a la superficie, anda errante y pesa, el resto del tiempo se ha acostumbrado y ocupado de fluir en períodos mensuales de días, habiendo abierto la naturaleza pasos y caminos para ella, lo que por otra parte alivia y purifica el resto del cuerpo, por otra prepara la matriz como tierra fertilizada oportunamente con trabajo y semillas. Pero cuando la matriz recibe y envuelve la semilla que ha caído, formándose una raíz (pues el ombligo es lo primero es lo primero que se produce en el vientre), la naturaleza cierra los pasos mensuales y purificadores y apoderándose de la corriente de sangre se sirve de ella como alimento y riega el feto ya constituido y moldeado, hasta que habiéndose formado en números convenientes en su crecimiento interior necesita otro alimento y otro terreno. Entonces, la naturaleza, apartando y cambiando la sangre de un uso a otro con más cuidado que un jardinero cuando riega, tiene dispuestas como unas fuentes terrenas de un manantial fluyente, que no la reciben ociosa e impasiblemente, sino que pueden, por el suave calor y la blanda feminidad de la respiración, digerirla, suavizarla y transformarla. Pues la mama tiene tal disposición y temple interior. No existen manantiales ni fuentes de la leche soltándola continuamente, sino que terminando la mama en carne llena de fuentes y que filtra tranquilamente en canales ligeros, ofrece un almacén favorable para la boca del niño y grato de tocar y de abrazar”⁷

Si bien es cierto que atribuye la previsión a la naturaleza, no deja de lado mencionar el amor incondicional y desinteresado que las madres prodigan a los hijos: **“después de parir o mientras paría aún y tenía en las entrañas la picadura del dolor, amarga y aguda...el amor por su descendencia la doblega. Todavía caliente, dolorida y sacudida por sus sufrimientos no rechaza ni huye a su niño, se vuelve hacia él, le sonríe, le toma y le besa, sin recoger para sí nada dulce ni provechoso sino recibéndole entre dolores...”**⁸

La parte final está reservada para la República de Platón, donde la discusión llega al reconocimiento del talento femenino e incluye a las mujeres en el plan administrativo de la ciudad ideal: **“Así pues, amigo mío, no hay en la administración de la ciudad ninguna ocupación que sea propia de la mujer, por ser mujer, ni del varón por ser varón, sino que las aptitudes naturales están diseminadas por igual en los vivientes de uno y otro sexo. La mujer, por consiguiente, participa por naturaleza en todas las funciones, y en todas igualmente el varón, solo que en todas es más débil la mujer que el varón. <Exactamente> Siendo así, ¿hemos de imponer a los varones todas las labores y ninguna a las mujeres? <¿Cómo podríamos**

⁷ Plutarco, De amore proles 3,495c-496f

⁸ Ibidem 4, 496d-e

hacerlo?> Lo que diremos más bien, a lo que pienso, es que hay mujeres con dotes naturales para la medicina, y otras que carecen de ellas; mujeres dotadas para la música, y otras en cambio, negadas para ella. <Sin duda.> ¿Y no habrá también mujeres dotadas para la gimnástica y aun para la guerra, y otras no belicosas ni con gusto para la gimnástica? <Así lo creo por mi parte.> ¿Y también amantes o enemigas de la sabiduría? ¿Y unas que son de natural fogoso, y otras de índole remisa? <También las hay.> Por tanto, hay asimismo la mujer que es apta para la vigilancia del Estado y la que no lo es. ¿O no es por esta disposición natural por la que hemos elegido a los varones guardianas? <Por ésta, precisamente.> Hay pues, en la mujer y en el varón la misma naturaleza en lo que atañe a la vigilancia de la ciudad, solo que es más débil en una caso, y más fuerte en el otro. <Así parece.> Mujeres con tales cualidades, en consecuencia, son las que deben elegirse para cohabitar y compartir las funciones de vigilancia con los varones del mismo temple, ya que tales mujeres reúnen aquellos requisitos y tienen con tales hombres, afinidad de naturaleza. <Absolutamente.> ¿no habrá, por tanto, que atribuir las mismas funciones a las mismas naturalezas? <Las mismas.> Henos aquí, después de haber dado un circuito, en nuestro punto de partida, cuando reconocimos que no es contra la naturaleza el impartir la música y la gimnástica a las mujeres de los guardianes.”⁹

Es realmente admirable el reconocimiento que el filósofo da a las capacidades femeninas al calificar de misma naturaleza: ἡ αὐτὴ φύσις, la que pueden presentar tanto mujeres como hombres, para desempeñar un puesto en su ciudad ideal.

Tercer tiempo: Historia

En el aspecto histórico me centraré en el castigo infringido a las mujeres. Aunque la pólis era una organización hecha a la medida del hombre y gobernada por hombres, regulada por normas cuyos destinatarios eran los hombres, no ignoraba el comportamiento femenino. Su reproducción ordenada como cuerpo social y jurídico dependía de su comportamiento, especialmente del sexual.

En el momento en que surge la importancia de la legislación, Atenas se preocupó por individualizar el delito de adulterio o μοιχεία.

Este término, califica las relaciones heterosexuales fuera del matrimonio γάμος y del concubinato pallakei/a con una mujer núbil o casada, siempre que la relación no fuese con una profesional del amor, ya fuese prostituta πόρνη o hetera ἑταίρα.

⁹ Platón, República V 455b-456

Se consideraba la *μοιχεία* un comportamiento tan intolerable, que indujo a Dracón, el primer legislador ateniense, en el s. VII a. C., a establecer que el adúltero o *μοιχός* sorprendido en el acto, podía ser muerto impunemente por el marido, el concubino, el padre, el hermano o el hijo de la mujer a la que se había unido. La aplicación del castigo era una tarea y un derecho del hombre que ejercía el control sobre ella. El marido tal vez, no podía disponer tan fácilmente de la vida de la mujer, ni el concubino de la vida de la concubina, aunque fueran extranjeras en muchos casos. Era un hecho que la existencia de los parientes de sangre de la mujer limitaban las reacciones del marido; pero un padre o un hermano no tenían quien impidiera que dieran muerte a una mujer sorprendida en adulterio. No se sabe con que frecuencia llegó a suceder esto. Sin embargo, las formas de ejecución fueron el ahorcamiento y la viviseptultura.

Sin embargo, cuando la ciudad dictó las reglas del derecho criminal, las mujeres culpables de los delitos públicos, siguieron muriendo privadamente, a manos de sus familiares, si es que los tenían.

El status de las mujeres que vivían fuera del *οἶκος* era diferente del de las mujeres honestas, que vivían protegidas en una casa y por una familia.

Honestas por definición y por obligación, eran las hijas las hermanas, las madres, las mujeres y las concubinas de estado jurídico libre, de un ciudadano ateniense. Las que vivían precisamente en un *οἶκος* .

Pero había mujeres que vivían solas: eran las heteras, las prostitutas, así como las mujeres que habrían debido ser honestas, pero que habían cometido el delito de *μοιχεία* y no habían recibido la muerte.

Estas mujeres salían del grupo de las destinadas a la reproducción y pasaban a formar parte del grupo de las mujeres destinadas al placer. Las mujeres deshonestas lo eran por destino o por legislación, no estaba ligadas al *οἶκος* , ya porque no lo hubieran tenido jamás, ya porque habían sido expulsadas del suyo.

Sin embargo se tiene noticia de lo que llegó a ser la condición real de la mujer en Grecia, que quedó reducida a una mera sirviente del varón, útil sólo para darle hijos y desempeñar tareas domésticas.

En la Grecia clásica, supuesta cuna de la civilización, la mujer habita en el gineceo, con otras mujeres y los hijos pequeños; no tiene voz ni voto, ni debe andar en la calle. Debe ser honesta y cuidar en casa de sus hijos. No tiene derecho ni siquiera a oler bien. Se decía que sólo una prostituta se perfumaba y que una mujer de su casa, como muestra de su virtud, debía ser “modestamente apestosa”.

En Corinto, por ejemplo, sólo las hetairas o “compañeras” podían perfumarse, circular libremente por la calle, pensar, hablar y cultivarse. Se sabe de mujeres que sin ejercer la prostitución se registraban como prostitutas para poder tener esas libertades. Las hetairas eran mujeres sumamente refinadas e inteligentes, con quienes un hombre podía sostener un diálogo. No siempre con las esposas, pues si bien la de Pericles, Aspasia, antigua hetaira, era una mujer brillante, a Xantipa, la mujer de Sócrates, se la conoció no por dirigirle palabras inteligentes sino insultos y toda clase de proyectiles.

De tal manera que cada quien llegue a su conclusión: sumisa o enemiga: κατήκοος ἢ πολεμία.

Lectio brevis:

La aportación teológica-magisterial del papa Benedicto XVI al tema de la ley natural

Manuel Valeriano Antonio

Introducción

“El día 11 de febrero de 1957 supe que mi tesis de habilitación había sido aceptada...poco tiempo después fui nombrado libre docente de la universidad de Munich y el 1 de enero de 1958 fui designado...para el cargo de profesor de teología fundamental y dogmática en el seminario filosófico-teológico de Frisinga”¹. He aquí el inicio de la labor teológica y magisterial de uno de los teólogos más importantes de nuestro tiempo: Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. En realidad, como él mismo narra en su autobiografía, dicha habilitación no resultó nada sencillo y lo que en diversas ocasiones parecía ser el final, resultaba ser siempre el principio.

Después de Frisinga fue docente en Bonn (1959-1963), Münster (1963-1966), Tubinga (1966-1969) y Ratisbona (1969-1977) hasta su nombramiento como arzobispo de Múnich y Frisinga en 1977. “Colaborador de la verdad” fue su lema episcopal, reflejando en él la continuidad entre su trabajo docente y su labor pastoral, pues, en último término, tanto en la docencia como en el magisterio y en toda tarea de la Iglesia, se trata siempre de seguir la verdad, de ponerse a su servicio².

El 27 de junio del mismo año en que es nombrado arzobispo, fue creado cardenal. En Agosto de 1978 participó en el cónclave donde fue electo Juan Pablo

¹ Ratzinger, J., *Mi vida*, 130-131.

² *Ibíd.*, 185.

l y en octubre del mismo año en el cónclave en el que fue electo Juan Pablo II. El 25 de noviembre de 1981, fue nombrado prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, presidente de la Pontificia Comisión Bíblica y presidente de la Comisión Teológica Internacional (en adelante CTI), servicio que desempeñó hasta 2005, año en el que fue electo papa.

En su calidad de presidente de la CTI, el 7 de octubre de 2004 recibió el encargo de parte del papa Juan Pablo II, de profundizar y desarrollar dos temas de gran importancia: el de la suerte de los niños muertos sin el bautismo en el contexto de la voluntad salvífica universal de Dios, de la mediación única de Jesucristo y de la sacramentalidad de la Iglesia, y el de la ley moral natural.

El encargo que el papa Juan Pablo II había realizado en torno al tema de la ley natural, concluyó en diciembre de 2008 cuando la misma Comisión aprobó definitivamente el documento *En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural* y que hizo público en el mes de junio de 2009. El objetivo de dicho escrito fue mostrar una nueva comprensión de la ley natural y fundamentar una ética común basada en la naturaleza de la persona humana. El documento recupera en sentido originario del término y dice que la ley natural nos revela:

Primero: la capacidad del hombre, a la luz de la razón, de reconocer y discernir las orientaciones fundamentales de un actuar moral conforme a la naturaleza misma del sujeto humano. Esto significa que el ser humano tiene una aptitud natural para conocer el bien moral que se debe realizar, el bien que se impone de una o de otra manera a la persona y que la orienta a su realización auténtica, a la realización, precisamente, de su naturaleza.

Segundo: la capacidad del hombre de expresar dicho discernimiento de modo normativo bajo la forma de preceptos o mandamientos. Tales preceptos elementales, objetivos y universales, están llamados a fundamentar y a inspirar el conjunto de las determinaciones morales, jurídicas y políticas que regulan la vida de los hombres y de la sociedad.

Se dicen universales porque al menos en su formulación general se aplica a toda la humanidad e inmutables “en la medida en que brotan de una naturaleza humana cuyos componentes esenciales permanecen idénticos a lo largo de la historia”³. Cabe señalar que los preceptos están llamados a *fomentar e inspirar*, es decir, hay que tener cuidado de no presentar a la ley natural como un conjunto ya constituido de reglas que se imponen a priori *al sujeto moral*⁴, “no es un

³ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural*, n.52.

⁴ *Ibíd.*, n.59.

catálogo de preceptos deducidos infalible e inevitablemente una vez por todas y para todos”⁵, “sino que es más bien una fuente de inspiración objetiva para su proceso, eminentemente personal, de toma de decisión”⁶.

Tercero: Dichos preceptos, constituyen una instancia crítica permanente y aseguran la dignidad de la persona humana ante la fluctuación de las ideologías”⁷. El documento subraya la importancia de este aspecto en el sentido que, si bien es cierto que el derecho natural, como expresión de la ley natural en el orden político, es insuficiente por sí sólo para ordenar la vida social, dado que debe ser concretado, determinado y desarrollado en función del bien común político de cada pueblo⁸, también es cierto que no puede ser negado u olvidado, ya que el derecho natural nos dice que lo justo, lo bueno y lo verdadero existe en todo tiempo.

Así pues, tomando como base las consideraciones que hace el documento respecto al tema y en confrontación con determinados pronunciamientos magisteriales, homilías, discursos, así como algunos escritos teológicos, hemos podido establecer en qué sentido y en qué forma se puede hablar de una aportación teológica-magisterial del papa Benedicto XVI al mismo concepto de ley natural. A nuestro juicio, el documento es ya una aportación significativa. Pero buscamos hacer hincapié en el hecho que *aportación teológica y magisterial*, quiere decir, sobre todo, que sería deshonesto un análisis de los pronunciamientos magisteriales del papa Benedicto XVI en torno al tema, sin hacer una referencia casi necesaria a su quehacer teológico, ya que “la inconfundible peculiaridad de su pensamiento...se ha mantenido de forma constante a través de las diferentes fases de su vida y de las variadas funciones que ha cumplido”⁹. Por eso, creemos, en este sentido, que entre el teólogo Joseph Ratzinger y el papa Benedicto XVI, dado que ambos designan funciones correspondientes a distintas tareas, existe una diferencia, pero nunca alguna contradicción.

Desarrollo:

Tres argumentos fundamentan y sustentan la aportación teológica-magisterial del papa Benedicto XVI al tema de la ley natural: la lectura metafísica de la realidad¹⁰,

⁵ COMPAGNONI, F.,-PIANA, G., - PRIVITERA, S., *Ley Natural*, en NDTM, 1016.

⁶ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural*, n.59.

⁷ *Ibíd.*

⁸ Cfr., RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Del derecho positivo a la justicia*, en “Nuntium” 9 (2003), 46.

⁹ MEIER-HAMIDI, F.-SCHUMACHER, F., *El teólogo Joseph Ratzinger*, 13.

¹⁰ N.B. El documento de la CTI insiste en este aspecto en sus números 62,72, 76 y 78.

la ampliación del concepto de razón y de su uso¹¹ y la naturaleza como portadora de un mensaje ético¹².

a.- La lectura metafísica de la realidad:

Para devolverle todo su sentido y toda su fuerza, y con ello su justificación plena a la ley natural, no podemos prescindir del carácter metafísico de la realidad. La metafísica permite descubrir que el universo, el hombre y, en último término, la realidad como tal, no tienen en sí mismos su razón de ser¹³. Se pone de manifiesto “la distinción entre Dios, el mismo ser Subsistente, y los otros seres puestos en la existencia por él”¹⁴. Todos los seres reciben de Dios “la existencia según la naturaleza que los define”¹⁵.

El papa justifica el enunciado *lectura de la realidad o lectura de la naturaleza*¹⁶ aludiendo al término “evolucionar”. *Evolucionar* significa literalmente “desenrollar un rollo de pergamino”, o sea, leer un libro, dice el papa. La imagen de la naturaleza como un libro tiene sus raíces en el cristianismo y ha sido apreciada por muchos científicos. Incluso Galileo veía la naturaleza como un libro cuyo autor es Dios¹⁷. El libro de la naturaleza “nos ayuda a comprender que el mundo, lejos de tener su origen en el caos, se parece a un libro ordenado: es un cosmos. A pesar de algunos elementos irracionales, caóticos y destructores en los largos procesos de cambio en el cosmos, la materia como tal se puede “leer”. Tiene una “matemática” ínsita. Por tanto, la mente humana... [puede discernir] la lógica interna y visible del cosmos”¹⁸.

La lectura metafísica de la realidad ayuda a descubrir, por un lado, uno de los problemas del relativismo absoluto en el ámbito de la ética: el hecho de dar en

¹¹ N.B. Para dicho argumento nos centramos principalmente en el número 99 del documento de la CTI, en el memorable discurso en la Universidad de Ratisbona y en la Carta Encíclica *Caritas in Veritate*, concretamente los números 31 y 33.

¹² N. B. La noción de *naturaleza como portadora de un mensaje ético* la encontramos en los números 69 y 78 del documento de la CTI, en los discursos que ha dirigido a los miembros de la misma Comisión en 2005, 2007 y 2008, pero sobretodo, en el discurso a los participantes en un congreso sobre la ley moral natural, que organizó la Pontificia Universidad Lateranense en 2007. Cabe señalar que uno de los objetivos del primer capítulo del documento de la CTI, es indicar que las grandes sabidurías religiosas y filosóficas, hablan de la existencia de un patrimonio moral que explicita un mensaje ético universal inmanente a la naturaleza de las cosas y que los hombres son capaces de descifrar.

¹³ Cfr., COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural*, nn. 62, 72 y 76.

¹⁴ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural*, n. 62, ¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ La imagen de la naturaleza como un libro la retoma el papa en su *Carta Encíclica Caritas in Veritate. Sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad*, n. 51.

¹⁷ Cfr., BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea plenaria della PAC*, 31 octubre 2008, en IBXVI, IV, 2 (2008), 595.

¹⁸ BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea plenaria della PAC*, 31 octubre 2008, en IBXVI, IV, 2 (2008), 595.

la práctica valor a todo de manera indiscriminada. No hay punto de referencia respecto a la realidad y sin puntos fijos de referencia dejan de existir las direcciones y los horizontes. Dos realidades contradictorias pasan a significar lo mismo. Así, por ejemplo, en algunos sectores el mismo concepto “ético” se ha relativizado, de tal manera que se pueden hacer pasar por éticas decisiones, acciones u opciones contrarias a la justicia y al verdadero bien del hombre¹⁹. En algunas corrientes de pensamiento el hombre ha caído en la convicción de que, en el fondo, todo es factible²⁰ y ha perdido la evidencia originaria de los fundamentos de su ser y de su obrar ético²¹.

Por otro lado, dicha lectura, nos permite descubrir que la ley natural no sólo implica el hacer el bien y evitar el mal, sino que dicho principio involucra el deber de buscar la verdad, de ser cautelosos con su reivindicación en cuanto gran compromiso, pero también de tener el valor de no perder la verdad, de tender hacia ella y aceptarla con agradecimiento y humildad cuando nos sea ofrecida²². En este sentido la Iglesia cree firmemente que la bondad y la verdad proceden de Dios y lo que pide a los demás es por lo menos no negar el carácter objetivo de la verdad, es decir, que la verdad no es fruto de la subjetividad del hombre; lo que sí es fruto de la subjetividad del hombre es su apertura a ella.

Por lo tanto, la ley natural “en la que brilla la Razón creadora, revela la grandeza del hombre, pero también su miseria, cuando desconoce el reclamo de la verdad moral”²³. El rechazo de una lectura metafísica de la realidad, conlleva diversas consecuencias, que no sólo dañan el desarrollo del saber, de la fe, de la razón, sino también el desarrollo integral y auténtico de los pueblos, porque obstaculiza la visión de todo el bien del hombre en las diferentes dimensiones que lo caracterizan²⁴. En último término, el rechazo de una lectura metafísica de la realidad, hace de la ley natural una realidad casi incomprensible a causa de un concepto de naturaleza que ya no es metafísico, sino sólo empírico²⁵.

¹⁹ Cfr., BENEDICTO XVI, *Carta Encíclica Caritas in Veritate. Sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad*, n. 45.

²⁰ Cfr., RATZINGER, J., *Dios y el mundo. Una conversación con Peter Seewald. Las opiniones de Benedicto XVI sobre los grandes temas de hoy*, 21.

²¹ Cfr., BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en la sesión plenaria de la CTI*, 5 octubre 2007, en EBXVI, 3 (2007), 698.

²² RATZINGER, J., *Dios y el mundo. Una conversación con Peter Seewald. Las opiniones de Benedicto XVI sobre los grandes temas de hoy*, 28.

²³ BENEDICTO XVI, *Carta Encíclica Caritas in Veritate. Sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad*, 75.

²⁴ Cfr., BENEDICTO XVI, *Carta Encíclica Caritas in Veritate. Sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad*, n. 31.

²⁵ Cfr., BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en un congreso sobre la ley moral natural*, 12 febrero 2007, en EBXVI, 3 (2007), 694.

b.- Ampliar el concepto de razón y de su uso:

Una de las cuestiones sobre las cuales ha insistido el papa respecto al tema es que éste no es “un tema de índole exclusiva o principalmente “confesional”, sino del orden estrictamente de la razón, aunque la doctrina sobre la ley moral natural esté iluminada y se desarrolle en plenitud a la luz de la Revelación cristiana y de la realización del hombre en el misterio de Cristo”²⁶.

Sin embargo, hay un peligro latente y que el papa ha denominado *autolimitación moderna de la razón*, aquella que se reduce hasta el punto de que ya no le interesan las cuestiones de la religión y de la ética²⁷. Delante de la autolimitación moderna de la razón, es necesario realizar una crítica en la que “no se puede reprochar su confianza en la razón en cuanto tal, sino tan sólo la reducción del concepto de razón, siendo esta reducción la que ha abierto la puerta a ideologías irracionales”²⁸.

En efecto, la intención no es hacer una crítica negativa, dice el papa, sino ampliar nuestro concepto de razón y de su uso²⁹. La valentía de ampliar el concepto de razón y de su uso, de abrir el horizonte de la razón en toda su plenitud y la no negación de su grandeza, sólo será un logro en la medida en que la misma razón supere la limitación que se impone a sí misma de reducirse a lo que se puede verificar con la experimentación³⁰.

En este sentido, si bien es cierto que en la cultura contemporánea hay “una fuerte desconfianza en la razón como instrumento humanizador y raíz de la peculiaridad humana”³¹, también es cierto que el reto para entender la ley natural no está en la renuncia a la razón por miedo a caer en un aparente racionalismo, sino en una purificación de la misma. A decir verdad “no pecamos por exceso de racionalidad, sino por defecto”³².

El papa ha querido subrayar que la Iglesia no puede pretender ejercer ninguna clase de monopolio sobre la interpretación de la ley natural, porque es un campo en el que la razón puede entrar con derecho propio, pero al mismo tiempo ha subrayado que tampoco la razón humana puede monopolizar el campo de la

²⁶ BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en la sesión plenaria de la CTI*, 5 octubre 2007, en EBXVI, 3 (2007), 697.

²⁷ Cfr., BENEDICTO XVI, *Discurso en la Universidad de Ratisbona*, en Benedicto XVI, et al, *Dios salve la razón*, 40.

²⁸ RATZINGER, J. et al, *Catolicismo y Cultura*, p. 109; véase sobre todo Benedicto XVI, *Discurso en la Universidad de Ratisbona*, en Benedicto XVI, et al, *Dios salve la razón*, 38-39

²⁹ Cfr., BENEDICTO XVI, *Discurso en la Universidad de Ratisbona*, en Benedicto XVI, et al, *Dios salve la razón*, 41.

³⁰ Cfr., BENEDICTO XVI, *Discurso en la Universidad de Ratisbona*, en Benedicto XVI, et al, *Dios salve la razón*, 41-42.

³¹ ARANDA, A., *Una “nueva mirada” teológica sobre la ley natural. Reflexiones en torno a un reciente documento de la Comisión Teológica Internacional*, en “*ScriptaTheologica*” 42 (2010), 418.

³² KORFF, W., *La naturaleza y la razón, criterios de la universalidad de lo ético*, en “*Concilium*” RIT 170 (1981), 558.

ley natural, ya que la razón necesita de una purificación constante a través de la fe. Por lo tanto, no se pueden establecer dos campos como si uno fuera propio y exclusivo de la Iglesia (fe) y el otro propio y exclusivo de la razón³³, sino más bien, se debe establecer que entre razón y fe existe una dependencia tal que ambas están llamadas a depurarse y regenerarse recíprocamente.

c.- La naturaleza como portadora de un mensaje ético:

Quizá ésta sea una de las aportaciones más significativas. La realidad se presenta compaginada según un orden dado, un orden no inventado, se manifiesta a través de unas leyes y una regularidad insertas en la misma realidad. No sólo eso: esto no parece como el único "orden posible", sino como "un cierto orden" bien concreto...El cosmos tiene un orden y sugiere una dirección"³⁴.

Precisamente de ello se trata, de ver que la naturaleza es portadora de un mensaje; de un mensaje que no es caos, sino orden, y por ello, de un mensaje ético. De acuerdo al papa, existe un mensaje ético contenido en el ser, dicho mensaje es una realidad impresa en el corazón del hombre, una "gramática trascendente" que se refiere al conjunto de reglas de actuación individual y de relación entre las personas en justicia y solidaridad.

La idea se remonta a la labor teológica de Ratzinger, él piensa que frente a la tabula rasa de Aristóteles y Tomás de Aquino, "hay una especie de memoria, como un recuerdo de Dios grabado en el hombre, y que hay que despertarlo en él. El hombre no sabe originariamente qué debe saber, ni tampoco ha llegado a donde debe llegar"³⁵.

Ratzinger está cierto que "ha sido infundido en nosotros algo semejante a una originaria memoria del bien y de lo verdadero...que hay una tendencia íntima del ser del hombre, hecho a imagen de Dios, hacia todo lo que es conforme a Dios"³⁶. Dicha memoria: ...no es un saber ya articulado conceptualmente, un cofre de contenidos que están esperando sólo que los saquen. Es, por decir así, un sentimiento interior, una capacidad de reconocimiento, de modo que quien es interpelado, si no está interiormente replegado en sí mismo, es capaz de reconocer dentro de sí su eco.

³³ Cfr., COLLANTES, J., *Magisterio de la Iglesia y la ley natural*, en "Estudios Eclesiásticos" 44 (1969), 57.

³⁴ BERSANELLI, M., *Investigación científica: objetivo, belleza, moralidad*, en |Nuntium| 10 (2003), 44.

³⁵ RATZINGER, J., *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia Católica ante el nuevo milenio*, 45.

³⁶ RATZINGER, J., *Ser cristiano en la era neopagana*, 44. Véase también: BENEDICTO XVI-RATZINGER, J., *El elogio de la conciencia. La verdad interroga al corazón*, 28-29.

Desde esta perspectiva, el conocimiento de la norma moral natural no es imposible para el hombre que entra en sí mismo y, situándose frente a su propio destino, se interroga sobre la lógica interna de las inclinaciones más profundas que hay en su ser. Aunque sea con perplejidades e incertidumbres, puede llegar a descubrir, al menos en sus líneas esenciales, *esta ley moral común* que, por encima de las diferencias culturales, permite que los seres humanos se entiendan entre ellos sobre los aspectos más importantes del bien y del mal, de lo que es justo o injusto.

La noción de la ley natural como una realidad impresa en el hombre, permite descubrir que las normas del derecho natural no han de considerarse como directrices que se imponen desde fuera, como si coartaran la libertad del hombre. Por el contrario, deben ser acogidas como una llamada a llevar a cabo fielmente el proyecto divino universal inscrito en la naturaleza creada del ser humano

Por eso, aunque en la cultura actual parece haberse perdido el concepto de “naturaleza humana”, es un hecho que en los derechos humanos, por ejemplo, no se pueden comprender sin presuponer que el hombre, en su mismo ser, es portador de valores y de normas que hay que descubrir y reafirmar, y no inventar o imponer de modo subjetivo y arbitrario.

Son muchos en nuestros tiempos los que niegan la existencia de una naturaleza humana específica, haciendo así posible las más extravagantes interpretaciones de las dimensiones constitutivas esenciales del ser humano. A esto se le llama *reduccionismo antropológico*, cuya esencia consiste en mermar lo que el derecho puede hacer a favor del hombre a nivel político, porque si los derechos fundamentales de toda persona humana se basan en una concepción débil de la persona...¿cómo evitar que se debiliten también ellos mismos? Se pone así de manifiesto la profunda insuficiencia de *una concepción relativista de la persona* cuando se trata de justificar y defender sus derechos. La aporía es patente en este caso: los derechos se proponen como absolutos, pero el fundamento que se aduce para ello es sólo relativo³⁷.

En este marco no es adecuada la elaboración de una ley natural que, buscándose librarse del fisicismo, insiste en el papel decisivo de la razón (espíritu) a costa de negar el significado moral de los dinamismos naturales (cuerpo). Según esta impostación “la ley natural no se podía denominar ‘natural’ si no fuera por referirse a la razón, que definiría completamente la naturaleza del hombre. Obedecer a la ley natural se reduciría entonces a actuar de manera razonable,

³⁷ Cfr., BENEDICTO XVI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2007*, 8 diciembre 2006, en EBXVI, 2 (2006), 716.

a aplicar al conjunto de los comportamientos un ideal unívoco de racionalidad engendrado únicamente por la razón práctica. Eso es identificar erróneamente la racionalidad de la ley natural con la sola racionalidad de la razón humana, sin tener presente la racionalidad inmanente a la naturaleza”³⁸.

A manera de conclusión:

Como hemos podido observar el tema de la ley natural resulta relevante para los tiempos actuales, en razón de la variante que ha sufrido el concepto de “naturaleza” y, con ello, la variación en la concepción del hombre. Si la revolución científica y tecnológica de la era moderna ha cambiado el ambiente que circunda al ser humano, la revolución bioética ha planteado, en cierto sentido, la posibilidad de modificar la naturaleza del hombre y, por ende, hacer surgir en ciertos sectores, una nueva imagen de él.

Por lo tanto, la pregunta sobre la naturaleza del hombre se debe establecer en el marco de una respuesta divinamente revelada, porque sólo encuentra respuesta en el fundamento de la realidad, es decir, en el Dios que ha creado al hombre a su imagen y semejanza.

En efecto, el segundo relato de la creación nos recuerda la explicación de la humanidad a partir de la única creación de Dios de la misma tierra. El hombre es terreno, ligado a la tierra y esto es bueno, pero hay algo más: de Dios el hombre recibe un soplo, sin el cual, no podría vivir ningún hombre. He aquí la impronta de Dios, el soplo de Dios que permite al hombre ir más allá del mero instinto, de la mera tierra, del mero cuerpo, de la mera historia, pero no sin ellos³⁹. La imagen de Dios no sólo se refiere al aspecto espiritual del hombre, sino a la persona toda, a la persona en su conjunto, al hombre en su totalidad.

Si bien es cierto que la noción de ley natural nace en un contexto político y se ha desarrollado en un ámbito filosófico, más aún, que compete al orden de la razón en sentido propio y no tanto al orden de la fe, no deja de tener por ello una referencia esencial y necesaria con la concepción de un Dios creador de todas las cosas y, por ello, fundamento de todo cuanto existe.

Por último, no cabe duda que la expresión *ley natural* es fuente de muchos mal entendidos en el contexto actual, podemos decir que estamos viviendo una crisis respecto a su interpretación. Sin embargo, la “crisis” en una de las acepciones

³⁸ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunión y servicio: La persona humana creada a imagen de Dios/ En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2009, 127.

³⁹ Cfr., CASTEL, F., *Comienzos. Los once primeros capítulos del Génesis*, 51

griegas, significa un momento importante de decisión, y por lo tanto, no todo es negativo. Así pues, frente a la *crisis ética*, en el sentido antes mencionado, el papa nos invita a recuperar el sentido profundo, adecuado, justo y originario de la ley natural, concientes que el lenguaje de la naturaleza es también el lenguaje de la moral, porque ella es portadora de un mensaje ético.

En realidad la naturaleza no crea lo bueno y lo malo, no define la bondad y la maldad por sí misma, sólo es portadora de algo que le precede. Ella revela el bien que no se hace sólo, sino que estamos llamados a realizar y que constituye la plenitud y la felicidad del hombre.

Laudetur Iesus Christus!

Hölderlin: Mito, religión, comunidad

Marion Hiller

En mi conferencia anterior he expuesto cómo se forma el “mundo del poeta” en permanente interacción con lo otro, con el “material”, el “círculo efectual”, el “elemento”, y finalmente lo “divino”. En la captación más elevada de lo otro -en la cual se capta lo infinito, lo divino- el poeta se reconoce a la vez a sí mismo del modo más marcado y determinado, es decir, en su “individualidad poética”.

Ese instante, el “momento divino” “de sensación trascendental” representa la implicación recíproca más elevada entre lo divino y el “espíritu” humano, en la cual ambos son por ese instante inseparables y se puede sentir lo “infinito”. A la vez, ese “momento” “es” la diferencia más elevada y marcada. Identidad y diferencia se vuelvan abruptamente una en la otra por ese instante, se “confunden”, son “absolutamente” idénticas y “absolutamente” diferentes.

Si esta “relación” vale para lo “humano” y para lo “divino” en el acto poético como punto culminante y a la vez punto de transición, y si lo “divino” es la impronta más elevada y abarcadora de lo otro, de lo cual pueda apropiarse el espíritu poético, es decir, la impronta más elevada del “mundo”, entonces esto quiere decir que en ese momento el poeta y el mundo se inter-penetran infinitamente, son en unidad, y a la vez son infinitamente ajenos, en diferencia. Ahora bien, si en ese instante identidad y diferencia se vuelcan abruptamente la una hacia la otra, entonces “todo” se vuelve indiferenciable, nada “está” más ahí, o bien está ahí a la vez todo y nada, lo infinito. Este instantáneo “confundirse” de identidad y diferencia indica, por otra parte, que lo que “está a la base” del “instante” debe ser la diferencia, una diferencia originaria, el origen como diferencia.

A partir de esta diferencia “fundamental”, que se puede sentir en el “momento divino” de “sensación transcendental”, se da la segunda parte del proceso poético, en la cual el poema propiamente “encuentra lenguaje”. Esta segunda parte es una “repetición” de la primera parte. “Repetición” se comprende aquí en el sentido de identidad y diferencia: un renovado “atravesar” bajo signos transformados y con “otro” producto.

Conforme a la diferencia como lo que está propiamente a la base, después de ese instante del cambio abrupto, el mundo que el poeta se ha apropiado y que ha formado en la primera parte del proceso poético, o sea, realmente *su mundo, apropiado por él*, debe aparecerse como ajeno y desconocido. La identidad, unidad y familiaridad anterior al “momento divino” se transforman abruptamente en ajenidad. Este cambio abrupto de lo “propio” en lo “ajeno” es constitutivo para el acto poético y para el surgimiento del poema. En ello consiste la condición previa, irrebasable e inevitable, para el éxito del poema, y a la vez –lo hemos visto en mi última conferencia– para la realización de la determinación del hombre. El hombre puede alcanzar y realizar su determinación como hombre, su determinación en y para el mundo, solamente si a él tanto él mismo como su mundo, lo propio-apropiado, le resultan, después del momento “divino”, completamente ajenos. Esta ajenidad es un presupuesto imprescindible y tiene que ser, según Hölderlin, incondicionadamente fijada y soportada, para que resulte el proceso humano y poético.

El poeta no tiene permitido conocer su mundo, ni tener ningún nombre, palabras o caracterizaciones para ese mundo; debe ser un extraño en su mundo, estar perdido en él; su mundo debe parecerle extraño. Solamente gracias a esa ajenidad, a esa diferencia total con su mundo, puede resultar el poema, y esto quiere decir: solamente gracias a ello el lenguaje del poema puede ser un auténtico lenguaje, el lenguaje de una “sensación auténticamente sentida”, y esto significa para Hölderlin: un lenguaje que esté en una tensión extrema entre el lenguaje “originario”, casi “nuevo”, de la individualidad poética, y el “lenguaje de la naturaleza”, aquel lenguaje que surge del mundo, que procede de las cosas mismas, y que es por tanto “tan antiguo como el mundo” en tanto tal y por completo.

Recién a través de la reactualización de la actividad espiritual en la completa ajenidad en su mundo, mediante la comparación de su temple con su mundo –ahora desconocido– le “surgen” al poeta palabras para su mundo y en su mundo; palabras que son, por una parte, sus palabras “primordiales”, y que por otra parte son a la vez palabras del mundo, de la “naturaleza”.

Solamente en esta relación de cambio recíproco entre el espíritu poético y el mundo, entre el espíritu y lo otro, nace el lenguaje poético, que es el auténtico lenguaje, el lenguaje “que ha llegado hacia sí mismo”. Esta relación de cambio recíproco entre el espíritu y lo otro, entre el poeta y el mundo ajeno, se efectúa a su vez

en un proceso que es, por una parte, un dinámico estar uno-en-otro y uno-fuera-de-otro entre identidad y diferencia (con este modo de hablar se indica ya una gradación de la “estructura” en sí); un proceso que, por otra parte, vale ya en la antigüedad griega como un proceso destacado del conocimiento, esto es, la comparación.

El poeta debe nombrar su mundo, ahora desconocido para él, como el “suyo”, es decir, debe encontrar el lenguaje del poema. Ahora bien, él puede lograr esto en la dualidad de su individualidad y de su mundo, “del” mundo, solamente en tanto compara su temple, en el cual es, y “su” mundo, ahora ajeno para él. Porque el “temple” es aquello que desde la primera parte del proceso poético ha sido recibido a través del “momento divino” de “sensación trascendental” y que además ha sido formado en el “sentir” de lo infinito en el instante infinito.

El “temple” anímico no significa aquí meramente una constitución psíquico-emocional, sino también el “estar templado” del poeta como un todo, en un sentido musical. No en balde se caracteriza el “temple” en su forma más elevada y elaborada, en la forma “que resuena” en el proceso poético, como “tono”, donde “tono” indica el aspecto musical y también describe –en la significación etimológica del latín “tonus”– la constitución fundamental del temple y del proceso poético como algo opuesto en sí mismo, contradictorio, como una “tensión”.

Esta decisiva, en última instancia, dinámica relación de oposiciones, que hemos discutido ya en la conferencia anterior, resulta caracterizada en su peculiar conformación como una oposición “armónica”: con ello se indica tanto el sentido musical como también la conformación de la relación: “armónico” no quiere decir aquí carente de tensión, simplemente “pacífico” en un sentido banal, sino que indica una relación cargada de tensión, basada tanto en oposiciones y diferencias como en coincidencias. “Armónica” es una relación que se puede relacionar con la concepción heracliteana de “armonía”: ésta se basa constitutivamente en el “pólemos”, en el conflicto. Allí, lo opuesto “armónicamente” no puede ser ningún otro cualquiera, ni tampoco ningún “uno” determinado de antemano: lo “uno” y lo “otro” deben mostrar coincidencias y diferencias. Por ejemplo: lo otro respecto al espíritu debe ser *también* algo espiritual y *sin embargo* otro respecto al espíritu. Solamente así podría ser captado por el espíritu.

Recién a partir de esta tensión, que determina la oposición armónica y que es indispensable para la “armonía”, resulta, o bien “es” la dinámica recíproca que “es” la “relación” íntegra y presenta una “vitalidad”, un movimiento. Esta “vitalidad” se vuelve significativa también al final del modo de proceder poético, donde se despliega nuevamente la dirección propia de la poética de Hölderlin, es decir, la pretensión –también a partir de Kant y Schiller– de que en la “configuración estética” no se alcance simplemente algo meramente simbólico, sino algo “real” en sentido enfático, vida incrementada, potenciada, venida hacia sí, *auténtica*

vida. El poema debe ser “vida” en el sentido más alto, no simplemente referir simbólicamente hacia la vida, sino traer “el vivir” en sí hacia sí y “ser” esta vida en su forma superior.

Pero regresemos al “temple”. El poeta debe comparar su temple, el “tono” que se ha formado en la primera parte del proceso poético antes del “momento divino” de “sensación trascendental” –es decir, aquello que ha permanecido del proceso de apropiación, de la formación del mundo del poeta en la primera parte–, con el mundo ahora ajeno para él. El poeta debe atravesar paso a paso su temple y el mundo, comparándolos, y debe “inventarlos como coincidentes”, como dice Hölderlin. Esta expresión indica ya que se trata de un proceso con una tensión interna. “Si algo coincide con algo distinto”, esto sugiere que se trata de algo “dado”, de una dación objetiva de esta coincidencia o coincidencias en los “objetos”, en lo comparado. Ahora bien, la “invención” parece ser lo contrario, un acto del espíritu poético, de la individualidad poética, al cual ésta crea originariamente y sin referencia a los “objetos”, casi libre o arbitrariamente. Se trata de ambas cosas, pero solamente en esta implicación recíproca, en el “uno hacia el otro” se muestra lo que realmente sucede, es decir, este acto en sí dual y contradictorio del “inventarlos como coincidentes”.

El “como” indica a su vez que se trata de un obrar (el inventar algo como coincidente) y también de que ese obrar se vuelve explícito, se trata del “hacer algo como algo”, en el cual vemos nuevamente ambos niveles constitutivos dentro del espíritu y ahora también dentro del lenguaje, los cuales deben mostrar la misma conformación que el acto en el cual y desde el cual surgen. En el poema se expresa ese “meta-nivel” en una auto-reflexividad inmanente del poema, en la “reflexión” y tematización de los propios presupuestos y condiciones en el poema mismo (también a nivel trascendental). El poema tematiza también como poema, existe un meta-nivel permanente de la auto-reflexión en el poema.

Por este motivo los poemas de Hölderlin, a partir de un determinado momento, no son más simplemente poemas poéticos, sino también poetológicos, ellos reflexionan sobre sí en tanto poemas, reflexionan sobre los propios supuestos y condiciones de posibilidad.

Hölderlin llama al “inventar como coincidentes”, que el espíritu poético efectúa mediante la comparación de su temple con el mundo ahora ajeno para él, “reflexión creadora”. Ésta muestra la misma estructura de tensión interna que el “inventar como coincidentes”. Porque “creador” significa “que produce algo”, que produce “algo nuevo”, “diferente”, “otro”. “Reflexión”, sin embargo, es el mero meta-nivel respecto al obrar, la observación de algo que está dado “ahí” o que “sucede”. A la reflexión no le es propio, en principio, ningún elemento creador. Vemos también aquí que el lenguaje del poema finalmente –en correspondencia

con el proceso del cual procede– debe ser un lenguaje tal que sea, por una parte, una creación “nueva”, “primordial”, un “producto” de la individualidad poética del poeta; y por otra parte un lenguaje de “las cosas”, del “mundo”, de “lo divino”, de la “naturaleza”, de la cual procede. Precisamente éste es el motivo por el cual el poeta solamente puede poetizar verdaderamente si ese “su” mundo le resulta desconocido, ajeno, innombrado, en-ajenado. Es decir, si –tal como afirma Hölderlin– “no asume nada como dado”, no pronuncia ninguna obviedad o lugar común, sino que poetiza, habla en el poema y con el poema “originalmente” (en el sentido de la individualidad poética) y “originariamente” (en el sentido de la originariedad del mundo, las cosas, lo divino, “aquello otro mismo”).

El espíritu poético atraviesa así su mundo ahora ajeno para él (también esto es una relación de tensión), lo compara con su temple y lo inventa como coincidente, en tanto y a través de que (ambas expresiones son aquí contradictorias entre sí) él lo nombra, “encuentra” palabras, “encuentra” lenguaje. Este lenguaje no es otra cosa que el lenguaje concreto, el surgir concreto del poema en tanto lingüístico. Sobre la base de las reflexiones planteadas hasta aquí resulta claro que el lenguaje del poema debe mostrar exactamente las características que han marcado al proceso poético.

Ahora bien, es decisivo que el poema sea algo que esté fijado lingüísticamente, algo que, por una parte, tenga esa y no otra figura, que se mantenga fijo, pero que, por otra parte, no “sea” nada más y no “haga” nada más que el proceso poético. El poema es algo “fijo” y es un proceso poético, y por cierto el proceso desde el cual él procede y el cual es. También aquí, en este “proceder de”, y “ser” aquello de lo cual procede el poema, se muestra esta dualidad de “proceso” y “producto”, contradictoria en sí, que para Hölderlin no se puede separar. El “producto” del proceso no es independiente del proceso de su producción, el “producto” es por una parte “producto” del proceso y por otra parte “es” aquel proceso, efectúa al proceso en sí. La “procedencia” de algo no es “abandonada tras de sí”, sino que la procedencia es el “es”, es aquello que algo es. La procedencia no solamente determina lo producido; lo producido es la procedencia y el propio producir. *Lo producido es el propio producir*. Esta proposición paradójica “es” la “conformación”, el “ser”, el proceso, la dinámica, el obrar del poema. ¿Qué significa esto?

El poema es el proceso, la “acción”; es el proceso poético del cual procede y al cual él mismo efectúa. Ahora bien, esto significa que todo lo que ha sucedido en el proceso poético de su producción, también sucede o puede suceder en el poema, y esto quiere decir que la lectura, la recepción, la elaboración del poema ocurre mediante el lector. El lector efectúa entonces en y con el poema, reitera en identidad y diferencia el proceso que el poeta ha efectuado en el proceso poético de producción del poema. Pero esto significa entonces que el lector del poema, en una lograda “apropiación” o “captación” del poema, “repite” el proceso del poeta, si bien en este caso “lo otro” es el poema. Resulta claro que el “leer” o

“apropiarse” de un poema no es un mero acto del “tomar noticia”, de placer y consumo estético, sino un proceso más abarcador, que requiere al hombre todo como hombre e incluye tanto al mundo como a lo divino.

Los poemas de Hölderlin tienen ese carácter, son “complicados”; el lector debe “elaborarlos” paso a paso, parte por parte, en unidad y diferencia a través del poema y con el poema; así como el poeta a su material, el lector tiene que “apropiarse” del poema, tiene que “captarlo” y avanzar paulatinamente hacia lo “más elevado”, lo “divino”, “el momento divino” de “sensación trascendental”, con el cambio abrupto de “absoluta diferencia” en “identidad absoluta” y viceversa. Tiene que “sentir” la diferencia como lo originario, tiene que sentir y reconocer su mundo, el mundo del poema, al poema mismo como infinitamente ajeno; no tiene que partir de nada, no tiene que conocer nada ni asumir nada como obvio, tiene que afirmar y recibir esta ajenez y en la comparación de su temple con su mundo, que es el poema, tiene que atravesarlo paso a paso, a fin de encontrar para el poema palabras, nombres, denominaciones, lenguaje.

Este lenguaje que el lector encuentra *con* el poema, se convertirá en su *propio* poema, el poema de *su* individualidad poética, de modo que surja otro, un ulterior y a la vez “nuevo” y “antiquísimo” poema. En la lectura apropiadora y “espiritual” del poema se “potencian”, en un sentido más amplio, el poema, el espíritu poético, lo divino y el hombre. El poema del espíritu se “expande”, se potencia y trae hacia sí en su determinación a todos los participantes, de ahora en más “incrementados”: los individuos, la vida, el espíritu, el “mundo”, los “divinos”. Tiene lugar un potenciamiento potencialmente infinito: por una parte, en el sentido de un progresar, de un “acrecer”, de una “reacción en cadena” del espíritu; por otra parte, en el sentido de un incremento del sí mismo correspondiente. Este incremento, este potenciamiento significa un incremento tanto de las delimitaciones, de las diferencias, como también del nexo, de la unidad, y esto en el sentido más amplio: respecto al mundo y finalmente al “cosmos”.

El poema es realidad, realidad efectiva, incluso la “más alta realidad efectiva”, en la cual todo lo que toma parte –y en última instancia todo toma parte– viene hacia sí, viene hacia su realidad efectiva, también en el sentido del “efectuar” y “seguir efectuando”, del potenciamiento en su doble sentido. La poesía “efectúa efectivamente”. Ella es realidad efectiva, la vida más alta, la más elevada vitalidad, el proceso que abarca “todo” y a la vez descansa sobre la diferencia, la separación, y también la identidad, la unidad y la unificación. La “realización” no puede ser pues ningún progresar hacia una claridad y transparencia cada vez mayor en el sentido de un progreso teleológico. El proceso abarca “realmente” todo y abarca constitutivamente y finalmente incluso como algo fundamental –como es “sentido” en el “momento divino” de la “sensación trascendental”– la diferencia, la negatividad, lo oscuro, el retraimiento, lo ajeno, el retiro, la muerte.

En qué medida surja aquí una “comunidad”, no es ninguna cuestión. Se trata, sin embargo, de una comunidad que descansa constitutivamente en las diferencias, en las individualidades de los participantes, en la alteridad de los otros, en la alteridad del material, del círculo efectual, del elemento, de los mundos y de los divinos. Por una parte, la comunidad, así como el poema, debe basarse en el “momento divino” de “sensación trascendental”, en el cual todo – el cosmos, lo infinito – está abarcado, y el cual hace sentir a la vez la diferencia como lo que “propiamente está a la base”, lo que “abisalmente está a la base”. Bajo el nombre “comunidad” no se puede pues nombrar una unidad consistente para siempre, en la que no haya tensiones, sino que precisamente esas tensiones constituyen la comunidad, como en todas las relaciones de “oposición armónica”. Esas tensiones “traen hacia sí” a la comunidad y sus miembros como individuos –en el sentido más amplio–, a los mundos y finalmente al cosmos. Ahora bien, esto ocurre no sin estar siempre expuesto al peligro y a la vez a la posibilidad positiva, constitutiva, de disolverse.

Precisamente las “comunidades” histórico-míticas se han disuelto, según Hölderlin, y “nuevas” comunidades se han formado, o bien –de acuerdo a su diagnóstico de la época–, existen solamente según su posibilidad y crecen “en lo oculto”, sin haber llegado hacia la real realidad efectiva. El poeta en su propio tiempo debe poetizar a partir de los mitos formadores de comunidad de los tiempos pasados. Para Hölderlin, el poeta debe poetizar sobre todo a partir de los mitos y poemas de la Antigua Grecia y también del mito cristiano.

El mito aparece como un formador cósmico de comunidad. La “Comunidad” descansa sobre lo “común” y a la vez diferente, del “mito”.

Pero, ¿qué significa “mito”? En un nivel fundamental, “mito” puede ser determinado como “poema”, como un poema que, en el sentido más amplio, deja ser a los nexos del mundo más allá del límite de lo determinable de modo conceptual-discursivo; como un poema que hace aparecer poéticamente el ámbito de lo no pensable previamente, de lo divino-infinito, del mundo en el mundo; un poema que sondea al “cosmos integral” desde y hasta su límite y, desde lo infinito-abarcador, gira en torno a la determinación del hombre, entre otras.

Precisamente allí el mito es también algo ajeno y, en su medida, algo que sorprende y extraña, que da escalofríos, algo que procede de un abismo. El mito “pasa” de lo abisalfundamental hacia lo más elevado e infinito. El hombre, en tanto alguien que se “siente” a sí mismo en el mito estando en él –Heidegger diría: en tanto alguien que se custodia–, está a la vez en su mundo como en casa y de manera inhóspita. Precisamente esto es el “momento divino” de “sensación trascendental”. Es un momento propiamente mítico, omniabarcante y extrañador, en el cual se custodia la unidad y la abisalidad del mundo en el sentido de un “cosmos”. Respecto a los componentes míticos del “momento divino” hay que

considerar la indicación de Hölderlin, según la cual en ese momento el poeta vislumbra no solamente su “lenguaje”, sino también, junto con éste, “la perfección de toda poesía”.

El movimiento espiritual que el poeta (también el contemporáneo) y con él su poema tienen que efectuar necesariamente, es a la vez un doble movimiento espiritual: Por un lado, se trata del regreso hacia los “antiguos” mitos, para apropiarse de ellos y recorrerlos como “material”, como “mundo”, a fin de formar el propio poema sobre la base del momento mítico ajeno y propio de la “sensación trascendental”. Por otra parte, precisamente en ese, su “instante mítico”, el poeta debe y ha de permanecer referido al todo, también a la poesía futura. Solamente en este simultáneo pre-cursar y regresar histórico del espíritu poético puede surgir el poema real-presente. Esta es precisamente la implicación recíproca de “recuerdo” y “vislumbre”, que juega un papel tan relevante en Hölderlin. Sólo a través de ella hay presente y realidad efectiva. Su modo más elevado es la poesía. Lo que hasta ahora hemos considerado con Hölderlin, por así decir, en modo trascendental, obtiene la misma validez en un sentido histórico.

La poética y poesía de Hölderlin no se pueden separar, porque poemas “reales efectivos”, “realmente espirituales” (también esto es una aparente paradoja), deben ser necesariamente poemas que reflexionen sobre sí mismo como poemas. A lo que apunta la poética y la poesía de Hölderlin es a poetizar sobre una base mítica, sobre la base de los “antiguos mitos” apropiados, a partir del “momento divino-mítico” de “sensación trascendental”, y junto con ello a formar una comunidad mediante la poesía y el potenciamiento esencial a ella. Se trata de una comunidad de seres humanos, una comunidad en el medio (“medio” en su sentido literal como algo intermedio y mediador) de la poesía, la cual tiene su fundamento en lo abarcante del mito o de los mitos.

Así, lo omniabarcador de la poesía sería también algo que abarca, que se apropia de los mitos históricos anteriores, sin superarlos en su alteridad. Ahora bien, la poesía reposa a la vez permanentemente sobre un momento mítico individual de “sensación trascendental”, en el cual el poeta “siente” su propia individualidad poética y lo divino suyo. La poesía sería entonces efectivamente siempre omniabarcante y a la vez insuperablemente individual. En ello consiste justamente el carácter de comunidad. Cuando ésta es, según Hölderlin, “realmente real” y “efectúa efectivamente”, entonces se convierte en religión –religión en el sentido de algo mítico omniabarcante que soporta comunitariamente y que es a la vez algo insuperablemente individual. Según esto, cada uno tendría, para Hölderlin, “su propio dios”, y sin embargo un dios que solamente es tal sobre la base de un momento mítico omniabarcante que comprende otros dioses sido y posibles y se diferencia de ellos.

Esta comunidad religiosa “efectiva efectuada” sería una comunidad que obedece a la dinámica espiritual fundamental a la que referimos en la conferencia pasada, es decir, a la relación, en sentido amplio, de la oposición armónica, la cual se sigue formando y se potencia constantemente, en una permanente apropiación y delimitación dinámica y omniabarcante, la cual –para Hölderlin– sólo es posible en el médium de la poesía. Porque solamente en la poesía, podríamos decir resumiendo, son efectivas todas las facultades humanas y todos los modos de relación. Solamente la poesía tiene un origen mítico en el sentido de lo infinito-abarcador del “momento divino”, a partir del cual debe proceder. Solamente por medio de este origen en lo mítico es posible la unificación realmente efectiva de varios en una “religión”, y esto solamente a través de la “esfera comunitaria” de los individuos, a través de sus dioses individuales y de sus entrecruzamientos y diferencias. Las diferencias, las individualidades de los dioses y de los hombres son un presupuesto constitutivo de esta religión “mítica” que festeja a sus dioses y a la “vida” en el médium de la poesía, porque la poesía –lo hemos visto en la conferencia pasada– se impone sobre la base de su génesis y conformación desde sí hacia otros momentos “divinos” de “sensación trascendental”, se potencia y trae hacia sí lo poético, la vida humana y divina más elevada, la “vida” como tal. En el más elevado, en el “efectivo efectuar” de la poesía, ésta conduce hacia una comunidad mítico-religiosa, una comunidad, según Hölderlin, “donde cada uno festeja míticamente su vida más elevada y todos festejan la vida comunitaria más elevada, la fiesta de la vida”.

La indagación sociológica contemporánea sobre la “naturaleza”

Leonardo Garavito González

Este texto presenta las principales propuestas y retos de la sociología contemporánea acerca de la comprensión de los vínculos entre la sociedad y la naturaleza. Para comenzar, problematiza la definición misma del concepto de naturaleza, a partir de lo cual se presenta el modelo teórico de la construcción social de la naturaleza. De forma complementaria, frente a la pregunta ¿qué podemos hacer ante la ‘crisis’ de la relación sociedad-naturaleza? expone un panorama general de un conjunto de respuestas que, desde la Ecología Política, plantean diversos caminos posibles acerca de cómo corregir y enfrentar esta situación. A manera de conclusión, resalta que a pesar de ser una problemática con un reconocimiento social creciente, estamos lejos de un consenso capaz de responder a los retos y riesgos ecológicos y sociales que impone el modelo cultural de dominación de la naturaleza que caracteriza la relación contemporánea entre las sociedades modernas y el mundo natural.

1. Acerca de la relación sociedad-naturaleza

La relación entre la sociedad y la naturaleza configura una temática importante en nuestro tiempo. En los medios de comunicación, el sistema político, el medio académico y en la vida cotidiana, asumir una posición frente a múltiples retos ambientales se torna inescapable. La contaminación, las catástrofes ambientales, la pérdida de biodiversidad, la carencia de agua, los dilemas morales y técnicos en torno a la producción de alimentos genéticamente modificados o la clonación, son tan sólo algunas de las problemáticas que afronta la sociedad contemporánea. Todos los temas anteriores tienen que ver con una problemática mayor que los abarca: la relación entre la sociedad y la naturaleza. Este gran tema es transversal

a diversos sectores de la sociedad, al sistema político, económico, la salud, la educación, el bienestar y la equidad social en general. Así mismo, transita por varios niveles, desde lo colectivo y lo global, nacional y local, hasta lo más personal e íntimo en cada individuo. ¿Cómo llegamos a esta situación? ¿Por qué cada vez más individuos y grupos consideran que el vínculo entre la sociedad y la naturaleza se encuentra en crisis, que algo no está funcionando como podría? ¿Qué podemos hacer al respecto? Para abordar estos cuestionamientos, sin la pretensión de contestarlos de forma concluyente sino como un ejercicio de reflexión crítica, este texto ofrece una mirada amplia acerca de las propuestas que la sociología contemporánea ha brindado al respecto.

Para comenzar, debemos preguntarnos ¿Qué entendemos por naturaleza? Al respecto, Macnagthen y Urry (1998) relacionan la naturaleza con el concepto de ambiente e identifican tres doctrinas que consideran ampliamente aceptadas en el pensamiento contemporáneo:

- a. El ambiente visto como una entidad real. Es decir, se define como un conjunto de elementos con una existencia autónoma e independiente de las prácticas y experiencias humanas. En este sentido, el manejo y la comprensión de lo ambiental se relaciona con un tipo de conocimiento técnico y científico especializado, el cual está poco o nada vinculado con las prácticas y percepciones sociales. Según esta óptica la naturaleza se puede explicar por medio de un conjunto de reglas y leyes químicas y físicas, que tienden a cumplirse de forma sistemática.
- b. El ambiente visto como un ideal. Según esta visión la naturaleza posee una serie de valores propios e innatos, y la relación de la sociedad con la naturaleza parte de la identificación, la crítica y la realización de dichos valores. Por ejemplo, la visión de la naturaleza como un ente que simboliza la bondad, el amor o la sabiduría, durante los buenos tiempos, o por el contrario se asemeja a un juez que impone castigos o justicia.
- c. El ambiente visto de forma instrumental. En esta perspectiva la naturaleza es definida como un conjunto de recursos económicos, y su relación con la sociedad es de costo-beneficio. Por lo tanto, es manejada como propiedad privada de orden individual o colectivo, y su valor reside en satisfacer necesidades de consumo específicas de la sociedad. Según este punto de vista la naturaleza en general y aquellos elementos que la componen son tratados como mercancías.

No obstante, Macnagthen y Urry consideran que estas doctrinas, aunque representativas de diversos sectores y grupos sociales actuales, no son suficientes para definir la complejidad de la naturaleza en un sentido más profundo y crítico.

Por lo tanto, ofrecen una serie de críticas al respecto, por medio de las cuales concluyen que no es posible dar una definición unívoca de naturaleza, sino que ésta posee un carácter multidimensional, o en otras palabras, que no hay una naturaleza, sino *naturalezas*.

Frente a la visión realista, destacan que la mayoría de la literatura sobre problemáticas ambientales ha mantenido la variable social fuera de sus consideraciones y se ha concentrado en los aspectos técnicos, químicos, físicos y biológicos. Resaltan una tendencia a la negación o subvaloración del impacto de lo social sobre lo ambiental, que se traduce en una rígida distinción y separación entre la sociedad y la naturaleza como dos esferas independientes. Desde una visión científica moderna, esto responde a la división clásica entre ciencias naturales y sociales, según la cual la naturaleza y la sociedad son objetos de investigación independientes.

Sin embargo, en las sociedades modernas es creciente el conocimiento de los efectos directos y colaterales que posee el mantenimiento de las sociedades sobre el mundo natural. Así, en tanto que los seres humanos adquieren una conciencia creciente de los vínculos entre la actividad social y la naturaleza, aumenta la pertinencia de integrar la variable social en el estudio de los fenómenos naturales. Más aún, en un contexto en el cual el deterioro ambiental producido por el ser humano (por ejemplo el calentamiento global, la amenaza a la capacidad de auto-regulación de los ecosistemas y la pérdida de biodiversidad) comienza a ser percibido como un riesgo para la sobrevivencia de la especie humana.

Ante la visión idealista, ofrecen una revisión histórica de cómo ha cambiado la percepción de la naturaleza durante el devenir de la sociedad, haciendo evidente cómo los supuestos valores atribuidos a la naturaleza no son innatos, sino proyecciones de mentalidades sociales específicas de un momento. Para esto utilizan el ejemplo del paso entre la pre-modernidad y la modernidad. A grandes rasgos, en la etapa pre-moderna se asocia la naturaleza a una imagen espiritual, como una o varias deidades: cuando los tiempos son buenos la naturaleza es percibida como una diosa madre y dadivosa; cuando son difíciles se torna como un dios padre estricto y castigador. En contraste, al comenzar la era moderna, con la Ilustración y el desarrollo del pensamiento científico, se construye una nueva imagen de la naturaleza como un mecanismo intrincado que puede ser entendido y manejado a través de sus leyes de funcionamiento.

En gran medida, la idea de entender la naturaleza como un mecanismo ha estimulado el desarrollo de la ciencia y la técnica para la comprensión de sus elementos y procesos; así mismo, ha facilitado una creciente capacidad de dominio y control sobre los mismos (por ejemplo mega-proyectos de almacenamiento de agua, de explotación de combustibles, de manipulación biológica y genética). No

obstante, es preciso recordar que definir la naturaleza como un algo dado para el dominio y control por parte de los seres humanos no es un hecho incuestionable, sino la proyección de las mentalidades dominantes en la sociedad. Por lo tanto, en el caso de una visión idealista de la naturaleza como un objeto de dominio, el principal peligro consiste en asumir dicha creencia como un dogma en sí mismo.

En general, las anteriores críticas son válidas también para la visión instrumental. De hecho, la definición instrumental de la naturaleza de una parte mantiene la separación realista entre sociedad y naturaleza, al observarla como propiedad de la especie humana, al servicio de sus necesidades y bajo el dominio de la ciencia y la técnica; y de otra, impone una visión ideal y unívoca de la naturaleza como un recurso económico, objeto y mecanismo.

De lo anterior se concluye que no contamos con una definición satisfactoria sobre lo que significa la naturaleza e incluso, que tal vez no es deseable o posible plantear una definición exclusiva, lo cual nos remite de nuevo a considerar su carácter multidimensional. Sin embargo, a partir de las anteriores reflexiones, vale resaltar algunos puntos: a. No es suficiente comprender la naturaleza solo como natural, entendiendo lo natural como algo separado de lo social; b. Lo social tiene un rol en la construcción de lo natural, dado que lo uno y lo otro se encuentran vinculados; y c. La naturaleza, o mejor, las naturalezas son construidas y reconocidas de diversas maneras por distintas sociedades e individuos. Estos elementos básicos me sirven para plantear un punto de partida: aquello que podemos percibir como una 'crisis' en la relación entre sociedad-naturaleza está vinculado con la manera en que la sociedad en general y los grupos particulares definen y experimentan lo natural.

Actualmente nos encontramos en una sociedad que se caracteriza por funcionar bajo un patrón capitalista de producción. La sociedad capitalista se vincula directamente con la visión instrumental de la naturaleza. La naturaleza vista como un factor de producción, se relaciona con el proyecto de desarrollo económico y progreso material entendido en términos de un grado creciente de dominio, control, explotación y consumo de la naturaleza.

Según Bookchin (1980) nuestra sociedad capitalista basada en la ganancia, en la producción por la producción y en el consumo por el consumo, falsea radicalmente nuestra concepción de las necesidades. En este sentido, el fondo de la crisis de la relación sociedad-naturaleza no es instrumental, no es sólo que se agoten o se destruyan los recursos naturales y los efectos que esto pueda traer, sino cuestionarse ¿por qué tipo de relaciones sociales reemplazar la actual relación mercantil competitiva que imponemos sobre la naturaleza? En el contexto actual, donde el término "ambiental" difícilmente puede alejarse de una visión instrumental, ¿Cómo ir más allá?, ¿No hay otras opciones?, ¿Qué es lo que estamos dejando sin observar?

Al respecto Klaus Eder (1996) ofrece un modelo teórico (*Construcción Social de la Naturaleza*) acerca de la relación entre sociedad y naturaleza que puede brindar algunas soluciones. En primer lugar plantea dos opciones teóricamente excluyentes de interpretar esta relación: a. Partir de que la sociedad es un producto que se ha constituido naturalmente, según lo cual la relación de dominación del hombre sobre la naturaleza es un hecho que hace parte de la evolución natural de la sociedad; o b. Ver la naturaleza como el producto de una construcción social, como un proceso dinámico y cambiante en tanto que las sociedades mismas evolucionan.

La primera opción la utiliza para plantear una crítica a algunas teorías clásicas de la sociología (El Materialismo Histórico y el Social-Funcionalismo), argumentando que éstas se apropiaron de conceptos originados en las ciencias naturales, como la selección natural o la lucha por la sobrevivencia, con el fin de presentar como "natural" el dominio del ser humano sobre la naturaleza y el desarrollo del proyecto modernizador en Europa (origen del sistema de producción y consumo masivo en el mundo). Al respecto Eder afirma que la teoría sociológica clásica desde Marx hasta Luhman ha estado a favor de la primacía de la evolución natural y describen la evolución social como una diferenciación constante de la sociedad respecto a la naturaleza.

En contraste, la segunda opción ofrece un modelo más amplio y abarcador para la comprensión del vínculo sociedad-naturaleza. La construcción social de la naturaleza se presenta como un elemento que hace parte necesariamente de la evolución social. Así, plantea una teoría sobre *la historia humana de la naturaleza*, la cual divide en tres dimensiones que se interconectan entre sí: a. Una construcción cognitiva de la naturaleza, b. Una construcción normativa de la naturaleza, y c. Una construcción simbólica de la naturaleza.

En primer lugar, la construcción cognitiva se refiere a la percepción de la naturaleza. Cada sociedad e individuo conoce la naturaleza a partir de la particularidad de su sistema cognitivo y es moldeado por su cultura (por ejemplo son relevantes aspectos como la religión, el lenguaje, el tipo de sistema político de un grupo social). Así se generan formas de entender y definir qué es la naturaleza, qué es lo natural y cómo es nuestra relación con ella. En otras palabras, la construcción cognitiva se refiere a la producción de la naturaleza en el interior de nuestras mentalidades

En segundo lugar, la construcción normativa se refiere a una dimensión moral. Ésta se relaciona con las normas y reglas que se imponen y se aceptan de forma colectiva para definir nuestras maneras de relacionarnos y actuar frente a la naturaleza (por ejemplo, como medio de producción o recurso económico, o como una relación espiritual o religiosa, etc.). Es decir, la dimensión normativa de la construcción de la naturaleza se relaciona con las reglas por medio de las cuales distribuimos el acceso y uso de la sociedad y los individuos a la naturaleza.

Y por último, la construcción simbólica de la naturaleza se refiere al significado que se le otorga, a la importancia que se le brinda o se le niega, a los símbolos y al estado de conciencia desde el cual entablamos una relación con ésta (por ejemplo, sentimientos de miedo, dolor, disfrute, esperanza, etc.). Dicho de otra forma, el nivel simbólico está vinculado al consumo que hacemos de la naturaleza y cómo la interpretamos.

Estos tres niveles se entretajan y se influyen mutuamente constituyendo la estructura de la construcción social de la naturaleza. Al distinguir e integrar lo cognitivo, lo moral y lo simbólico esta propuesta ofrece diversos campos de acción potenciales para reflexionar y actuar sobre la relación sociedad-naturaleza.

Dado lo anterior, retornamos a la pregunta, ¿Qué podemos hacer ante la 'crisis' de la relación entre la sociedad y la naturaleza? Las respuestas son múltiples. Siguiendo a Eder, sería necesario transformar el ambientalismo (entendido en un sentido instrumental y al servicio de la dominación y el control) en una Ecología Política por medio de la cual podamos superar los límites que actualmente nos impone el modelo cultural de la modernidad. Por medio de esto, generar el desarrollo de bases culturales más adecuadas para una política democrática que supere los límites de los modernos Estados-nación. Desde otro punto de vista, Bookchin (1994) propone que hay que destruir este sistema y sustituirlo por una sociedad que restablezca el equilibrio entre el mundo natural y humano, y resalta la necesidad de una utopía ecológica (ecotopía) basada en principios ecológicos.

Difícilmente, las anteriores respuestas podrían ser más opuestas: entre reformar algunos aspectos del sistema social, o destruirlo y reemplazarlo. Así, en el campo de la Ecología Política se agrupan múltiples y diversas visiones sobre cómo entender y qué hacer frente a la relación sociedad-naturaleza. Un panorama introductorio al respecto es desarrollado en la siguiente sección.

2. El sentido de la naturaleza: un panorama de las propuestas desde la Ecología Política.

El proyecto de la Ilustración en Occidente, caracterizado por el desarrollo de la ciencia moderna y la razón instrumental, brindó a los seres humanos la posibilidad de transformar su relación con la naturaleza. La capacidad de describir el mundo a través de la lógica y la matemática, de descifrar su funcionamiento por medio del establecimiento de leyes y de adelantarse a sus reacciones por medio de predicciones y pronósticos, impuso lenta pero constantemente una nueva forma de ver el mundo y la naturaleza. La visión pre-moderna de la naturaleza como algo mágico y espiritual pasó a ser marginal. La percepción mística fue reemplazada por una imagen objetiva, y la naturaleza comenzó a ser entendida como mecanismo que puede ser conocido a través de su estudio metódico, en esta medida, controlado y dominado por la sociedad.

Las propuestas que se presentan a continuación son, en su mayoría, respuestas críticas frente a la visión instrumental sobre la relación sociedad-naturaleza. Si bien, a través de la razón instrumental y de una visión objetivista de la naturaleza se creyó desmitificar la naturaleza, también fue despojada de su espiritualidad. Así, de forma paralela, en la medida en que la naturaleza fue reducida a objeto, también los seres humanos comenzaron a verse como tales y a perder su propio espíritu. En este sentido, Merchant (1994) sostiene que el estudio de la relación sociedad-naturaleza se caracteriza por el entendimiento de múltiples tipos de relaciones de dominación entre la sociedad y la naturaleza, y de los seres humanos entre sí mismos. La evidencia y la crítica de estas relaciones de dominación es un punto de partida para pensar en correcciones posibles al modelo dominante de la razón instrumental.

Además del concepto de dominación, de acuerdo a Eckersley (1992) la lógica de los diversos actores sociales preocupados por el medio ambiente puede clasificarse en dos grandes categorías: la aproximación antropocéntrica y la eco-céntrica. La perspectiva antropocéntrica es aplicable a los actores sociales cuyas preocupaciones se enfocan en la emancipación y la realización humana en una sociedad ecológicamente sustentable. De otra parte, la aproximación eco-céntrica amplía el concepto de emancipación al mundo no humano, y por lo tanto busca asegurar que éste también pueda desarrollarse en sus diversas formas. Esta distinción, en general, es concordante con otras propuestas de la Ecología Política. Por ejemplo, Bockchim (1994) divide los actores sociales entre ambientalistas y ecologistas, donde los primeros corresponden con la aproximación antropocéntrica y los segundos con la eco-céntrica; por su parte, Naess (1994) distingue entre los movimientos de la ecología superficial vinculada con el punto de vista antropocéntrico, y la ecología profunda con el eco-centrismo.

Dado lo anterior, pasemos a las síntesis de las propuestas:

La Escuela de Frankfurt y la Teoría Crítica: algunos de sus representantes son Horkheimer y Adorno. Su trabajo expande el análisis marxista de la sociedad y resalta las tendencias deshumanizadoras de la modernidad. A grandes rasgos, para ellos, la dominación de la naturaleza externa de los seres humanos ha tenido su costo principal en la dominación de nuestra naturaleza interior. En este sentido, la dominación del hombre por el hombre es un reflejo de su dominación del hombre sobre la naturaleza, y su origen se encuentra en una distribución inequitativa de las condiciones materiales en una sociedad dividida por clases.

En este sentido, podemos caracterizar la Escuela de Frankfurt hacia el extremo antropocéntrico, en tanto que su objetivo último sería liberar la sociedad del sufrimiento que impone la desigualdad del sistema social moderno, y la satisfacción completa de sus necesidades y potencialidades. No obstante, más

que soluciones prácticas estos autores fueron pioneros en el análisis crítico de la relación sociedad-naturaleza, abriendo el camino para los desarrollos posteriores.

La Ecología Social: uno de sus principales autores es Bookchin. Al contrario de la Escuela de Frankfurt, propone que la dominación entre seres humanos es histórica y causalmente previa a la dominación de la naturaleza. Defiende el anarquismo ecológico y denuncia que las jerarquías e inequidades del sistema político contemporáneo han llevado a la dominación sobre amplios grupos de seres humanos, en especial sobre las mujeres y de forma reciente sobre la naturaleza. Apoya la disolución de los Estados nacionales como fuente de autoridad y control, y aboga por la formación de democracias de base, de escala menor, asociadas a unidades ecológicas o bioregiones. Al poner el origen del problema de la dominación en la sociedad, la propuesta de la Ecología Social se inclina también hacia una forma antropocéntrica de entender la relación sociedad-naturaleza. Razón por la cual primero habría que solucionar los problemas de dominación entre seres humanos, y esto sería la base para reformar la dominación sobre la naturaleza.

La Ecología Socialista: entre sus representantes encontramos a James O'Connor. Este enfoque estudia la degradación natural a través de conceptos marxistas propios de la economía política como: explotación laboral, producción, tasas de ganancia, circulación y acumulación del capital. En este sentido tiene una faceta antropocéntrica, sin embargo reconoce que es necesario considerar la autonomía de la naturaleza no humana (que no es simplemente una mercancía), la diversidad ecológica y el rol de la ecología como la ciencia básica para el siglo XXI.

Ecofeminismo: d'Eaubonne, King y Plumwood, entre otras autoras hacen parte de este movimiento. Su principal idea es que la esencia de la crisis moderna en la relación sociedad-naturaleza se vincula a la dominación que la sociedad masculina ha impuesto sobre las mujeres. Proponen que es necesario liberar el potencial femenino para un re-encantamiento del mundo que integre tanto lo material y lo espiritual, como la sociedad y la naturaleza. No obstante, sus visiones varían desde posiciones radicales que concentran toda la responsabilidad de las crisis sociales y ambientales sobre el género masculino (Ecofeminismo Cultural), hasta otras que cuestionan el rol de lo femenino y de su potencial para articular distintas manifestaciones de la dominación que afectan también a minorías, a los colonizados, los animales y a la naturaleza en general (Ecofeminismo Socialista). Así, las visiones más centradas en la denuncia contra el género masculino tendrían un corte más antropocéntrico, mientras que aquellas que amplían su alcance hacia las necesidades de los seres no humanos y de la naturaleza en general se acercan más al ecocentrismo.

Ecología Profunda: algunos de los representantes de esta línea de pensamiento son Naess, Devall y Sessions, entre otros. Su propuesta se basa en la reflexión acerca de la dimensión ecológica del ser humano. En este sentido ven a la sociedad

como un elemento que hace parte de la red que interconecta toda la vida en el planeta. No obstante, no le dan a la especie humana ninguna jerarquía o posición privilegiada frente al resto. Por lo tanto asumen que todas las formas de vida poseen un valor intrínseco. Así, desde la Ecología Profunda el problema de la relación sociedad-naturaleza es un problema de conciencia: la forma en que percibimos la naturaleza y a nosotros mismos. Y por tanto, su solución sólo puede partir de un cambio en la mentalidad de los seres humanos. Dado el reconocimiento del valor intrínseco de todas las formas de vida, sin privilegiar a la especie humana, la Ecología Profunda se preocupa por comprender las necesidades de la naturaleza y por tanto es la propuesta que más se acerca al ecocentrismo.

Además de las anteriores propuestas, es posible identificar otras que aunque no se ocupan directamente de la relación sociedad-naturaleza tienen relevancia en tanto que su contenido tiene un impacto directo sobre la percepción de este vínculo. De una parte, se encuentran los movimientos espirituales (Macy, Spretnak, Christ, Cobb, y Allen, entre otros) que abogan por la dimensión ecológica del ser y que observan al mundo como un organismo unitario compuesto de organismos individuales. Estos movimientos apoyan el desarrollo de la sensibilidad de los individuos con el fin de lograr la resistencia y el coraje necesarios para transformar la dominación a través de la identificación y participación con la naturaleza.

De otra parte, encontramos un grupo de desarrollos científicos que con sus propuestas cuestionan la visión moderna e instrumental del mundo, y por lo tanto se conocen como ciencia pos-moderna:

Entre estos encontramos a F. Capra, quien afirma que actualmente la ciencia se encuentra en un cambio de paradigma, es decir, un cambio en su forma de entender el mundo; y por lo tanto, que los problemas sociales y ambientales que enfrentamos reflejan los límites del paradigma de la modernidad. Formula que la vida puede ser vista como una red de sistemas ecológicos en contraste a la visión mecanicista. Por su parte, J. Lovelock a través de la hipótesis Gaia afirma que la Tierra es el ser vivo más grande del sistema solar, y como tal tiene mecanismos de autorregulación y sobrevivencia que son lo suficientemente poderosos para soportar la depredación humana. No obstante, advierte que de no replantearse la participación humana en la vida planetaria y sus efectos destructivos, Gaia podría reaccionar como si estuviera enferma y ajustarse a un nuevo estado de equilibrio en el cual los seres humanos no seamos bienvenidos y poniendo así en riesgo nuestra sobrevivencia. Por último, Lorenz y Prigogine cuestionan la capacidad científica para realizar predicciones. En la medida en que las preguntas de investigación científica se hacen más profundas y sofisticadas, el paradigma mecanicista pierde su poder explicativo. A pesar de que logramos estudiar los sistemas naturales y sociales con mayor precisión, los resultados se tornan menos predecibles y estables, y por tanto, incontrolables.

En un sentido amplio las propuestas presentadas anteriormente conforman el universo de debate de la Ecología Política acerca de la relación sociedad-naturaleza. Esta mirada inicial permite concluir dos aspectos: a. Existe una problemática ampliamente reconocida sobre el vínculo entre la sociedad y la naturaleza, y b. No existe un consenso, sino un debate abierto, acerca de cómo replantear dicha relación y por tanto qué hacer al respecto. De tal forma, es posible encontrar interpretaciones que proponen desde reformar algunos aspectos de nuestra organización política, hasta aquellas que apoyan un cambio radical en nuestras estructuras de cognición, relacionales y de acción. Esta diversidad de puntos de vista, también ofrece opciones de acción desde lo global hasta lo íntimo y personal. Así, la síntesis y toma de posición frente a la relación sociedad-naturaleza lejos de estar resuelta, queda planteada como un reto teórico y práctico tanto a escala colectiva como individual.

Referencias

- Bookchin, M., "The Concept of Social Ecology", en *Ecology*, Merchant, C. (Ed.), New Jersey: Humanity Press, 1994, 125-140.
- Bookchin, M., *Toward an Ecological Society*, Montreal: Black Rose Books 1980.
- Eckersley, R., *Environmentalism and political theory: toward an ecocentric approach*, Oxford: Oxford Press 1992.
- Eder, K., *The Social Construction of Nature*, Londres: Sage Publications 1996.
- Macnaghten, P., y Urry, J., *Contested Natures*, Londres: Sage Publications 1998.
- Merchant, C., *Ecology*, New Jersey: Humanity Press, 1994.
- Naess, A., "Deep ecology", en *Ecology*, Merchant, C. (Ed.), New Jersey: Humanity Press 1994, 120-125.

Antonio de Bergosa y Jordán obispo de Oaxaca y arzobispo electo de México ante los insurgentes

Marta Eugenia García Ugarte

Los diversos sectores eclesiásticos, obispos, canónicos, curas, párrocos y clero secular y regular, tomaron diferentes posturas ante la coyuntura que se había abierto en 1808 por la invasión de Francia a España y la abdicación de la familia real a favor de Napoleón. Durante los años en que la insurrección fue más intensa, de 1810 a 1815, las luchas con los independentistas o en contra de ellos, minaron la estabilidad eclesial y sus finanzas. La guerra en sí misma afectó la riqueza de la Nueva España, enfrentó a los criollos, indios y castas con los españoles y vulneró las estructuras del poder político tradicional.

Aun cuando las reacciones episcopales frente al levantamiento de Hidalgo, merecen una atención especial, concentro la atención en el obispo de Antequera de Oaxaca, Antonio de Bergosa y Jordán,¹ por su empeño en detener la marcha triunfal de Morelos en su diócesis y, como arzobispo electo de México, por su esfuerzo en pacificar Querétaro. Desde otro ángulo, su trayectoria pone en evidencia la dureza de los tiempos, y las angustias de estos hombres de Iglesia por actuar con apego a su tradición eclesiástica y de servicio al rey.

También se puede observar, a través de su participación en los acontecimientos, los cambios que se registraron en el movimiento independentista de 1810 a

¹ Por la muerte del Dr. D. Gregorio José de Omaña y Sotomayor la sede de Antequera quedó vacante el 11 de octubre de 1797. Casi cuatro años más tarde, en 1801, el Rey Carlos IV presentó a Su Santidad a D. Antonio de Bergosa y Jordán, inquisidor de México, como obispo de Antequera de Oaxaca.

1811, cuando los obispos, asombrados e indignados, condenaron el movimiento y excomulgaron al padre Hidalgo y sus seguidores. De 1811 a 1812, después de fusilado Hidalgo y los demás líderes principales, el obispo Bergosa y Jordán combatió con todos los medios que tenía a su alcance a José María Morelos, quien tomaría la ciudad de Oaxaca pese a las prevenciones del obispo. En el contexto del debate político y de las ideas, además del de la guerra, 1813 constituye un quiebre en el conflicto. En ese año, Félix María calleja asumió la posición de virrey de la Nueva España y el obispo de Oaxaca, Antonio de Bergosa y Jordán, arribó a la ciudad de México para ocupar su puesto como arzobispo electo. Ambos, en una gran unidad, perseguirán con tesón a Morelos quien se había convertido, para el obispo, en un falso cristiano que desviaba la doctrina a su favor y subyugaba a sus diocesanos, comenzado con su cabildo eclesiástico. Para el virrey, era el jefe militar que había triunfado sobre sus fuerzas dejándolo en ridículo. En el antagonismo absoluto, en 1813 Morelos redactó los *Sentimientos de la Nación*, en donde registra el proyecto de nación que los insurgentes desean construir y se forma el Congreso de Chilpancingo.

En 1814, la decisión de Fernando VII de no ratificar el nombramiento de Bergosa y Jordán como arzobispo de México,² porque dudaba de su lealtad, no sólo sumió en una profunda intranquilidad al que fuera obispo de Antequera de Oaxaca, sino que lo condujo a mover todos los recursos jurídicos y políticos a su favor a fin de restablecer su buen nombre. Su honra fue restablecida al ser designado obispo de Tarragona, el 14 de agosto de 1817. De su lealtad al rey, su controvertido comportamiento como obispo de Oaxaca y como arzobispo electo de México así como de sus angustias y vicisitudes da cuenta este trabajo.

El acoso insurgente a la costa del Sur

El movimiento de independencia se empezó a sentir en la costa sur a finales de diciembre de 1810. El obispo Bergosa fue informado oportunamente por el cura de Huazotlotilán. La información la había dado el comandante accidentado de la costa, el capitán Sánchez Pareja. A pesar de la fidelidad y buena disposición del comandante, el obispo temía que los insurrectos se extendieran e invadieran la ciudad de Oaxaca. Ante esa amenaza dirigió cartas “bien obligante a cada uno de los catorce curas de aquel rumbo”, para que auxiliaran “de todos modos a la defensa de la justa causa de nuestro Soberano y de la religión”. También había habilitado con la jurisdicción eclesiástica castrense al Vicario que, como capellán, le habían pedido las fuerzas realistas. Nada omitiría en todo aquello que él pudiera hacer para “contribuir a sostener la buena causa de nuestro amado

² Bergosa y Jordán fue arzobispo electo de México del 13 de mayo de 1813 al 8 de abril de 1815. Cfr. José Bravo Ugarte, *Diócesis y obispos de la Iglesia Mexicana (1519-1965)*, México, Editorial Jus, 1965, p. 75.

Soberano". La rusticidad de "la indiada y castas de esta provincia ", le hacía recelar que siguieran "el torrente" que se les acercaba.³ Por esa apreciación, con frecuencia se dirigió a los indígenas, "con razones cortas y claras" para que no se sumaran al movimiento rebelde.⁴ También respondía a un hecho innegable: Los decretos de Hidalgo ordenando la devolución de las tierras a los pueblos indígenas, del 5 de diciembre de 1810, así como el decreto contra la esclavitud, las gabelas y el papel sellado del 6 de diciembre, estimulaban a la población indígena a sumarse a la rebelión. Los decretos de Hidalgo, en ese sentido, eran más poderosos que las cartas pastorales. Es evidente que para contrarrestar el impacto de los decretos de Hidalgo, el virrey publicó un Bando el 5 de diciembre, exceptuando de pagar tributo a los pobladores de idioma mexicano.

En 1811, varios clérigos de Oaxaca empezaron a ser simpatizantes de los insurgentes. El obispo procedió con suma dureza con fray Bernardo de la Santísima Trinidad, religioso Belemita profeso, quien había sido apresado, porque era sospechoso de "complicidad con los enemigos". Procedió de esa manera para impedir que sucedieran otros casos y para evitar el escándalo de que la gente lo creyera indolente si no castigaba a fray Bernardo. Un caso anterior había sido el de fray José Majarres, quien fuera acusado de complicidad con el traidor Hidalgo. Bajo esa acusación fue apresado, por seguridad, la misma noche en que se había descubierto su crimen. Temía el obispo estar faltando a su jurisdicción eclesiástica al ceder los reos a la justicia civil, sin proceder ceremonia eclesiástica alguna.⁵ Había razón de preocupación, porque la inmunidad eclesiástica quedaba lastimada. Este tema será recurrente durante estos años porque, con excepción de Hidalgo y Morelos, los sacerdotes eran juzgados y castigados por la justicia militar y civil sin intervención alguna del sector eclesiástico.⁶

Ante las amenazas de los insurgentes y temiendo que de la costa del Sur y de la Mixteca se trasladaran a la sede episcopal, el obispo procedió a organizar

³ Antonio de Bergosa y Jordán al Virrey, en carta sin fecha, que supongo que fue expedida a finales de diciembre de 1810.

⁴ Antonio de Bergosa y Jordán, al virrey, el 5 de diciembre de 1810.

⁵ El obispo Antonio de Bergosa y Jordán, al virrey, el 2 de enero de 1811.

⁶ Ante el impacto que estaba teniendo la insurgencia entre los clérigos y frailes de la Nueva España, el virrey ordenó a Félix Calleja que persiguiera a los rebeldes y, como dichos delincuentes no eran acreedores a la conmiseración, "sin darles más tiempo que el preciso para confesarse, deberán ser pasados por las armas luego que sean aprendidos... principalmente si fueren... clérigos o frailes, por lo más escandalosa que es en esta clase de gentes aquella especie de delitos...". Orden del virrey para que se fusile a los que aprehendan aun cuando sean eclesiásticos, del 22 de febrero de 1811. En Juan E. Hernández Dávalos, Colección de Documentos para la Historia de la Guerra de la Independencia de México de 1808 a 1821, Tomo II. Coordinación de Virginia Guedea y Alfredo Ávila, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, Doc. 211. El obispo de Puebla, el 25 de agosto de 1811, también justificó la anulación de la inmunidad eclesiástica: el crimen de rebelión era tan enorme que bastaba para perder sus fueros y privilegios. En Farriss, N.M., Farriss, N. M., La Corona y el clero en el México colonial 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 217.

y armar milicias cívicas para la defensa de la ciudad.⁷ De manera simultánea, seguía enviando cartas a sus diocesanos de la Costa del Sur y la Mixteca para que no dejaran posibilidad alguna de invasión a los insurgentes. En su Edicto, del 10 de enero de 1811, como dice Ana Carolina Ibarra, “justificó plenamente el que los curas abrazaran las armas”. Arengó a sus curas, párrocos y vicarios a luchar en contra de los insurgentes y combatir a los curas malos que habían tomado las armas. La urgencia de la situación lo llevó a aprobar que sus párrocos tomaran las armas y capitanearan a sus feligreses en tan justa guerra, después de dejar “proveído el pasto espiritual de sus curatos...”.⁸

Aun cuando los curas en la región confiaban en la ventaja del ejército real y tenían grandes esperanzas y casi seguridad de que ahí, en la Costa del Sur, iba a quedar destruido Morelos, el obispo consideraba que el elemento clerical era sumamente importante para combatir a los rebeldes.⁹ Por eso volvió al embate contra los insurgentes en su carta pastoral del 30 de junio de 1811. En esta ocasión, el obispo se asombraba de que todavía hubiera individuos que amaran la turbación y que quisieran instalarla en Oaxaca y su provincia. Era sorprendente que se insistiera, decía Bergosa, después de “la infame revolución y guerra de más de nueve meses con que veis asolarse y despoblarse este hermoso reino, con tantos saqueos e incendios de poblaciones, e iglesias, haciendas y casas, con tantas y tan trágicas muertes de personas de todas clases y edades...” Dirigía sus condenas en contra de Hidalgo y sus seguidores, pero Morelos era el sujeto de su ardiente ira. Se trataba de un sacrílego ex cura, que tanto daño quería hacer a la provincia de Oaxaca. Denunciaba que había intentado seducir al cura de Chilapa el Grande, en su carta del 28 de mayo, pero había quedado burlado porque el señor cura había armado a sus feligreses animándolos a la defensa y había dado aviso a la autoridad superior.

Pedía a sus diocesanos, como lo había hecho el obispo de Puebla, que no se dejaran seducir por “los venenosos papeles de los caudillos de los insurgentes, ni de sus emisarios seductores”,¹⁰ y se mantuvieran libres “del contagio de la insurrección”. Sólo de esa manera se conservaría la ciudad y la provincia libre del estruendo de las armas “y de los estragos de la guerra”.

⁷ Pérez Memen, Fernando. *El Episcopado*. Pérez Memen, Fernando, *El Episcopado y la Independencia de México (1810-1836)*, México, Ed. Jus, 1977, p. 81.

⁸ Edicto de Antonio Vergosa y Jordán, obispo de Antequera, del 11 de enero de 1811. En Ana Carolina Ibarra, “La justicia de la causa”...*Op. cit.* p.67.

⁹ El obispo Bergoza y Jordán al virrey, el 20 de agosto de 1811. Juan E. Hernández Dávalos, *Colección de documentos para la Historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821, Tomo III*, coordinación de Alfredo Ávila y Virginia Guedea, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, Doc. 70.

¹⁰ Hidalgo había intentado insurreccionar a la población de Oaxaca enviando a José María Armenta y a Miguel López de Lima. Pero los dos fueron descubiertos y fusilados a finales de 1810. En 1811, se descubrió la conspiración de José Catarino Palacios y Felipe Tinoco quienes también fueron fusilados.

No conforme con eso, el 26 de agosto de 1811, llamó a sus diocesanos a combatir a los insurgentes con las armas. Nadie se debería de sorprender de que su pastor los llamaba a tomar las armas, porque la causa era justa: había que defender la religión.¹¹ El llamado del obispo era exactamente igual al de los insurgentes: su guerra era justa porque defendían la religión. Si la defensa de la religión era una guerra justa, y los curas de uno y otro bando estaban con las armas en las manos, el balance de quién estaba en lo justo y quién en el error recaía en el pastor, como depositario de la voz de Dios. Esa posición la pondrá en claro el obispo de Oaxaca en noviembre de 1811, cuando algunos habitantes de los pueblos de Pinotepa del Rey, Puazolotitlán y Tututepeque, habían desertado del ejército real. Para convencerlos de volver al redil, les aseguró que no eran culpables. Ellos habían sido alucinados “por el sacrílego enemigo” que amagaba con invadir la provincia. Les recordaba que ellos se habían manifestado dóciles en la visita pastoral que había realizado. Así que había llegado el momento en que le debían acreditar esa docilidad y obediencia. Con gran confianza en que le obedecerían les pedía que dejaran las armas y pusieran en libertad a las personas que injustamente oprimían. Podían confesarlo a las autoridades debidas porque él, el obispo, saldría:

[...]garante de vuestro perdón e inculto, ofreciéndome a solicitarlo con toda la eficacia y empeño necesario, seguro de que el excelentísimo señor virrey, que tan continuas muestras está dando de su piadoso corazón, a imitación de Jesucristo, os esperará con los brazos abiertos para concederlo [...] creed y obedeced a vuestro amante prelado.¹²

En medio de la defensa del territorio de Oaxaca, en septiembre de 1811, Bergosa y Jordán tuvo la mayor sorpresa cuando recibió la noticia de su exaltación al arzobispado de México. Su traslado se había ordenado a pesar de que en España se pensó que había renunciado al arzobispado de Guatemala por ambicionar el de México. Para disipar esa sospecha, Bergosa y Jordán aclaró que cuando renunció al arzobispado de Guatemala no tenía información alguna sobre la enfermedad del arzobispo de México, ni pensaba que la diócesis iba a quedar

¹¹ Carta pastoral del obispo de Oaxaca Antonio Bergosa y Jordán, del 26 de agosto de 1811, en Ana Carolina Ibarra, “Excluidos pero fieles. La respuesta de los insurgentes frente a las sanciones de la Iglesia, 1810-1817”, en *Signos históricos*, No. 7, enero-junio, 2002, p.61.

¹² *El obispo de Antequera a sus diocesanos*. Exhortación publicada el 3 de noviembre de 1811, en Juan E. Hernández Dávalos, *Colección de documentos para la Historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821, Tomo III*, coordinación de Alfredo Ávila y Virginia Guedea, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, Doc. No. 102. En la misma exhortación les indicaba que podían enviarle su respuesta con el cura encargado de Puazolotitlán, don Manuel José Robles, o al de Jamiltepeque, don José Tomás de la Serrada.

vacante. En otras palabras, no renunciaba a un arzobispado para, al quedar libre, aceptar el otro. La regencia admitió sus explicaciones y fue designado arzobispo electo de México. El 5 de noviembre de 1811 informó al Cabildo eclesiástico de México su nombramiento. Los capitulares respondieron a su comunicación el 16 de noviembre, dándose por enterados de su designación y recibido sus reales despachos para regir el arzobispado “en calidad de gobernador, ínterin que puede obtenerse la confirmación del Sumo Pontífice”.¹³

Morelos, mientras tanto, publicaba el Bando del 13 de octubre de 1811, en que esclarecía lo que pretendía la revolución insurgente, para contrarrestar el gran equívoco que se había padecido en la costa y que iba a precipitar a todos sus habitantes en la anarquía. Los insurgentes, deseaban, manifestó, que el gobierno político y militar que residía en los europeos recayera en los criollos. “Ellos guardarán mejor los derechos del señor don Fernando Séptimo”. No habría distinciones sociales, y todos se llamarían americanos. No había razón para la lucha entre castas, ni de los blancos contra los negros o de estos contra los naturales. Ninguna autoridad, ni de tropa ni civil, podían excederse de las facultades que tenían concedidas. Sólo se podía actuar con la orden especial de Morelos, o de la Suprema Junta (de Zitácuaro) y si la orden llegaba por persona fidedigna.¹⁴ Nadie podía proceder con autoridad propia. Nadie debería tomar los bienes de los criollos o los españoles ricos, aun cuando fueran culpables, porque estaba vedado por la ley divina “que nos prohíbe hurtar y tomar lo ajeno contra la voluntad de su dueño”; y aún el pensamiento de codiciar las cosas ajenas. Si se expropiaban bienes particulares debería de ser con la orden debida.¹⁵

Ese decreto estaba presente en la mente de Bergosa y Jordán, cuando publicó su primera carta pastoral como arzobispo electo de México, el 24 de noviembre

¹³ La carta, fue firmada en la Sala capitular de la Santa Iglesia Metropolitana de México el 16 de noviembre de 1811. Firmaron entre otros, Ramón Pitz del Mazo, Antonio Méndez Prieto, Francisco José de Urrutia, Augusto de Rivero, José María de Ochave, Francisco Cortina Gómez, Juan Cervantes y Padilla, Manuel Francisco del Zerro. La noticia fue recibida en la capital con un repique general de campanas el 23 de noviembre.

¹⁴ Después del fusilamiento de Hidalgo y los principales dirigentes, los insurgentes continuaron la lucha. Se consideró de “primera necesidad erigir un tribunal a quien se reconozca por supremo y a quien todos obedezcan que arregle el plan de operaciones en toda nuestra América y dicte las providencias oportunas al buen orden político y económico”. En ese tenor, en junta de generales, celebrada el 19 de agosto, se acordó la “instalación de una Suprema Junta Nacional Americana”. Por el lugar donde fue expedido el Bando, Zitácuaro, la junta pasó a la historia como Junta Nacional de Zitácuaro. Fue firmado por los tres integrantes de la junta, Ignacio Rayón, José Sixto Verduco y José María Liceaga. En *Colección de Documentos para la Historia de la Guerra de la Independencia de México de 1808 a 1821, Tomo III*, Coordinación Alfredo Ávila y Virginia Guedea, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, Doc. 70.

¹⁵ Bando de José María Morelos, teniente general del ejército y general en jefe de los del sur y etcétera, fechado en la ciudad de Nuestra Señora de Guadalupe de Teipan a 13 de octubre de 1811. En Juan E. Hernández Dávalos, *Colección de documentos para la Historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821, Tomo III*, coordinación de Alfredo Ávila y Virginia Guedea, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, Doc. No.95.

1811. Después de mostrar el orgullo que sentía de haber sido designado para una ciudad y una iglesia por tantos títulos engrandecida, manifestó su indignación por el decreto de Morelos que implicaba el respeto al orden, al rey y a los bienes de los españoles y los criollos. Se trataba de un decreto escrito con autoridad moral. Por eso se vio obligado a indicar que aun cuando muchos se llamaban a sí mismos cristianos, pocos observaban el precepto de amar al prójimo. Las faltas a la caridad eran usuales en todos lados pero, para conocer su significado bastaba volver los ojos a la Nueva España que estaba desconocida. Por supuesto, los únicos responsables de esa situación eran esos “rebeldes insurgentes venidos de tierra adentro, como del lugar de horror y el desorden” en los que no se encontraba un átomo de caridad. Se habían organizado, una vez que habían sido derrotados, “en cuadrillas a modos de salteadores de caminos”, que “inundan las provincias de México, Valladolid y Puebla, y aún amenazan ya a esta nuestra amado Oaxaca”. En una crítica a Morelos que hablaba de las prohibiciones de la ley divina, el obispo sostuvo que los rebeldes se simulaban buenos cristianos cuando eran “verdaderos apostatas de la religión”. Los infames insurgentes violaban todas las reglas de la caridad, “con la crueldad de las fieras más sanguinarias; pues ellos roban, matan, degüellan a sangre fría, saquean lo sagrado, y lo profano; enarbolan estandartes, y esgrimen la espada contra su legítimo soberano... y contra su madre patria”. Se preguntaba, si habiendo tanta maldad en los traidores insurgentes, ¿deberíamos amar a esos malos prójimos? Se respuesta era afirmativa. Era “preciso amarlos como hombres y como hermanos y desear su salvación”. Pero, también era necesario “aborrecer su iniquidad con el odio perfecto de David a los inicuos, y corregirlos, castigarlos, denunciarles y perseguirlos, imitando el ejemplo de Jesucristo”. Con esa diatriba, Bergosa enviaba su pastoral bendición a sus nuevos diocesanos en vísperas de emprender su viaje a la ciudad de México.¹⁶

Sin embargo, por la situación política tan frágil de su diócesis, ante la avanzada de Morelos, Bergosa y Jordán permaneció en su diócesis. Según Brian R. Hamnet, el obispo pospuso su viaje a México a instancias del ayuntamiento de Antequera y el nuevo intendente de Oaxaca, José María Lasso, “para defensa de la provincia”.

¹⁷ Como era indicado, señaló al cabildo de la Iglesia Metropolitana de México que era indispensable que permaneciera en Oaxaca porque deseaba dejar su

¹⁶ Primera carta pastoral del arzobispo electo de México, obispo de Oaxaca, del 24 de noviembre de 1811. En Juan E. Hernández, *Colección de documentos para la Historia de la Guerra de Independencia de México, de 1808 a 1821, Tomo IV*, coordinado por Virginia Guedea y Alfredo Ávila, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, doc. 252.

¹⁷ Brian R. Hamnet, “Antonio Bergosa y Jordán (1748-1819), obispo de México: ¿Ilustrado? ¿Reaccionario? ¿Contemporizador y oportunista?” en *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, Vol. LIX, número 1, julio-septiembre 2009, p.124.

diócesis en una mayor tranquilidad y sosiego.¹⁸ El obispo saldría de Oaxaca hasta noviembre de 1812, cuatro días antes de que Morelos tomara la ciudad.

Las estrategias de Bergosa para combatir a los rebeldes fueron tres: la formación de contingentes armados, la visita pastoral y las misiones, en particular de la orden del Carmen. El propósito era “arrancar la cizaña que ha nacido en esta mies”.¹⁹ De igual manera, les pidió a los párrocos que no desampararan a sus parroquias. De acuerdo con las instrucciones del obispo, los párrocos trataban de mantenerse en sus puestos. Pero hubo algunos que, presionados por los insurgentes que de forma violenta atacaban las poblaciones, buscaban la forma de huir a pesar de la instrucción recibida. Ese fue el caso del párroco de Cuicatlán, quien así se lo informó al obispo, el 22 de febrero de 1812.²⁰ Los párrocos le notificaban sobre el resultado de las misiones y de las actividades que habían realizado para formar los grupos armados. De ese modo, las instrucciones del obispo para que los curas armaran fuerzas patrióticas estaban prosperando con rapidez.

Por ejemplo, el párroco de Pinotepa de San Luis, Domingo de Larrea, le informó al obispo Bergosa, el 3 de febrero de 1812, que el 27 de enero había caído en poder de las tropas que estaban por el rumbo de Ometepepec el famoso mariscal Talavera (Padre Talavera, segundo de Morelos). Las mismas tropas, en tres acciones, “han derrotado la gavilla de insurgentes que en número de tres mil con seiscientos fusiles, lanzas, etc., venía a contaminar toda la costa de Sur, y en la última en que los perversos se atrevieron atacar a Paris, los recibió con firmeza, y les mató, hirió y aprisionó como doscientos de capitanes para abajo...”. El cura Larrea, le aseguraba al obispo que, con esas victorias, se concluía “la insurrección en esta costa del Sur, en donde, aunque no ha caído Morelos, como yo deseaba, cayó uno de sus colegas principales: aquel pérfido caerá también por Taxco, con Rayón y el cobarde Bravo, y tendremos la gloria de ver restablecida la paz en nuestros días: Dios nos lo conceda...”.²¹

Los párrocos de Oaxaca estaban orgullosos de enfrentar con sus propias gentes y armas a los insurgentes. Había sido la última diócesis en entrar a la guerra, pero era la primera “que con sus propios hijos va adquiriendo ventaja que hasta hoy

¹⁸ Los capitulares al obispo de Oaxaca. Sala capitular de la Sta. Iglesia Metropolitana de México, 30 de noviembre de 1811.

¹⁹ El cura de Huaxolotit, Manuel Robles, al obispo de Oaxaca, el 14 de enero de 1812. En Archivo Político y Eclesiástico de don Antonio de Bergosa y Jordán, Reproducción digital del Fondo Documental, resguardado por el Instituto Mora, Tomo I, Doc. 324.

²⁰ Archivo Político y Eclesiástico de don Antonio de Bergosa y Jordán, Reproducción digital del Fondo Documental, resguardado por el Instituto Mora, Tomo I, Doc. 265.

²¹ Domingo de Larrea al obispo Bergosa y Jordán, desde Pinotepa de San Luis, el 3 de febrero de 1812. En, Archivo Político y Eclesiástico de don Antonio de Bergosa y Jordán, Reproducción digital del Fondo Documental, resguardado por el Instituto Mora, Tomo I, Doc. 308.

no cuentan algunas otras". Todas esas ventajas las debían al auxilio de la virgen de La Soledad. Por eso, en el pueblo de Huaxolotit, la habían investido de banda y bastón y habían efectuado una solemne procesión "con numeroso concurso del pueblo". En esa ocasión, el padre Manuel Fuentes había pronunciado un "gran sermón". Con la ceremonia el pueblo se había entusiasmado y más con la "consideración de que cerca de 150 de sus hijos andan en la expedición".²²

Pero no todas las noticias eran positivas. El canónigo José de San Martín, cuando todavía no optaba por la insurgencia, le escribió a su prelado para informarle que el 26 de mayo salía con 150 hombres de caballería para Chila, Huajolotitlán y Petalcingo. Si podía, el padre Loyola tendría parte en su expedición. Le pedía que informara al señor Campillo, que "los más de los eclesiásticos de estos rumbos son insurgentes: que el curato de Loyola está abandonado y que se lo he encargado al P. Anduela".²³

Mientras el obispo y los curas de Oaxaca luchaban en contra de la insurgencia, el virrey estaba desesperado porque la hidra de la insurgencia se extendía por diversas regiones y la capital de México se hallaba rodeada de "gavillas de bandidos". Los caminos eran interceptados por los rebeldes en todas partes y habían invadido varios pueblos de Puebla y Tlaxcala. Por esa ocupación se dificultaba la comunicación con Oaxaca y su provincia e, incluso, con el puerto de Veracruz. También estaba interceptado el comercio de Acapulco, imposibilitando la descarga de la Nao y "la traslación de efectos al interior del reino". Se temía que la plaza y el puerto de Acapulco sucumbiera a las fuerzas de la insurrección apoyados por Morelos "el principal corifeo de la insurrección en la actualidad". De acuerdo con el virrey, Morelos era:

[...] el genio de mayor firmeza, recursos y astucias, habiendo ciertas circunstancias favorables a sus designios, prestándole mayor osadía y confianza llevarlos a cabo, principalmente el ataque a Tixtla en que derrotó aquella división, que aunque debiera haber sido respetable por su número, perdió todas las ventajas en la disciplina, en la relajación y en el desorden, y sobre todo en la incapacidad de su comandante para conducirla.²⁴

²² El capellán de Huaxolotit, al obispo Bergosa y Jordán, el 31 de marzo de 1812. En *Archivo Político y Eclesiástico de don Antonio de Bergosa y Jordán*, Reproducción digital del Fondo Documental, resguardado por el Instituto Mora, Tomo I, Doc. 317.

²³ José de San Martín, el obispo Bergosa y Jordán, el 25 de mayo de 1812. En *Archivo Político y Eclesiástico de don Antonio de Bergosa y Jordán*, Reproducción digital del Fondo Documental, resguardado por el Instituto Mora, Tomo I, Doc. 150.

²⁴ Orden del virrey Venegas, del 8 de febrero de 1812, para atacar a José María Morelos, en Juan E. Hernández Dávalos, *Colección de Documentos para la Historia de la Guerra de la Independencia de México de 1808 a 1821*, Tomo IV. Coordinación de Virginia Guedea y Alfredo Ávila, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, Doc.22.

Morelos era un enemigo muy superior a los primeros insurgentes por la disciplina y lealtad de su tropa. En ese sentido, el virrey consideró necesario dar un golpe de escarmiento que aterrorizara a los seguidores de Morelos, “hasta el grado de que abandonen a su infame caudillo, si no se logra aprehenderlo”. Como sabía los lugares que eran ocupados por Morelos, consideró que era preciso dar un ataque simultáneo a Izúcar y Cuautla para impedir que Morelos pudiera reunir sus fuerzas en alguno de los dos lugares. Dicho ataque sería emprendido por la división de Puebla y el ejército del Centro. Era previsible que los insurgentes, al ser atacados en Cuautla, Cuernavaca e Izúcar, se dirigieran al Sur. En ese caso la división de Puebla debería perseguirlos y la del centro regresarse a la ciudad capital.²⁵

Las tropas reales, al mando de Calleja, como deseaba el virrey, derrotaron a las fuerzas de Morelos en Cuautla. La noticia corrió como pólvora. El cura de Ometepeque, le comentó al obispo Bergosa y Jordán, el 10 de abril de 1812, que el coronel José Regules le había informado al coronel D. Francisco París la derrota de Morelos. Con esa noticia, el coronel París había congregado a su tropa en Ometepeque. De tal manera que a la fecha que escribía, en el pueblo se encontraban 600 hombres y 8 cañones pequeños, pero carecían de oficiales que los dirigieran. No le podía informar sobre la situación de la Mixteca, porque no poseía noticias.²⁶

Por su parte, el cura de Huaxolotit, le comentaba, el 14 de abril, que habían llegado al pueblo, para presentarse ante el comandante Francisco París, cuarenta chilapeños “armados con diez y siete fusiles, lanzas y escopetas pidiendo a nombre de Chilapa el Grande auxilio para resistir las fuerzas de Morelos”. Los hombres de Chilapa temían que los asaltaran “por haberse negado a socorrerlo con gente en Cuautla, haber puesto presos a varios de sus enviados para este fin, y haberse unido en masa para resistirlo”. El comandante París, por precaución, los había hecho prisioneros hasta averiguar la verdad de los hechos.²⁷

Después de la derrota de Cuautla, Morelos derrotó a los realistas en Huajuapán el 13 de julio de 1812. Con ese triunfo tenía abiertas las puertas a Oaxaca. Sin embargo, prefirió marchar hacia Tehuacán. Morelos avistó la ciudad de Oaxaca hasta el 24 de noviembre. La ciudad, gracias a las gestiones del obispo, estaba fortificada

²⁵ Idem.

²⁶ El cura de Ometepeque al obispo Bergosa y Jordán, el 10 de abril de 1812. Archivo Político y Eclesiástico de don Antonio de Bergosa y Jordán, Reproducción digital del Fondo Documental, resguardado por el Instituto Mora, Tomo I, Doc.328.

²⁷ El cura de Ometepeque al obispo Bergosa y Jordán el 14 de abril de 1812. En m OArchivo Político y Eclesiástico de don Antonio de Bergosa y Jordán, Reproducción digital del Fondo Documental, resguardado por el Instituto Mora, Tomo I, Doc. 319.

en espera del “mayor enemigo”.²⁸ Sabiéndolo, Morelos le indicó al obispo, en su carta del 25 de noviembre de 1812, que el ejército de los tiranos no podría sojuzgar los deseos y clamores de la nación. También le reclamó el trato que le había dado y la forma como había despreciado y ultrajado a cuantos lo seguían, “prodigando libelos infamatorios para obscurecer nuestra justicia”. Con pasión le aseguró que no era tiempo de “fulminar censuras y dispararlas como rayos, prevaleciéndose de la cristiandad de los pueblos, con ofensa y violencia de los respetos de la Iglesia santa, para aterrorizar y conseguir una obediencia forzada que sólo hace hipócritas y disimuladores, pero no vasallos verdaderamente adictos...”.²⁹ Por el contrario, aseguraba Morelos, los propios impulsos de la naturaleza disponían al hombre para “romper las cadenas a que injustamente se ve atado”.

Le avisó que había dado tres horas de plazo para que la ciudad se rindiera. Si no lo hacía, su ejército entraría a sangre y fuego, “destruyendo y aniquilando indistintamente cuanto se oponga a la justa posesión a que aspira”. Para evitar ese hecho, le pidió al obispo que interviniera para que la ciudad se rindiera. Sin embargo, Antonio de Bergosa y Jordán, con temores fundados sobre su integridad, por la fuerte agitación que había causado con la organización de las milicias para protección de la ciudad y la forma como había animado al pueblo a luchar contra los insurgentes, dejó la ciudad “tomando el camino del Istmo de Tehuantepec para Veracruz”.³⁰ El 29 de noviembre de 1812, con una partida de 12 hombres, Morelos ingresó a la ciudad.³¹ Muchos fueron hechos prisioneros “sufriendo de la canalla que nos rodeaba insultos indecibles, hasta ser presentados en la plaza a su caudillo Morelos, como víctimas que debían ser sacrificadas en medio de una gritería infernal”.³²

En el informe que rindió a Rayón, el 16 de diciembre de 1812, Morelos indicó que la fuga del obispo había sido por Villahermosa cuatro días antes de que él llegara a las puertas de Oaxaca. También informó que habían sido pasados por las

²⁸ El obispo de Oaxaca no solo estimuló que sus párrocos y vicarios tomaran las armas sino que los auxilió con recursos para sostener la defensa. Así lo hizo para la defensa de Oaxaca cuando se esperaba la llegada de Morelos. Según el recibo extendió por Francisco Javier Ramírez, el 25 de mayo de 1812, el obispo Bergosa le había dado 200 pesos de forma “graciosa” es decir, voluntaria.

²⁹ Carta dirigida por Morelos al obispo de la provincia de Oaxaca, D. Antonio Bergosa y Jordán, para que influyera en la rendición de la plaza”. *Morelos y la Iglesia católica. Documentos*, México, Empresas Editoriales, S.A. 1948, pp. 17-20.

³⁰ De Paula de Arrangoiz, Francisco. *México desde 1808 hasta 1867*. México: Editorial Porrúa, 1968, p. 105. Es preciso mencionar que la información que maneja Arrangoiz sobre la independencia fue tomada, en su mayor parte, de la obra de Lucas Alamán, *Historia de México*, 5 volúmenes.

³¹ Morelos al presidente de la Suprema Junta Nacional Gubernativa, Lic. D. Ignacio Rayón, el 1º de diciembre de 1812. Género García, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, op. cit. p. 229.

³² Licenciado José Ignacio de Morales, al obispo Bergosa y Jordán, desde Oaxaca, el 2 de mayo de 1814. En m O Archivo Político y Eclesiástico de don Antonio de Bergosa y Jordán, Reproducción digital del Fondo Documental, resguardado por el Instituto Mora, Tomo I, Doc. 304.

armas, el teniente general González Sarabia, el comandante Bonavía, Regules y un guatemalteco que había quemado un bando insurgente.³³ Estaba convencido Morelos que con la conquista de Oaxaca se había dado un gran paso. Desde allí se podía conquistar todo el reino:

[...] ya por ser la primera capital que se toma con macizez, ya por estar defendida con poca gente, y ya en fin por los recursos que encierra de hombres útiles, minas, tabacos, puertos, y granas que convertiremos en fusiles.³⁴

Ya fuera por Tehuacan o por Villahermosa, el obispo Bergosa, al no sentirse seguro, no se quedó en la zona. Se refugió en Puebla y luego en el arzobispado de México. No pudo prever la denuncia que haría el arzobispo de Guatemala a la Regencia, de que había abandonado su sede. Cuando huyó de su diócesis, pensó que era un mero acto de política y creyó que con ello hacía un verdadero servicio al rey y a la patria. Antes de salir, nombró como gobernador de la Mitra al deán doctor José Solís y Gorozpe, y en segundo lugar al doctor Antonio Ibáñez de Corvera. Pero el señor Gorozpe, al ingresar Morelos, se había encerrado en su casa, bajo la excusa de enfermedad, y se había negado a toda comunicación. En esas circunstancias, el doctor Ibáñez de Corvera asumió el cargo de gobernador de la Mitra.

Mientras el obispo Bergosa y Jordán, huía y tomaba el camino de Puebla, los señores capitulares del cabildo de la catedral de Oaxaca, según registró su secretario el presbítero Manuel San Martín, el 13 de diciembre, “otorgaron uno por uno el juramento de fidelidad ante mi, y en manos del señor presidente doctor don Antonio Ibáñez de Corbera” de acuerdo con el formulario “que había remitido el excelentísimo señor capitán general don José María Morelos”. Por el juramento efectuado, se comprometían a reconocer la soberanía de la nación americana, representada por la Suprema Junta Nacional Gubernativa; a obedecer sus decretos, leyes y constitución, así como mandar observarlos y hacerlos ejecutar; a conservar la independencia y libertad de esta América, la religión católica apostólica romana y el gobierno de la Suprema Junta Nacional. Asimismo, a restablecer en el trono a Fernando 7o. El juramento fue presenciado por Morelos. Posteriormente se celebró una misa, se cantó el *Te Deum* y el doctor José Manuel Herrera, vicario general del ejército, predicó el sermón.³⁵

³³ Morelos, desde el Cuartel general de Oaxaca, el 16 de diciembre de 1812, al Excmo. señor presidente Licenciado don Ignacio Rayón. En Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección de documentos para la Historia de la Guerra de Independencia de México, de 1808 a 1821, tomo IV*. Coordinación de Virginia Guedea y Alfredo Ávila, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, Doc.178.

³⁴ Idem.

³⁵ En Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección de documentos para la Historia de la Guerra de Independencia de México, de 1808 a 1821, tomo IV*. Coordinación de Virginia Guedea y Alfredo Ávila, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, Doc. 209.

Parecía una claudicación. Pero no todos los capitulares estaban a favor de los insurgentes. Se trataba de una imposición por la fuerza de las armas. En los extremos, como asentara Ana Carolina Ibarra, se encontraban José de San Martín y Mariano Vasconcelos. “El primero cada vez más cercano a los insurgentes; mientras que el segundo estaba en franca oposición a sus planteamientos”. La relación del canónigo Vasconcelos con Morelos se fue deteriorando. Al punto que, al final de 1813, fue expulsado al igual que el canónigo Jacinto Moreno, quien había sido maestro de Morelos. El resto, en su mayoría, procuró ocultar su disgusto.³⁶

Mientras Morelos enfrentaba conflictos con el cabildo en Oaxaca, que con tan buenas relaciones se había iniciado, en el resto de la República los ejércitos realistas, al mando de Félix María Calleja, iban ganando batallas. Ante esa coyuntura, Morelos salió de Oaxaca con rumbo a Acapulco el 9 de febrero de 1813. En Chilpancingo realizó el congreso para resolver las desavenencias que había entre Rayón, Liceaga y Verduzco,³⁷ y escribió los *Sentimientos de la Nación* en donde quedaron planteados los deseos de independencia absoluta y radical del reino de España y de restaurar el vínculo con la Santa Sede y el pontífice. También se garantizó el derecho de propiedad, la igualdad de todos, sin excepción de cuerpos privilegiados y declaró “la celebración del día 12 de diciembre en todos los pueblos, dedicado a la patrona de nuestra libertad, María Santísima de Guadalupe...”. Consignaba la idea de que la soberanía dimanaba directamente del pueblo, proponía la división del gobierno en tres poderes (ejecutivo, legislativo y judicial), la igualdad de todos los americanos sin esclavitud y sin distinciones de castas, y demandaba la expedición de leyes que “moderen la opulencia y la indigencia, y de tal suerte se aumente el jornal del pobre, que mejore sus costumbres, aleje la ignorancia, la rapiña y el hurto”.

Acciones de Bergosa y Jordán como arzobispo electo de México

El 26 de marzo de 1813, Callejas se encargó del gobierno como virrey de la Nueva España. Al tomar posesión publicó la proclama en que pedía a la población que volviera sobre sus pasos porque la guerra había consumido los pueblos y

³⁶ Ana Carolina Ibarra González, “Excluidos pero fieles. La respuesta insurgente frente a las sanciones de la Iglesia, 1810-1817”, en *Signos históricos*, Num. 7, enero-junio 2002, pp.77-78.

³⁷ Los vocales del congreso fueron Verduzco, representante por Michoacán; Quintana, por Yucatán; Herrera por Teypan; Ignacio Rayón por Guadalajara; Crespo por Oaxaca; Bustamante por México; Liceaga por Guanajuato y Morelos por el Nuevo Reino de León. Una vez celebrada la primera reunión trataron de aumentar el número de los vocales. Fue durante la celebración de las sesiones cuando Morelos decidió denominarse “Siervo de la nación”. Como él declarara en el tercer interrogatorio, el 30 de noviembre de 1815, el principal punto del congreso fue la elaboración de una constitución provisional de independencia. Con ese propósito comisionó a Quintana, Bustamante y Herrera, “quienes formaron la que han dado a la luz el día 23 ó 24 de octubre de 1814, en el pueblo de Apatzingán”. Tercera declaración de Morelos el 30 de noviembre, en Juan E. Hernández, *Colección de documentos para la Historia de la Guerra de Independencia de México de 1808 a 1821, Tomo VI*, coordinado por Alfredo Ávila y Virginia Guedea, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, Doc. 44.

los campos. En sus manos estaba la salvación y la paz. Como era usual en sus escritos, al tiempo que llamaba a la cordialidad y la unión, blandía el terror al manifestar que tendría la firmeza necesaria “para castigar irremisiblemente a los obstinados y malévolos”.³⁸ El obispo Bergosa y Jordán llegó a México el 13 de marzo de 1813.³⁹ El 13 de mayo, inició su gobierno en el arzobispado de México. Repitió entonces la conducta que había guardado como obispo de Oaxaca. Así como había estado muy unido al virrey Venegas, el ahora arzobispo electo se unió con el virrey Calleja para derrotar a Morelos.

Desde el inicio de su mandato, el virrey tuvo noticias de las actividades de la corregidora de Querétaro doña Josefa Ortiz de Domínguez y de la actividad desarrollada por diez o doce “curas malos” a favor de la insurgencia. También estaba enterado de la suavidad que ejercía con los insurgentes, por su bondad extrema, el señor brigadier don Ignacio García Rebollo, comandante de la 8ª Brigada de Querétaro. Como dijera Agustín de Iturbide al virrey Francisco Javier Venegas, el 20 de septiembre de 1812, la opinión general argumentaba a favor del corregidor de Querétaro, “digno de consideración por su mérito, y honor... como rebelde su mujer”. El 15 de marzo de 1813, el virrey Calleja envió a la Real Junta de Seguridad, los oficios que habían sido incautados a los coroneles insurgentes, Francisco Lojero e Ignacio Navamuel, comandantes de San Miguel El Grande, en los que notificaban que los impresos que habían llevado, después de haberlos leído, los había puesto en manos de la señora Corregidora, para que le mandaran los expedientes de los involucrados.⁴⁰

Los queretanos, por su parte, denunciaban a los sospechosos en materia de insurrección ante los sacerdotes encargados de las misiones. Así lo hizo doña María Josefa Garín, ante don Manuel Toral, cura propio y juez eclesiástico del partido de San Jerónimo de Aculco y presidente de la Misión extraordinaria de las provincias del interior del reino.⁴¹ Doña María Josefa denunciaba al administrador de la fábrica don Francisco Mota, y a su esposa doña María Cendejas, a doña

³⁸ Proclama del virrey de la Nueva España don Félix María Calleja del 26 de marzo de 1813. En Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección de documentos para la Historia de la Guerra de Independencia de México, de 1808 a 1821, tomo IV*. Coordinación de Alfredo Ávila y Virginia Guedea, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, Doc. 3

³⁹ En su camino para México, para ocupar la sede designada, auxilió al obispo de Puebla, Manuel González del Campillo, quien falleciera el 26 de febrero de 1813.

⁴⁰ En Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección de documentos para la Historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821, Tomo IV*, Coordinación Virginia Guedea y Alfredo Ávila, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, documento No. 266, “Copia de varias comunicaciones importantes de jefes realistas e independentes y de varias fechas”.

⁴¹ Se había encargado voluntariamente de la presidencia de la misión. El fundador había sido el padre fray Manuel Estrada.

Mariana Bustillos, doña Teresa Osores, hermana de don Félix Osores, cura de Santa Ana, y al padre francisco Yañez .⁴²

De todo ello dio cuenta el cura Toral. Incluso, en su informe al virrey Calleja, del 1º de mayo de 1813, asentó que había procurado “destruir los fundamentos con que los rebeldes han alucinado a los incautos ya escribiendo contra su sistema” o comunicando al virrey, su antecesor, las noticias que consideraba más importantes. Confesaba que la misión del padre Estrada y de él no había dado resultado, puesto que habían proliferado los pasquines, en que se manifestaba “el descaro, y el desenfreno de los ocultos protectores de la insurrección”. Con excepción de dos curas, el bachiller don José Albino López, y el cura de Río Verde, fray Isidoro Carranza, europeo, ninguno de los otros curas de Querétaro se habían querido sumar a la misión. Denunciaba que había juntas “muy sospechosas” y el clero se manejaba con una gran indiferencia. Consideraba que el padre Osores, el que más se había opuesto a la misión, le era sospechoso y su existencia en Querétaro les era nociva. Se quejaba porque no había muchos denunciantes. Lo más grave era que había un eclesiástico, “de la más alta reputación”, y que era venerado como santo, que estaba “haciendo la más cruda guerra a favor de la insurrección”. Se trataba del padre felipense don Dimas de Lara.⁴³

La noticia del padre Toral, fue confirmada por fray Manuel Estrada, José Albino López de Aguirre y fray Isidoro Carranza, el 2 de mayo. En su misiva aseguraban al virrey que Querétaro conservaba “el entusiasmo de la mala causa,” que era sostenida por diez o doce sacerdotes malos. El corifeo de ellos era don Dimas de Lara. Ellos habían denunciado a estos curas malos con sus sermones pero habían protestado el padre Gil y el padre Osores, desacreditando la misión y pidiendo a la población que no escucharan sus sermones. Había el agravante, además, de que los documentos del doctor Cos corrían abiertamente en Querétaro. La esposa del corregidor los publicaba mientras ponía la cruz a los misioneros. También, como lo había hecho Iturbide, denunció al comandante de las armas, quien era un ángel, pero inadecuado para controlar la situación. De allí que recomendaba: [...] quite de Querétaro a los padres don Dimas, los dos curas Gil, y Osores: salgan también de allí los eclesiásticos prisioneros que nos perjudican mucho; y el

⁴² “Cinco denuncias hechas ante el cura de Aculco don Manuel Toral, por varios habitantes de Queretaro, 20 y 21 de abril de 1813, en Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección de Documentos para la Historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821, Tomo V*, Coordinación de Alfredo Ávila y Virginia Guedea, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, doc.148.

⁴³ En Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección de Documentos para la Historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821, Tomo V*, Coordinación de Alfredo Ávila y Virginia Guedea, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, doc.148.

superior eclesiástico haga una visita como insinué al señor secretario de confianza de vuestra excelencia Querétaro será otro sin duda alguna.⁴⁴

Cristóbal Ordóñez, en su comunicación a Calleja, el 12 de mayo, confirmaba la opinión que se tenía del brigadier Rebollo. A su parecer, las muchas conexiones de parentesco que tenía, “su edad, falta de oído, natural sencillez y bondad”, le impedían tomar las medidas enérgicas que eran necesarias. En particular, porque había en Querétaro “un cierto veneno encubierto de egoísmo e insurrección: particularmente en la gente decente y europeos”.⁴⁵ El 6 de mayo de 1813, el padre Manuel Toral, aclaró que la libertad para actuar que tenía el padre Dimas de Lara se debía a que era confesor del comandante de armas de Querétaro e íntimo amigo del auditor de guerra. Consideraba que era importante retirarlos de Querétaro por ser adictos a la insurrección.⁴⁶ Si el brigadier no era insurgente, sí lo era su hijo, don Juan García Rebollo, encargado de poner los pasquines que encendían el odio de los europeos contra los americanos y viceversa.⁴⁷

La documentación recibida de Querétaro ponía en evidencia que la situación no era favorable a la causa del Rey. Con esa apreciación, envió la documentación al arzobispo electo, el 26 de mayo de 1813, en virtud de que se trataba de la insurrección de los curas y otros eclesiásticos, a fin de que le sugiriera lo que se debería hacer.⁴⁸ El arzobispo respondió el 30 de mayo. La opinión del señor Bergosa expresa que tenía un gran conocimiento de la serie de envidias y celos que se daban entre el clero. Podía ser que las denuncias sólo reflejaran eso y no una opción clara por la insurgencia. Por eso dijo al virrey que no encontraba, en la documentación remitida, “méritos para prisión de ninguno de los indicados”. Ya había recibido carta del padre Estrada en contra del cura de Santiago, por ello consideraba que había que levantar una sumaria y la había encomendado al

⁴⁴ “La misión apostólica informa a Calleja del estado que guarda Querétaro proponiendo al mismo tiempo varias providencias. 2 de mayo de 1813, en Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección de Documentos para la Historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821, Tomo V*, Coordinación de Alfredo Ávila y Virginia Guedea, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, doc.148.

⁴⁵ En Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección de Documentos para la Historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821, Tomo V*, Coordinación de Alfredo Ávila y Virginia Guedea, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, doc.148.

⁴⁶ Idem.

⁴⁷ Comunicación de José María Montes de Oca al Virrey. Documento sin fecha. En Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección de Documentos para la Historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821, Tomo V*, Coordinación de Alfredo Ávila y Virginia Guedea, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, doc.148.

⁴⁸ En Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección de Documentos para la Historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821, Tomo V*, Coordinación de Alfredo Ávila y Virginia Guedea, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, doc.148.

padre Bringas (Diego Bringas), de la Santa Cruz de Querétaro, porque no tenía confianza en otro eclesiástico “de aquella corrompida ciudad”.⁴⁹

El arzobispo electo de México, con los datos provistos por la investigación que había mandado hacer, determinó que la manera de remediar los males, ante la falta de confianza que le inspiraba el clero tanto secular como regular de Querétaro, y sabiendo que el virrey había tratado de enviar un segundo jefe militar que sustituyera al “anciano comandante de brigada”, era hacer “una visita exacta y rigurosa de aquellas parroquias, y de sus clérigos, removiendo de allí ejecutivamente a los que se hallasen culpados”. Sabía Bergosa que lo mejor era que fuera él personalmente, pero había el inconveniente de que pudiera hacer falta en la ciudad además de los riesgos a que se expondría. Por eso juzgó que era conveniente enviar al doctor José Mariano Beristáin, arcediano de su Iglesia, porque contaba con “la instrucción, actividad y fidelidad constante a toda prueba en todo el tiempo de la actual revolución”. Por ley los prebendados no podían ser enviados de visitantes por la falta que hacían en el coro de sus iglesias, pero en el caso extraordinario, como el que se vivía, era preciso enviar un individuo destacado que pudiera ganarse el respeto y la obediencia de la población. Esas virtudes las tenía el señor Beristáin. Así que, con la aprobación del virrey, le encargaría dicha misión con “el título de visitador”, con amplias facultades para lo que pudiera ofrecerse.⁵⁰ El virrey, de inmediato le contestó al arzobispo, el 16 de octubre, que la elección de Beristáin era muy acertada. Pasaría las órdenes correspondientes para que el prebendado hiciera su viaje con la “posible comodidad y seguridad”. También informaría de su visita al corregidor y al comandante de armas para que lo auxiliaran en todo lo que necesitara, como de hecho lo hizo el 13 de octubre de 1813. Probablemente la salida del señor Beristáin se podía hacer de forma simultánea con el segundo jefe que pensaba destinar a Querétaro.

De esa manera, se dio la visita pastoral o misión apostólica del canónigo José Mariano Beristáin y Souza para predicar contra los partidarios de la insurrección.⁵¹ Se trataba de uno de los canónigos más distinguidos del cabildo metropolitano. Su misión era clara: “sofocar el fermento o iniquidad de Querétaro”. El arcediano de

⁴⁹ El arzobispo electo al virrey Calleja, el 30 de mayo de 1813. En, Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección de Documentos para la Historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821, Tomo V*, Coordinación de Alfredo Ávila y Virginia Guedea, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, doc.148.

⁵⁰ Antonio, Arzobispo electo de México, al don Félix Calleja, virrey y capitán general de Nueva España, el 13 de octubre de 1813. En, Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección de Documentos para la Historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821, Tomo V*, Coordinación de Alfredo Ávila y Virginia Guedea, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, doc.148.

⁵¹ Brian R. Hamnet, *Op. cit.* pp. 118-119.

la catedral metropolitana llegó a Querétaro en diciembre de 1813. En sus primeras comunicaciones con el arzobispo, en diciembre de 1813, Beristáin pensaba que Querétaro estaba “quieto, pacífico, abundante y alegre”. Todos, europeos y americanos, estaban muy contentos con su visita. Tanto que lo llamaban “ángel de la paz”.⁵² Consideraba entonces que no pasaban de tres las personas que pudiera calificarse “de insurgentes verdaderos y perjudiciales”. Entre esas personas se encontraba la corregidora, a quien calificaba como “mujer infernal” que había querido enfrentarlo con los europeos.

Pronto se dio cuenta que tenía que caminar con mucho tiento pues Querétaro era un “pueblo muy chismoso, muy lleno de odios y enemistades personales y domésticas, ya muy antiguas de europeos contra europeos y de criollos con criollos, de leales contra leales, de insurgentes contra insurgentes”. En ese ambiente tenía que tener sumo cuidado con las denuncias que hacían unos de otros. Para el caso, el cura Chávez (Diego Chávez, cura del Espíritu Santo) le había informado que Gil de León era insurgente, (Rafael Gil de León, Juez eclesiástico de Santiago), mientras que Gil le había dicho que Chávez era comerciante público, usurero y de otros tratos menos limpios.⁵³ Ambas denuncias estaban apegadas a los hechos. Por eso deseaba que ambos sacerdotes salieran de Querétaro.⁵⁴ De la corregidora tenía serias aprehensiones, porque había seguido comunicándose con los rebeldes tanto de Querétaro como de fuera y, lo más grave, es que no perdía ocasión en inspirar el odio al rey.

En su comunicación al virrey, el 14 de diciembre de 1813, Beristáin registra que se había dedicado, desde que había llegado a Santiago de Querétaro, a “averiguar y descubrir el origen y verdadero fomento de las actividades” que tanto preocupaban a su excelencia y que habían dado motivo a su comisión eclesiástica. Había, no cabía duda, varios individuos deseosos de que los insurgentes tuvieran ventaja sobre las fuerzas reales. Pero, eran, dijo, “reservados, cobardes, y que no

⁵² José Mariano Beristáin, al arzobispo electo Bergosa y Jordán, desde Querétaro, el 13 de diciembre de 1813 en Archivo Político y Eclesiástico de don Antonio de Bergosa y Jordán, Reproducción digital del Fondo Documental, resguardado por el Instituto Mora, Tomo III, Documento 1205.

⁵³ El cura del Espíritu Santo, Chavez, había sido denunciado por el coronel insurgente Francisco Lojero, en carta dirigida al general don José María Liceaga a Huririhapundaro, desde San Miguel, el 24 de agosto de 1812. Francisco Lojero señalaba que dicho individuo, Chávez, “era más chaqueta que Calleja, y me hace dudar que manteniendo comercio con el cura de Santa Rosa, sea buen patriota y más cuando tan negociante es uno como otro”. En Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección de documentos para la Historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821, Tomo IV*, Coordinación Virginia Guedea y Alfredo Ávila, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, documento No. 266, “Copia de varias comunicaciones importantes de jefes realistas e independientes y de varias fechas”.

⁵⁴ José Mariano Beristáin, al arzobispo electo Bergosa y Jordán, desde Querétaro, el 15 de diciembre de 1813. En Archivo Político y Eclesiástico de don Antonio de Bergosa y Jordán, Reproducción digital del Fondo Documental, resguardado por el Instituto Mora, Tomo III, Documento 1208.

se hallan en el ánimo de sacrificar ni su vida, ni su reputación, ni sus intereses, ni su sosiego para el logro de tales deseos". No se trataba "de enemigos temibles, ni muy criminales". Pero había otros, que deseaban medrar con la revolución. Esos sí eran temibles. Muchos ya se encontraban presos, como era el doctor Gastañeta, los religiosos Luna y Lozano, el clérigo abad y otros seglares. A ellos había que sacarlos de Querétaro, porque seguían fomentando la insurrección en aquellos que los visitaban. Pero, en particular, había otro agente:

efectivo, descarado, audaz e incorregible, que no pierde ocasión ni momento de inspirar el odio al rey, a la España, a la causa... Y tal es señor... la mujer del corregidor de esta ciudad. Ésta es una verdadera Ana Bolena, que ha tenido valor para intentar seducirme a mí mismo, aunque ingeniosa y cautelosamente⁵⁵

De acuerdo con lo señalado por Beristáin, el virrey le comunicó, el 23 de diciembre, que ya daba instrucciones al comandante militar de Querétaro para que remitiera a disposición del comandante militar de San Luis Potosí, a los eclesiásticos doctor José María Gastañeta y a don José María Abad y Cuadra, "para que enviados por la vía de Tampico a Veracruz, aguarden en dicha plaza" el resultado de la consulta sobre si les correspondía o no el indulto. Lo mismo se haría con el resto de los prisioneros de Querétaro. También había pedido al comandante una relación detallada de los presos que había por infidencia, registrando el tiempo que llevaban en prisión, los delitos de que eran acusados y el estado en que se encontraban sus causas.⁵⁶

Beristáin incidió en las elecciones de los magistrados. Para ello pidió el auxilio, el 18 de diciembre de 1813, a los provinciales de los conventos de San Francisco y San Agustín, del guardián del Colegio de la Cruz y los priores de Santo Domingo, el Carmen e Hipólitos. Todos tenían que actuar para que los religiosos, súbditos de cada convento, instruyeran y dirigieran a los votantes, pero "sin intriga, violencia, fraude ni otro medio ilícito". El 23 de diciembre informó al virrey que los electores parroquiales habían sido todos americanos a excepción de tres de la parroquia del Espíritu Santo que fueron europeos. El 21 de diciembre, habían salido electos los mismos que lo habían sido en la elección que había sido anulada por el virrey.

⁵⁵ José Mariano Beristáin, al virrey Félix Calleja, el 14 de diciembre de 1813. En, Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección de Documentos para la Historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821*, Tomo V, Coordinación de Alfredo Ávila y Virginia Guedea, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, doc.148.

⁵⁶ El virrey, a don José Mariano Beristáin, el 23 de diciembre de 1813. En, Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección de Documentos para la Historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821*, Tomo V, Coordinación de Alfredo Ávila y Virginia Guedea, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, doc.148.

El virrey, a don José Mariano Beristáin, el 23 de diciembre de 1813.

Los electos eran americanos y todos adeptos a la insurrección como sus electores. Para lograr un proceso pacífico, había reunido a los curas en su casa. Todos se habían mostrado dispuestos a colaborar, con excepción del padre Gil que se había descubierto en todo favorable a los americanos y a la corregidora. Su fracaso, había sido más llevadero al conocer la derrota que había sufrido Rafael Gayón.⁵⁷

Don Mariano Beristáin, a pesar de asegurar que había sido bien aceptado, enfrentó serias dificultades con “los malos y los necios” que, en su opinión, abundaban en Querétaro. Además, muchos le demandaban que actuara con dureza. Para este tipo de personas, “todo lo que no sea prender, quemar y maldecir les parece no sólo indiferencia sino insurrección”. Como no se comportó según se esperaba, circulaba la noticia de que había establecido acuerdos con los insurgentes.⁵⁸ A pesar de las dificultades, parecía que su proyecto de pacificación iba consolidándose. Incluso, para incrementar el efecto, se pensó que los “eclesiásticos más sospechosos y notables en consorcio con los buenos predicaran al pueblo en todas las Iglesias en los tres días del próximo carnaval”.⁵⁹ Consideraba Calleja que esa estrategia era idónea, tanto así, que le sugería a Bergosa que la estableciera en la Catedral de México.⁶⁰

Las denuncias de Beristáin en contra de la Corregidora, determinaron al virrey a cambiar al corregidor Domínguez, y a colocar al juez de letras el doctor Agustín Lopetedi, como interino. Tomaba su decisión, porque de acuerdo con los informes que había recibido, era preciso:

[...] adoptar providencias enérgicas y capaces de restablecer el orden en dicha ciudad que por su situación local entre la capital y las provincias interiores, por su vecindario, su comercio y otras relaciones, merece la mayor atención al gobierno y que por cuantos medios estén a su alcance procure evitar el funesto resultado que ofrece la efervescencia de pasiones y el choque departidos que se experimenta allí desde el principio de la insurrección.⁶¹

⁵⁷ José Mariano Beristáin, al virrey, el 23 de diciembre de 1813. En Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección de Documentos para la Historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821, Tomo V*, Coordinación de Alfredo Ávila y Virginia Guedea, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, doc.148.

⁵⁸ José Mariano Beristáin al arzobispo electo Bergosa y Jordán, desde Querétaro el 9 de enero de 1814, en Archivo Político y Eclesiástico de don Antonio de Bergosa y Jordán, Reproducción digital del Fondo Documental, resguardado por el Instituto Mora, Tomo III, Documento, Documento 1204.

⁵⁹ Falix Calleja al arzobispo electo de México el 17 de febrero de 1814, en Archivo Político y Eclesiástico de don Antonio de Bergosa y Jordán, Reproducción digital del Fondo Documental, resguardado por el Instituto Mora, Tomo III, Documento 1211.

⁶⁰ Idem.

⁶¹ Calleja nombra juez de letras interino de Querétaro a don Agustín Lopetedi, el 29 de diciembre de 1813. En Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección de Documentos para la Historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821, Tomo V*, Coordinación de Alfredo Ávila y Virginia Guedea, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, doc.148.

También, para remediar los males que se temían si permanecían varias personas en la ciudad, se expedían los oficios correspondientes para que fueran trasladados a la capital “la mujer del corregidor Domínguez y el hijo del señor comandante de la brigada, extrayéndose de allí los eclesiásticos que existen presos y los demás que perjudiquen a la causa pública”. Los presos no eran otros que José María Gastañeta y José María Abad y Cuadra, que habían sido hechos presos desde el principio de la revolución. Ese mismo día, 29 de diciembre, le informó al señor Beristáin, que ya tenía resuelto lo debido sobre la mujer del corregidor y sobre al padre Rafael Gil de León, a quien Beristáin le debería formar una sumaria para resolver lo conveniente. El 29 de diciembre, también informó al coronel García Rebollo, que su hijo el capitán Juan José Rebollo, sería trasladado a la capital para ser empleado en donde conviniera.

En esa misma fecha, el virrey ordenó a don Cristóbal Ordóñez que arrestara a la esposa del corregidor y la condujera, incomunicada a la ciudad de México. Sólo la podía acompañar una criada para “su inmediata servidumbre”. La decisión se tomaba para evitar que hubiera tumultos en Querétaro. También explica al corregidor, don Miguel Domínguez, las razones que tuvo para apresar a su esposa: había propagado “especies subversivas del buen orden público, seduciendo gentes para que tomen el partido de los rebeldes, y fomentado la revolución por cuantos medios han estado a su alcance...”. La corregidora no había puesto atención a ninguna de las reconvenciones que se le habían hecho. El 13 de enero de 1814, el virrey encomendó a Don Pedro Monsalve conducir a la esposa del corregidor, y sus acompañantes, su hija o criada, desde la garita hasta depositarla en el convento de Santa Teresa la antigua. Nada pudo hacer su esposo para evitar la sentencia de traición. Doña Josefa fue trasladada al convento de Santa Catalina de Sena de donde salió en junio de 1817, por gracia del virrey Juan Ruiz de Apodaca. Don Agustín de Lopetedi informó al virrey sobre las causas de infidencia que estaban pendientes en Querétaro. Aclaraba que el virrey, su esposa, los licenciados Lazo de la Vega, Altamirano, Parra y otros habían sido puestos en libertad en 1810 porque sus causas se habían perdido cuando eran conducidas por el regente Collado, al pensar que los insurgentes pretendían atacar la ciudad. Pero, en realidad, no había claridad sobre el proceso. Muchas dudas se abatían sobre el corregidor, evidentemente, pero la conducta de la corregidora era “notoriamente escandalosa, seductiva y pernicioso. Esa era otra de las faltas del corregidor”: no le había llamado la atención como magistrado y como marido.⁶² Tampoco se había podido demostrar nada contra el doctor don Félix Osoreo porque se manejaba “con reserva, sagacidad y viveza”.

⁶² Agustín de Lopetedi, al virrey, desde Querétaro el 15 de abril de 1814. En Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección de Documentos para la Historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821, Tomo V*, Coordinación de Alfredo Ávila y Virginia Guedea, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, doc.148.

Aparentemente, la población queretana se había apaciguado. En ese contexto, se amplió el indulto a los insurgentes el 22 de junio de 1814.⁶³

Bergosa y Jordán cae en desgracia

En 1814, la estrella del arzobispo electo comenzó a declinar. Había tenido una gran alegría el 24 de marzo de 1814, cuando las tropas rebeldes salieron de Oaxaca. Después de 16 meses completos, la ciudad de Oaxaca había recuperado la libertad. Como le dijera el licenciado José Ignacio Morales, con excepción de algunos cuantos, los oaxaqueños no se habían contaminado “con el pestilente veneno de la insurgencia”. Eso había sido fruto de la sabia doctrina que habían aprendido del obispo.⁶⁴

A pesar de su alegría con el triunfo realista en Oaxaca, el obispo, no las tenía todas consigo en ese año. La pasión con la que defendía el trono español, no fue un factor de peso. Fernando VII, al volver a ocupar el trono en 1814, no ratificó su nombramiento. El rey consideró que los actos de Antonio de Bergosa y Jordán habían sido en su contra, sobre todo por el apoyo que había concedido a la Constitución de 1812,⁶⁵ que él, Fernando VII, derogaría, y por haber aprobado la clausura del Santo Oficio (en febrero de 1813) en donde había realizado su carrera.⁶⁶ La contradicción con el obispo fue extrema, cuando Fernando VII restableció el tribunal de la Inquisición el 21 de julio de 1814. También se consideró que el obispo de Oaxaca había sido sumiso a la regencia y, por ende, no era un individuo confiable para el soberano. Además, en el análisis que se hizo de la actuación del obispo de Oaxaca, se dijo que ni aún por haber recibido una cédula para que pasara a México para gobernar aquella sede, estaba autorizado a dejar la suya. A lo sumo, tendría que haber nombrado procurador en la de México. Esta cuestión, desde nuestro tiempo se percibe como completamente incomprensible: mientras el rey estuvo ausente, la regencia gobernaba en su nombre. El obispo Bergosa había actuado conforme al orden establecido. Al dejar de obedecer sus mandatos se introducía la anarquía, que ya existía por la lucha entre independentistas y realistas.

La situación de guerra de la Nueva España no se ignoró. En la relatoría de los actos efectuados por Antonio de Bergosa y Jordán en marzo de 1816, cuando el perdón y el restablecimiento de su buena fama eran casi un hecho, se asentó:

⁶³ Archivo Político y Eclesiástico de don Antonio de Bergosa y Jordán, Reproducción digital del Fondo Documental, resguardado por el Instituto Mora, Tomo III, Doc. 1302-

⁶⁴ Licenciado José Ignacio de Morales, al obispo Bergosa y Jordán, desde Oaxaca, el 2 de mayo de 1814. En m O Archivo Político y Eclesiástico de don Antonio de Bergosa y Jordán, Reproducción digital del Fondo Documental, resguardado por el Instituto Mora, Tomo I, Doc. 304.

⁶⁵ Las expresiones favorables a la Constitución las publicó el obispo Bergosa y Jordán en su exhortación del 18 de julio de 1813. Brian R. Hammet, *Op. cit.* p. 127.

⁶⁶ Como dijera Brian R. Hammet, Bergosa, que había aprobado la extinción del Santo Oficio, dio la bienvenida a su restauración en su edicto del 31 de diciembre de 1814. Estaba en una situación muy comprometida.

Nadie que se halle penetrado a fondo de la crítica situación en que se encontraron los vasallos de América durante el cautiverio de S. M. deberá extrañar que el obispo Bergosa felicitase como lo hizo a la Regencia por la publicación de la Constitución. La insurrección en aquellos dominios ocupó su cabeza en la referida época y por consiguiente la opinión se halló dividida en dos partidos: a saber, el de la rebelión y el de la fidelidad a la madre Patria. Los buenos españoles se sujetaron y recibieron por obediencia al gobierno que había reconocido la península: fuere cual fuere su legitimidad y los principios que adoptase.⁶⁷

Sin embargo, por el riesgo que había de generar dificultades en la ciudad de México al retirar a Antonio de Bergosa y Jordán su nombramiento, se discutió seriamente lo que se debería de hacer. No era conveniente que retornara a su diócesis de Oaxaca. Se señalaba, además, que por el hecho de haber abandonado su diócesis, y dejarla en la orfandad había perdido el derecho a ella. De tal manera que, al tener que cesar su gobierno en el arzobispado de México, por su conducta política, había perdido el derecho a las dos sillas. Incluso, se llegó al extremo de indicar que si huyó y abandonó su diócesis no tenía derecho alguno a la de México. En tales circunstancias, posiblemente era conveniente que el Rey lo llamara a su Corte. Si se tomaba esta vía, se dudaba si debía designarlo como obispo de una diócesis de España o, retenerlo, “en demostración de desconfianza y desagrado por su pasada conducta”.⁶⁸ También se comentó, a favor del obispo, que había pasado a la de México por una cédula del gobierno español que se lo mandaba. El vicario capitular de la arquidiócesis le confirió toda su jurisdicción de acuerdo con otra cédula. En esos términos, no se había tratado de un abandono voluntario de la sede que lo obligara a perder la propiedad de la Iglesia de Oaxaca.

Varias instituciones de la Nueva España hablaron a favor del arzobispo electo. Las opiniones del cabildo eclesiástico de Oaxaca sobre su obispo eran altamente positivas. Así lo habían expresado en 1810 cuando supieron del traslado de su obispo al arzobispado de Guatemala. Los canónigos se expresaban de la siguiente manera:

Perdemos un obispo humilde, manso, prudente, benigno, puro: un obispo que conoce su dignidad, no para el fausto y el orgullo, no para ser un señor del clero y del pueblo, sino para regir con dulzura, al paso

⁶⁷ De Paula de Arrangoiz, Francisco. *México desde 1808 hasta 1867*. México: Editorial Porrúa, 1968, p.105.

⁶⁸ Documento de la Cámara de Indias al rey, del 17 de diciembre de 1814. En m O Archivo Político y Eclesiástico de don Antonio de Bergosa y Jordán, Reproducción digital del Fondo Documental, resguardado por el Instituto Mora.

que con rectitud, al Pueblo y al clero: para servir, como ha servido bien, y como expresó a todos sus diocesanos: para apacentar con la palabra y con el ejemplo, a sus ovejas.

No habrá un cuerpo, en toda la diócesis, que no convenga en esa verdad. La publica el Cabildo y cada uno de sus individuos: la pregonarán los curas y el resto del clero...

Además, argumentaban, su obispo pasaba de sesenta y dos años, y tenía una salud endeble.⁶⁹ El consulado, en abril de 1815, “subrayó su papel en la resistencia a los insurgentes de la costa del Pacífico en el invierno de 1811”. Melchor Álvarez, el reconquistador de Oaxaca en marzo de 1814, exaltó la labor del obispo de Antequera contra Hidalgo y Morelos como “uno de los sirvientes más leales de la monarquía”.⁷⁰ A pesar de la defensa, que sin duda fue instrumentada por el mismo Bergosa y Jordán, el rey no dio marcha atrás en su decisión y seleccionó al canónigo Pedro José de Fonte como arzobispo de México. Fue consagrado por Bergosa y Jordán el 29 de junio de 1815. El ayuntamiento de Oaxaca sufrió una profunda decepción al conocer la noticia de la promoción de Fonte y no de su anterior obispo.⁷¹

Bergosa y Jordán estuvo enterado de la decisión del Rey desde el 14 de diciembre de 1814. En medio de la alegría que sentía por la restitución del Rey a su trono, enfrentó la orden de regresar a su diócesis. De inmediato se retiró al convento de Carmelitas descalzos de San Ángel, con el objeto de ocultarse de las gentes, con confusión y vergüenza. ¿Cómo podía volver a la diócesis de Antequera con el desprestigio de haber perdido la mitra de México? Como le recomendara el obispo electo de Sonora, Bergosa escribió al rey para indicarle que a pesar de las dificultades y riesgos del viaje a Oaxaca, hallándose obstruidos los caminos por los rebeldes y de verse con el bochorno de regresar, aun así estaba decidido a irse a su destino, “estimulado de la obligación natural... de su nombre, como persona de dignidad y como obispo, no podía menos de recurrir a S.M. como Rey Religioso y clemente, para sincerarme de cualquiera imputación o expresiones poco favorables en que se le haya informado”.

La defensa de Bergosa y Jordán no fue infructuosa. La Real Orden del 24 de abril de 1816 lo exoneró de los cargos que se le habían hecho. Pero sólo parcialmente. Por lo que marchó a Madrid para hacer su defensa personal ante el rey. “El nuevo arzobispo Fonte le informó el 8 de septiembre del permiso del

⁶⁹ Firmaban la representación, entre otros, José Solís y Gorospe, Fernando Gómez León, José Mariano de Manera.

⁷⁰ Brian R. Hammet, *Op. cit.* p. 130.

⁷¹ Melchor Álvarez a Fernando VII, Antequera, 30 de julio de 1815.

rey para pasar a España. El virrey Calleja le dio su pasaporte el 10 de septiembre, y se marchó el 20 de octubre de 1817".⁷² Al llegar a España, percibió el cambio del rey a su favor. Había decidido condecorarlo con la orden de Isabel la Católica, puesto que se había instituido para premiar los relevantes servicios hechos a favor de los americanos y que "los del Revdo. Obispo Bergosa son tan grandes y sobresaliente como se demuestra en los muchos informes que constan en este expediente de Cámara",⁷³ y lo designó arzobispo de Tarragona. Llegó a su nueva diócesis, con su prestigio y dignidad restituido, en febrero de 1818. Poco duró en su nuevo cargo, puesto que murió en la villa de Biseca y parroquia del Salvador, de la diócesis de Jaca, a las dos horas del día 18 de julio de 1819. Su cadáver fue trasladado a Jaca, para ser enterrado en la catedral. Tenía hecho testamento y, a la hora de la muerte, escribió un codilicio que recibió el cura párroco, Ramón Salaguna, por no haber escribano.⁷⁴

El 21 de septiembre de 1961, el arzobispo de México, Miguel Darío Miranda, solicitó al Excmo. y Revmo. Sr. Dr. Dn. Ángel Hidalgo Ibáñez, obispo de Jaca, España, su autorización para trasladar los restos del obispo Antonio de Bergosa y Jordán a la Santa Iglesia Catedral Metropolitana de México.

Encarcelamiento, juicio y fusilamiento de Morelos

Morelos había sido hecho prisionero en la acción de Temalaca del 5 de noviembre de 1815. De inmediato el virrey dio instrucciones para que los reos fueran conducidos a la capital. De acuerdo con las instrucciones, el coronel Manuel de la Concha informó al virrey, desde Tepecuacuilco, el 15 de noviembre de 1815, que conducía a Morelos y al capitán mayor del congreso el presbítero José María Morales para México.⁷⁵ Dichos reos serían entregados al tribunal de la Inquisición, que estaría esperándolos. El señor Concha tenía que tomar todas las precauciones debidas para que la trayectoria y entrega de los reos se hiciera con todas la discreción posible, para evitar disturbios. Por eso, Calleja ordenó que fueran entregados a la Inquisición a las doce de la noche.⁷⁶ También informó

⁷² Brian R. Hamnet, *Op. cit.* p. 130.

⁷³ *Idem.*

⁷⁴ Su sucesor en la diócesis de Antequera de Oaxaca fue Manuel Isidoro Pérez Suárez, quien fuera designado el 2 de junio de 1819. Fue consagrado en España en 1820 y tomó posesión el 20 de julio de ese año. La diócesis de Antequera había quedado como sede vacante desde la salida del obispo Bergosa y Jordán a México en 1812.

⁷⁵ Causa formada por la Capitanía General con independencia de las que formó la Inquisición y Junta de Seguridad al benemérito ciudadano José María Morelos honor de la nación mexicana. Nota de don Carlos María Bustamente. En Juan E. Hernández Dávalos, *Colección de documentos para la Historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821, Tomo VI*, coordinación de Alfredo Ávila y Virginia Guedea, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, doc. 1.

⁷⁶ El virrey Calleja al señor Manuel de la Concha, el 19 de noviembre de 1815. En Juan E. Hernández Dávalos, *Colección de documentos para la Historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821, Tomo VI*, coordinación de Alfredo Ávila y Virginia Guedea, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, doc. 2.

a los inquisidores, el 21 de noviembre, que los reos, Morelos y Morales serían entregados por el coronel de la Concha, con el propósito de que se procediera a “la formalidad de sumaria, degradación y demás que corresponda”. Una vez entregados los reos, el coronel de la Concha dejaría una guardia competente para la custodia de los presos.⁷⁷

Los crímenes de Morelos eran públicos y notorios, y por haber sido apresado con las armas en las manos era sujeto a la pena capital. Sin embargo, por su carácter sacerdotal, el virrey decidió pasarlo a la disposición de la jurisdicción unida,⁷⁸ a fin de que se procediera a la “formación de sumaria y degradación de acuerdo con el ilustrísimo señor arzobispo electo”. Se trataba de Pedro José de Fonte. Le urgía a Calleja proceder contra Morelos, puesto que dio tres días para proceder a la sumaria y, de acuerdo con la sentencia, formulada de antemano, fusilar al señor Morelos.⁷⁹ El temor a la oposición popular lo obligaba a acelerar el proceso.

El arzobispo electo, Pedro José de Fonte, aun cuando decía que le era “doloroso y repugnante” aplicar las mayores penas, “no rehusaré imponer las que merezca el rebelde Morelos”. En cambio, como los delitos del padre Morales, “ni son tan notorios ni tan atroces como las del citado Morelos”, le pedía al virrey que le diera mayor tiempo.⁸⁰ El virrey consideró que aun cuando los delitos de Morales no eran tan graves como los de Morelos, también estaba sujeto a la pena capital. Pero, si se encontrara alguna causa para conceder mayor tiempo para la ejecución de la pena, lo concedería. A sabiendas que el arzobispo electo no estaría dispuesto a proteger delitos.⁸¹

La jurisdicción unida concluyó la causa de Morelos el 21 de noviembre y pasó el caso al arzobispo.⁸² Dos días más tarde, a pesar de la urgencia por fusilar a Morelos como escarmiento público, el tribunal de la Inquisición solicitó que

⁷⁷ Calleja a los inquisidores, el 21 de noviembre de 1815. En Juan E. Hernández Dávalos, *Colección de documentos para la Historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821, Tomo VI*, coordinación de Alfredo Ávila y Virginia Guedea, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, doc. 3.

⁷⁸ La jurisdicción unida estaba compuesta por los señores auditor don Miguel Bataller y doctor don Félix Flores Alatorre.

⁷⁹ También el eclesiástico Morales, capellán del Congreso Americano, sería considerado en los mismos términos que Morelos. En Juan E. Hernández Dávalos, *Colección de documentos para la Historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821, Tomo VI*, coordinación de Alfredo Ávila y Virginia Guedea, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, doc. 4.

⁸⁰ Pedro José de Fonte, arzobispo electo de México, al virrey don Félix Calleja, el 21 de noviembre de 1815. En Juan E. Hernández Dávalos, *Colección de documentos para la Historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821, Tomo VI*, coordinación de Alfredo Ávila y Virginia Guedea, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, doc. 10.

⁸¹ El virrey, al arzobispo Fonte, el 22 de noviembre de 1815. *Idem.*, Doc. 12.

⁸² Miguel Bataller, auditor de guerra, al virrey Félix María Calleja, el 23 de noviembre de 1815. *Idem.* Doc. 17

se difiriera la ejecución por cuatro días. Calleja aceptó esa demora, que sería contada a partir del 23.⁸³ Sin embargo, como había temor de que Morelos se envenenara, sería vigilado con cuidado.⁸⁴ El arzobispo electo encomendó a su provisor, el doctor Eligio Sánchez, poner en manos de virrey el proceso de Morelos. De acuerdo con el juicio de la jurisdicción eclesiástica, Morelos “fue depuesto perpetuamente y digno de la degradación solemne”.⁸⁵ El auto público y particular de fe de Morelos, su degradación solemne, se celebraría el 27 de noviembre a las 8:00. Para ese efecto, se invitó a cien personas de todas clases.⁸⁶ La pena de degradación fue llevada a cabo por una junta formada por el obispo de Antequera, y el obispo electo de Durango, además de los señores doctores don José Mariano Beristáin, don Juan Sarriá, don Juan José Gamboa y el licenciado Andrés Fernández Madrid, que eran el deán, chantre, maestrescuelas y tesorero del cabildo catedral Metropolitano de México. El acto de la degradación solemne de Morelos, en la capilla de la Inquisición, fue llevado a cabo por el obispo de Antequera en virtud de que no había otro obispo consagrado que pudiera ejecutarla.⁸⁷

Tanto el arzobispo electo de México, como el obispo de Antequera, y el obispo electo de Durango, y los canónigos que formaron la junta para la degradación, aceptaban fungir el rol que les correspondía en el caso de Morelos. Sin embargo, pocos días antes de la degradación de Morelos, en unión del obispo electo de Durango y algunos canónigos del cabildo metropolitano de México, le pidieron al virrey que la pena merecida por Morelos no fuera privarle de la vida, “ni le aflija con efusión de sangre”.⁸⁸ Sin embargo, como explicara el arzobispo Pedro José de Fonte al rey, esa representación abrazaba los dos extremos: la intercesión por la vida del reo y la petición “que todo el clero apetecía para no ver en esta capital a un individuo suyo en el patíbulo”. El virrey accedió a esa petición sacando la ejecución de Morelos de la capital. Por eso se efectuó en San Cristóbal Ecatepec. La explicación del arzobispo pone en claro que no se había intervenido a favor

⁸³ El virrey a don Manuel de Flores, el 23 de noviembre de 1815. Idem, Doc. 13.

⁸⁴ Manuel de Flores al virrey, el 24 de noviembre de 1815. Idem. Doc. 15.

⁸⁵ El arzobispo electo de México, Pedro José de Fonte al virrey, el 26 de noviembre de 1815. Idem. Doc. 24

⁸⁶ Manuel de Flores al virrey, el 26 de noviembre de 1815. Idem. Doc. 22.

⁸⁷ Bergosa y Jordán al virrey, el 26 de noviembre de 1815. Idem. Doc. 34. Bergosa también confirió el sagrado presbiterado a los cinco diócesanos que le había indicado Pedro José de Fonte. Así se lo informó al arzobispo el 28 de abril de 1816. En *m O Archivo Político y Eclesiástico de don Antonio de Bergosa y Jordán*, Reproducción digital del Fondo Documental, resguardado por el Instituto Mora, Tomo I, Doc. 304.

⁸⁸ La petición, del 24 de noviembre de 1815, la firmaban Pedro José de Fonte, arzobispo electo de México, Antonio, obispo de Antequera, el marqués de Castañiza, obispo electo de Durango, José Mariano Beristáin, deán, Juan de Sarriá, y Alderete, chantre, Juan José de Gamboa, maestrescuelas, Andrés Ordóñez de Madrid, tesorero. En Juan E. Hernández Dávalos, *Colección de documentos para la Historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821, Tomo VI*, coordinación de Alfredo Ávila y Virginia Guedea, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, Doc. 60-

del reo, de forma sincera, sino apegado a derecho y para satisfacer la demanda del clero y, también, evitar que el pueblo lo hiciera sujeto de sus críticas.⁸⁹

El 22 de diciembre a las tres de la tarde, en San Cristóbal Ecatepec, fue fusilado Morelos, por la espalda, como traidor.⁹⁰ El cura de la parroquia, José Miguel de Ayala dio cristiana sepultura al Siervo de la nación.

En 1816, el arzobispo de México, Pedro José de Fonte, expuso al rey los principios que habían guiado su conducta en el juicio de Morelos. Capturado Morelos, el asunto había llamado la atención pública, “así por la singularidad del reo, como por el término que ha tenido”. Se trató de una situación complicada porque la jurisprudencia era vaga en la materia y por las circunstancias políticas del reino. No cabía duda de que el reo, “habiendo sido un corifeo de la rebelión a quien su fortuna y atrocidades ganaron séquito y pavor dentro del reino y nombradía fuera de él”, merecía un castigo ejemplar y espantoso. Si se hacía el juicio eclesiástico se dilataba el castigo y si se omitía resultaba un escándalo. Ante esas circunstancias, en unión el virrey habían decidido que “convenía la venida de reo, su juicio eclesiástico y castigo público”. Aun cuando la degradación se había hecho en América sólo por el prelado ordinario del sujeto en cuestión, él había decidido asociarse a seis dignidades, “cuatro de las cuales eran americanas”. De esa manera, formado como sínodo, “su sentencia había de adquirir mayor seguridad y solemnidad exterior”. También se había decidido que la degradación fuese solemne y pública “en paraje donde el pueblo no pudiese abusar de su concurrencia, ni dudar de este castigo”. La degradación, como se esperaba, “produjo un pavor saludable”.

No se excusaba el arzobispo de la forma como había procedido en el juicio y castigo dado a Morelos. Pero el caso del presbítero Morales era diferente porque sólo había prestado los servicios de su ministerio. Ante la multitud de clérigos que se habían erigido en caudillos, se había prescindido de la degradación para castigarlos. Ese fue el sentido del bando de 1812. Pero ese bando ya no era aplicable en las circunstancias que se vivían después de fusilado Morelos. El modo de proceder con aquellos clérigos, como Morales, debería corresponder al prelado ordinario. La salida más oportuna, de acuerdo con la real orden del 24 de agosto de 1815, era proceder a su expatriación. El arzobispo consideraba que en los hechos se había violentado la inmunidad eclesiástica que era preciso recuperar.⁹¹

⁸⁹ El arzobispo de México, Fonte, al rey, el 27 de julio de 1816. En Juan E. Hernández Dávalos, *Colección de documentos para la Historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821, Tomo VI*, coordinación de Alfredo Ávila y Virginia Guedea, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, Doc. 299.

⁹⁰ Reporte de Manuel de la Concha al virrey, desde San Cristóbal, el 22 de diciembre de 1815. *Idem*. Doc. 61.

⁹¹ El arzobispo Fonte al rey, el 27 de julio de 1816. En Juan E. Hernández Dávalos, *Colección de documentos para la Historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821, Tomo VI*, coordinación de Alfredo Ávila y Virginia Guedea, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, Doc. 299.

La cantidad de eclesiásticos pasados por las armas sin juicio previo y los muchos que se encontraban en capilla por el hecho de estar con los insurgentes, fue un hecho cotidiano desde 1811. Los obispos, con excepción del caso de Hidalgo y Morelos, no procedieron a la degradación de los eclesiásticos hechos prisioneros y fusilados. En todo caso, como hizo el obispo de Antequera, tan tarde como el 5 de marzo de 1816, fue privarlos de su beneficio. Así procedió con el canónigo lectoral de su Iglesia, el doctor don José de San Martín, puesto a disposición del virrey en Puebla, por hechos de infidencia. Pero el doctor San Martín se había fugado y pasado a los insurgentes. El canónigo no podía ignorar que el obispo Bergosa y Jordán había publicado varios documentos declarando incursos en la excomunión a los que cayeran en el delito de alta traición al soberano. Ante la postura de San Martín, no había más remedio que declarar vacante su canonjía lectoral.⁹² El virrey asumió la decisión del obispo de Antequera y notificó al gobernador de la Mitra de Oaxaca, el 27 de mayo de 1817, la vacante de la canonjía lectoral que ocupaba San Martín.

La muerte de Morelos y la causa de fe que se le instruyó desprestigiaron a la alta jerarquía que de manera tan dura juzgaba a los ministros del altar. Se temía que, como reacción, se levantaran nuevos caudillos y la guerra a favor de la independencia continuara. En esas condiciones, la Corona española pidió a Pío VII (1800-1823), el Papa que enfrentó a Napoleón, el exilio y los acuerdos del Congreso de Viena de 1815, que enviara una carta a la jerarquía de la América sujeta al Rey Católico de las Españas, exhortándolos para que estimularan la adhesión y fidelidad de los americanos. En dicha carta exhortativa, del 30 de enero de 1816, Pío VII señalaba que conocía, pese a las distancias, la piedad y el celo con que se practicaba la religión y que, como uno de sus “hermosos y principales preceptos” era el que prescribía la sumisión a las autoridades superiores no dudaba que los obispos habían actuado así. Pero, no estaba de más excitarlos a “no perdonar esfuerzo para desarraigar y destruir completamente la funesta cizaña de alborotos y sediciones”. Los obispos tenían que presentar las virtudes singulares de Fernando VII para suscitar la devoción y lealtad de los fieles católicos.⁹³

Los llamados a la unidad y a la concordia que hicieron todos los obispos de la Nueva España, no sólo respondieron a la solicitud del papa y del rey, también respondían a una situación dada: en 1816 la rebelión independentista todavía no había sido derrotada aun cuando las fuerzas estaban dispersas y muchas de

⁹² Bergosa y Jordán, a don Félix María Calleja, virrey y capitán general de Nueva España, el 5 de marzo de 1816. En Juan E. Hernández Dávalos, *Colección de documentos para la Historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821, Tomo VI*, coordinación de Alfredo Ávila y Virginia Guedea, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, Doc. 375.

⁹³ La carta del Papa estaba inserta en la *Pastoral del obispo de la Puebla de los Ángeles, publicando una carta de nuestro santísimo padre Pío VII con la Real Cédula que se inserta*, Puebla, oficina de don Pedro de la Rosa, 1816, p. 2.

ellas refugiadas en las serranías. ⁹⁴Por otra parte, después de seis años de lucha, el movimiento había ido transformando el pensamiento del clero y de muchos criollos sobre la independencia. Como asienta Francisco Morales, “la idea de un gobierno absoluto, con su origen directo en la divinidad, empieza a desaparecer gradualmente de la ideología de los eclesiásticos”⁹⁵. Por su parte, los obispos se mantuvieron a la expectativa.

El proceso estaba, parecía, estancado en el tiempo. Fue en este momento cuando el virrey Calleja fue sustituido por Juan Ruiz de Apodaca, quien tomó posesión del cargo el 20 de septiembre de 1816. ⁹⁶

⁹⁴ La guerra fue continuada por José Antonio Torres en el centro y en el Sur por Victoria, Bravo y Guerrero. Pero las posibilidades de la lucha habían disminuido.

⁹⁵ Morales, Francisco. *Clero y política en México (1767-1834)*. México: SepSetentas No. 224, 1975, p. 75.

⁹⁶ En 1817, la excursión de Francisco Xavier Mina pudo haber generado expectativas. Pero se condujo al fracaso al ser aprehendido cerca de Silao, Guanajuato.

Ideologías confrontadas

Posturas clericales ante el autonomismo y la insurgencia

*Erika González León
Edith Trujillo Martínez*

*Ya veis al que ha elegido el Señor, que no
tiene semejante; y entonces exclamó el
Pueblo diciendo Viva el Rey. En el Lib. I
de los Reyes cap. 10, v. 24.*

José Miguel Guridi y Alcocer, Sermón predicado el 24 de agosto de 1808.

Como parte fundamental de la sociedad novohispana de principios del siglo XIX, los religiosos participaron activa en el proceso independentista de México, ya fuera en alguno de los bandos beligerantes, insurgentes y realistas, o impulsando una tercera opción considerada como autonomista. Estos sacerdotes, en respuesta a su propia ideología política, se integraron al enfrentamiento que se inició en 1808, cuando la monarquía entró en crisis política por la abdicación del rey Fernando VII y la instauración de un gobierno invasor en la península.

La posición privilegiada que ocupaban estos hombres de Dios en una sociedad profundamente religiosa pudo facilitar que sus ideas permearan e influyeran en la opinión de los fieles, permitiéndoles actuar decisivamente, tanto en la lucha armada como en la ideológica.

Las llamadas Cortes de Cádiz representaron, para algunos de ellos, la oportunidad de definir y defender sus posturas respecto a varios temas que hasta entonces habían preocupado a los americanos, particularmente en lo que

se refiere a la igualdad de oportunidades con los peninsulares. Además, este acontecimiento abrió la posibilidad de expresarse acerca de otros problemas que antes de la invasión francesa nadie había puesto en discusión: la viabilidad de modificar el sistema de gobierno ante la ausencia del rey.

En este trabajo abordaremos la figura de tres clérigos que participaron como diputados en Cádiz en la elaboración de la Constitución española de 1812. Presentaremos su opinión y la evolución de sus posturas frente a la crisis que se ceñía sobre la monarquía, derivando principalmente en tres opciones políticas que se confrontaban: el absolutismo que hasta 1808 se había mantenido intacto; el autonomismo, que si bien no cortaba los lazos con España, si pugnaba por una mayor libertad política y económica de las colonias; y la independencia sin cortapisas, que buscaba la separación total de la Metrópoli.

Estos religiosos fueron José Miguel Ramos Arizpe,¹ quien apoyó el proceso independentista; José Miguel Guridi y Alcocer² impulsor y promotor de la vía autonomista y Antonio Joaquín Pérez Martínez³ quien mantuvo su apoyo total a los realistas.

Por razones de espacio sólo expondremos algunas de sus participaciones en los debates durante la primera etapa de las Cortes de Cádiz (1808-1812), así como su postura política ante aquellos temas que afectaban directamente a la causa americana, buscando contrastar sus opiniones para que el lector se pueda formar una idea de la compleja y profunda lucha ideológica que se desató entre los habitantes del imperio español una vez que el orden establecido fue trastocado.

¹ Sacerdote y político nacido en san Nicolás Coahuila. En 1803 se ordena sacerdote en el Seminario de Monterrey. Se desempeñó como profesor de derecho canónico, así como capellán y sinodal del Obispado de Monterrey. Fue designado diputado a las Cortes de Cádiz por lo que reside un tiempo en España, donde despunta por su adhesión a la causa de la Independencia. Su estadía le permitió empaparse con ideas liberales, lo que le costó su aprehensión en Madrid y posteriormente su destierro, por cuatro años, a la Cartuja de Ara Christi, en Valencia. Participó en la Comisión Constitución del Congreso de 1823, posteriormente se desempeñó como canónigo de la catedral de Puebla, lugar donde falleció.

² Nació en la ciudad de san Felipe Iztacuixtla, provincia de Tlaxcala. Estudió en el Colegio del Seminario de Puebla de los santos, donde se doctoró en Teología y en Cánones. Fue cura de Acajete, Tacubaya y el sagrario Metropolitano; promotor fiscal y defensor del juzgado de testamentos de la curia de Puebla, provisor y vicario general en la de México. Asimismo fue diputado a las Cortes Españolas de 1810, a los dos congresos Constituyentes y miembro de la Suprema Junta Provincial Gubernativa.

³ Obispo de la ciudad de Puebla, nació en la Puebla de los Ángeles el 13 de mayo de 1763. Realizó estudios en los Colegios de san Luis, san Ignacio y Carolino, y en éste fue catedrático de filosofía, teología y sagrada escritura. Se desempeñó como Diputado por Puebla a las Cortes españolas y en ellas fue coautor de la Constitución y presidente, a quien tocó disolverlas: se adhirió al grupo absolutista llamado de los 'persas'. Volvió de España, en 1815, promovido y consagrado obispo de Puebla. Colaboró activamente en la consumación de la Independencia y en el establecimiento del Imperio. Cooperó económicamente en las escuelas lancasterianas y en la Academia de San Carlos. Murió el 26 de abril de 1829 en la ciudad de Puebla.

I. Primer intento de gobierno autónomo en la Nueva España

El 23 de septiembre de 1808 llegó la noticia a tierras americanas de la derrota del rey Felipe VII, por parte de Napoleón Bonaparte, quien obligó al monarca a abdicar a favor de su hermano José de Bonaparte. Ante la falta de un representante de la Casa Real y el rechazo a la autoridad napoleónica, se convocaron en todas las posesiones españolas a Juntas representativas con el fin de organizar la resistencia contra los franceses.

Al mismo tiempo, comenzó un intenso debate jurídico e ideológico proclamando que la Soberanía dimanaba del pueblo para ser depositada en el Rey, por lo que éste no estaba facultado para cederla a un extranjero; reforzando así el desconocimiento a José Bonaparte. Las Juntas reclamaron para sí, como representantes del pueblo, el derecho de gobernarse, abriendo las puertas para que una discusión similar se desatara en las colonias ultramarinas.

La noticia de la invasión napoleónica a España causó una profunda expectación y confusión en la Nueva España, ocasionando desconcierto entre sus habitantes, por lo que las autoridades civiles, encabezadas por el virrey Iturrigaray, dieron manifestaciones públicas de apoyo al rey e incitaron a que la sociedad en su totalidad se mantuviera fiel a la Corona española.

José Miguel Guridi y Alcocer participó en una de estas ceremonias, celebrada en la iglesia de San Francisco y organizada por El Real Colegio de Abogados. Como lector del sermón, afirmó que Fernando VII, *el Deseado y Alabado* como él lo nombra, era el soberano destinado por la Providencia para restituir el antiguo esplendor español, menoscabado por guerras, invasiones y enfermedades. En repetidas ocasiones lamenta y critica la conducta traidora de Francia que resultó en la captura del monarca.

Ante la situación que se presentaba, los primeros en reaccionar fueron los integrantes del Ayuntamiento, donde se produjo una incipiente división de opiniones; por un lado, los peninsulares abogaban por seguir el orden ya establecido sin operar ningún cambio; por el otro, los criollos apoyaban los postulados que aseguraban que la soberanía residía en las instituciones populares ya implantadas, es decir, en el propio Ayuntamiento:

[...] desechando la doctrina del derecho divino de los reyes que le obligaba a callada obediencia, y volviendo a sus genuinas fuentes argüirán que el pueblo novohispano es quien, por medio de sus

auténticos representantes congregados en una asamblea, debe gobernar al país, no desligándose del monarca, cuya vuelta al trono es ansiosamente anhelada⁴.

Entre los miembros de este cuerpo destacaron Francisco Primo de Verdad (1760-1808) y fray Melchor de Talamantes (1765-1809)⁵; ellos afirmaban que el pueblo estableció un pacto con el monarca, cediéndole el derecho de mando a cambio de seguridad y otros beneficios; y ante la ausencia del rey la soberanía debía volver al pueblo.

Bajo este argumento, el pueblo tenía la necesidad de formar un gobierno provisional o Junta de Gobierno. Primo de Verdad propuso jurar a Fernando VII como rey de España y de las Indias, comprometiendo al virrey y a la Junta a no reconocer a ningún monarca que no fuese de la casa de los Borbón y a no entregar la Nueva España a otra potencia.

Por su parte, fray Melchor de Talamantes redactó en agosto de 1808 su *Proyecto de plan de independencia de México*, en este documento menciona que un Congreso Nacional Americano debería ejercer todos los derechos de la soberanía, eligiendo al virrey como el Capitán General del reino y designando un embajador que pidiera ayuda a Estados Unidos.⁶

En su discurso *Representación nacional de las colonias* señala las circunstancias en las cuales las colonias pueden separarse de su metrópoli, por ejemplo,

⁴ J. Sarrhail, *La España ilustrada en la segunda mitad del siglo XVIII*, p. 786.

⁵ Este religioso mercedario nació en la ciudad de Lima, donde se graduó en Teología en la Universidad de san Marcos. Fue lector y examinador del Arzobispado de Perú. En 1786 inició gestiones para lograr su secularización, por lo que solicitó permiso a su orden para marchar a España, con lo que recibe, además, la comisión de asistir al Capítulo general de la Orden. Uno de los puntos de desembarque de su travesía fue el puerto de Acapulco, desde donde pasó a la ciudad de México. Se estableció en el convento de la orden carmelita y pronto logró fama como orador sagrado. Jacobo de Villaurrutia le nombró censor del Diario de México, mientras que el virrey Iturrigaray lo comisionó, en 1807, para realizar estudios limítrofes en Texas. Al llegar la noticia de la invasión francesa de España, los criollos novohispanos quisieron formar Juntas Análogas a las de la metrópoli y en las que participó activamente Talamantes. Dicha intervención le costó su aprehensión el 16 de septiembre de 1808, junto con el virrey Iturrigaray y el Lic. Primo de Verdad. Tras su captura, fue recluido en las cárceles de la Inquisición donde se le fincaron ciento veinte cargos de los que se defendió hábilmente. Sus pertenencias fueron incautadas, entre sus libros se encontraron papeles de 'orden subversivo': las disposiciones para mantener este reino independiente de la dominación francesa, la formación de un Congreso Nacional de la Nueva España, ésta contiene un alegato sobre la soberanía y la independencia de México. En 1809 se informó de un supuesto intento de fuga por parte de Talamantes, por lo que fue trasladado al Fuerte de san Juan de Ulúa, donde escribe su defensa y acrósticos en contra del virrey Garibay. Muere de fiebre amarilla sin conseguir su libertad.

⁶ De la crisis del modelo borbónico al establecimiento de la República Federal, Vol. I: Leyes y documentos constitutivos de la Nación mexicana, Tomo I, p. 67-68.

Si una colonia tiene dentro de sí misma todos los recursos y facultades para el sustento, conservación y felicidad de sus habitantes; si su ilustración es tal, que pueda encargarse de su propio gobierno, organizar a la sociedad entera, y dictar leyes más convenientes para [la] seguridad publica; sus fuerzas ó sus arbitrios son bastantes para resistir á los enemigos que la acometan; semejante sociedad, capaz por sí misma de no depender de otra, está autorizada por la naturaleza para separarse de su Metrópoli.⁷

Aunque Talamantes asevera no encontrarse en posición de afirmar si la Nueva España cumple con todas estas características, si puntualiza que cuando la Capital es sometida por una nación extranjera, las colonias pueden independizarse,

[...] la fuerza ha decidido de su destino; se halla en estado de sufrir la Ley que le dicte el Conquistador, y no habiendo sido capaz de defenderse á sí misma y sostener su independencia, mucho menos puede estarlo para ejercer sobre sus colonias el derecho de protección y la autoridad gubernativa [...] Si esta Metrópoli ha sido conquistada, y las Cabezas del Reyno han cedido á la fuerza, pudiendo las demás Provincias y Ciudades inmediatas hacerse independientes de aquella, están igualmente autorizadas para ello las Colonias.⁸

Por ello concluye que la ruptura con España es inevitable y hablar de la representación nacional resulta necesario.

El intento de crear una Junta Soberana fue impedido en septiembre de 1808, cuando los comerciantes europeos, apoyados por algunos miembros de la Audiencia y el Arzobispado, destituyeron al virrey Iturrigay e hicieron presos a los principales líderes del Ayuntamiento, acusados de propagar ideas contrarias a la fidelidad que las colonias debían a la metrópoli y su rey.

Tras este primer fallido intento de formar un gobierno autónomo de la metrópoli, la jerarquía eclesiástica novohispana apoyó a los peninsulares reconociendo a un impuesto Pedro Garibay como nuevo virrey, exhortando a la feligresía a mantenerse fiel a las autoridades virreinales así como a la Junta Central creada en la Península.

⁷ María del Carmen Rovira, *et al.*, *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, p. 91.

⁸ *Ibid.*, p. 98

De frente a tal situación el canónigo Antonio Joaquín Pérez Martínez apoyó públicamente la posición de la Iglesia, por lo que noviembre de 1808 fue designado por el obispo de Puebla para pronunciar un sermón en el cual alababa la fidelidad mostrada por la Nueva España ante “sugestiones perversas”⁹.

Por su parte, José Miguel Guridi y Alcocer (1763-1828) lanzó una proclama el 24 de noviembre de 1808, en el Diario de México, a los habitantes de la Nueva España diciendo:

[...] la traslación del cetro á manos de Bonaparte es violenta, por el lugar y circunstancias; [...] Bonaparte se llama cristiano en Francia y mahometano en Egipto; con sólo variar de territorio ó ponerse sombrero ó turbante, reconoce diversos profetas [...] Cerrad, pues, vuestras puertas al déspota de la Europa; si no se abría (*sic*), jamás podrá entrar en la América. Su formidable poder para el otro continente, en ninguno para el vuestro, resguardado por la naturaleza, por las costas, por la pericia militar en su jefe, por la sabia dirección de sus ministros, por la disciplina en las tropas, y por el patriotismo y lealtad en los corazones. Mantenedlos reunidos, implorando de antemano al Dios de los Ejércitos con públicas deprecaciones, [...] veréis por vuestros intereses y familias; defenderéis la patria, y sostendréis la religión.¹⁰

II. Las Cortes de Cádiz

Lo sucedido en la Nueva España con el Ayuntamiento no fue un hecho aislado, pues por todas las posesiones españolas comenzaron a surgir Juntas similares a las propuestas por Primo de Verdad y Talamantes. Ante la inquietud generada en las colonias transoceánicas, la Junta Central de España convocó en 1810 a elecciones y nombramiento de sus propios delegados para que los representaran en las Cortes que habrían de formarse para dar a luz la primera Constitución Española, reiterando la importancia de América como parte esencial de la monarquía, y permitiendo que la elección de diputados se llevará a cabo por provincia y no por virreinato, lo que aumentó el número de participantes americanos.

La importancia que tuvo la clerecía novohispana en este proceso se aprecia en su participación como diputados a las cortes de Cádiz entre 1810 y 1813, ya que

⁹ Cfr., Ana Carolina Ibarra, “El clero novohispano y la Independencia mexicana: convergencias y divergencias de tres clérigos poblanos”, en Álvaro Matute, *et al.*, *Estado, Iglesia y sociedad en México, siglo XIX*, p. 144.

¹⁰ *Antología del centenario. Estudio documental de la Literatura mexicana durante el primer siglo de independencia (1810-1821)*, p. 104-106.

de los veintiún representantes electos, catorce eran eclesiásticos. Los tres personajes aquí tratados fueron designados de la siguiente manera: Antonio Joaquín Pérez Martínez, diputado por Puebla, José Miguel Guridi y Alcocer, delegado por Tlaxcala, y José Miguel Ramos Arizpe representante de Coahuila.

Los primeros diputados americanos en acreditarse ante el congreso, entre quienes se encontraban Guridi y Pérez Martínez, presentaron un ambicioso programa con importantes propuestas que se venían fraguando desde mucho antes de la ausencia en el trono, pero que no habían tenido la oportunidad de impulsar, siendo la mayoría de ellas de carácter reivindicativo: representación igualitaria; libertad para cultivar y manufacturar lo que les conviniera; libertad de comercio y navegación; comercio libre entre América y las Filipinas, y entre éstas y Asia; abolición de los monopolios; libertad para la explotación de las minas de azogue; concesiones de derechos iguales a los americanos, indios y mestizos para ocupar cargos civiles, eclesiásticos y militares; la mitad de todos los cargos públicos deberían ser otorgados a los originarios de cada reino; creación de Juntas de Consejos en América para la nominación de aquellos que desempeñarían los cargos públicos, y por último la restauración de la Compañía de Jesús en el Nuevo Mundo.¹¹

A partir de este momento, los temas referentes a América serían una constante en las cortes gaditanas. El diputado por Tlaxcala, Guridi y Alcocer, se inclinó por defender la igualdad de los habitantes de América ante el despotismo de los peninsulares; ya que, según su parecer, si modificaba la manera en que eran tratados los americanos, los levantamientos insurgentes cesarían. Esta actitud refleja claramente uno de los propósitos que la denominada vía autonomista buscaba: redefinir la relación entre la península y las colonias logrando igualdad de circunstancias y derechos entre los habitantes de ambos hemisferios.

Ejemplificando claramente esta desigualdad, Guridi hace referencia a la desproporción numérica de los diputados en Cádiz, pues mientras que calcularon cerca de 300 diputados por la Península, para los territorios de ultramar se contó sólo con 27 representantes.

Por este motivo, Guridi y Alcocer asevera que los diputados son representantes del pueblo que habita sus provincias y sus facultades deben provenir de éste¹² o, en su defecto, de las Cortes, en un intento por reivindicar los poderes locales y, al mismo tiempo, exigir la igualdad en la representación de la tribuna¹³.

¹¹ Jaime E. Rodríguez, *La independencia de la América española*, p. 110.

¹² Diario de Sesiones de Cortes (DSC), 10 de enero de 1812.

¹³ Cfr. Ibarra, "El clero novohispano y la Independencia mexicana".

Asimismo, fue el único religioso que tomó parte en las discusiones sobre la desaparición del repartimiento, a pesar de que en Nueva España muchos clérigos la controlaban y se beneficiaban de ello.

El 9 de enero de 1811, Guridi y Alcocer dio un discurso frente a las Cortes donde expresó su pensamiento político. Para el diputado por Tlaxcala la causa de que América estuviera en armas se debía a que las desigualdades entre americanos y peninsulares eran muy grandes:

[...] las prohibiciones, las limitaciones embarazan mucho á los americanos: su terreno es feraz en la superficie, y riquísimo en sus entrañas: mas se les ha prohibido criar muchas plantas, y aun se les ha mandado muchas veces aserrar las cepas. Los españoles americanos tienen todas las disposiciones necesarias para fábricas de papel¹⁴.

Esto se suma a las prohibiciones de comerciar con los frutos de la tierra, la desproporción que existe entre los puestos que ocupan los europeos (virreinos, intendencias, grados militares, etc.) y los americanos, a pesar de que “están dotados de talento perspicaz y de ilustración nada vulgar”.

Guridi explica que los habitantes de los reinos de América no quieren separarse de la península pues profesan un gran amor a España y al rey Fernando y todo se solucionaría si existiera igualdad entre todos los habitantes del reino:

[...] la igualdad de derechos en los frutos y en los destinos, en los frutos para que puedan sembrar y cultivar lo de que es capaz el terreno hasta donde alcance su industria, y permutarlos ó venderlos á quien los necesite: igualdad en los puestos para que se premie á los que lo merezcan, sin que les sean antepuestos otros solo por ser europeos¹⁵.

Pide la mitad de los cargos políticos, religiosos y militares para los criollos y asegura que esta decisión engrandecería al pueblo español y hermanaría para siempre a América y España. En la misma sesión solicita que la representación americana sea igual a la española y que se faciliten los medios para que los diputados lleguen a Cádiz en cuanto sea posible¹⁶.

¹⁴ DSC, 9 de enero de 1811

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

En la sesión del 12 de marzo de aquel año, Guridi y Alcocer insiste en que la repartición de las tierras realengas y baldías a las castas debe ser en igualdad con los españoles e indios; y en la siguiente sesión, cuando se discute la suspensión del pago de tributos de los indios, la defiende afirmando que “el virrey de la Nueva España, [...] está respirando sus deseos de aplacar los ánimos, para lo cual procuran agradar á los indios quitándoles el tributo, y á los empleados ofreciéndoles el repartimiento que tanto desean”¹⁷.

Ante tal constancia en sus declaraciones contra el monopolio de la tierra y del comercio, la discriminación hacia los indios y las prohibiciones que la Corona imponía a los eclesiásticos y civiles para ocupar cargos importantes en el gobierno novohispano, el clérigo se ganó la simpatía de algunos de los representantes en Cádiz, y hubo quien le denominó como “el sabio diputado de Tlaxcala”¹⁸.

Mientras tanto, el diputado Pérez Martínez se mantuvo al margen de las discusiones, y la mayor parte del tiempo mostró poco interés por plantear problemas económicos, sociales y políticos de la Nueva España.

Ante el avance de los enfrentamientos armados en las colonias, la diputación americana fue presionada para que expusiera las razones esgrimidas por los independentistas y presentara soluciones inmediatas al conflicto. Por ello, el primero de agosto de 1811, treinta y tres de los diputados, encabezados por Guridi y Alcocer¹⁹, elaboraron y firmaron un documento conocido como *Representación de la diputación americana a las cortes de España*²⁰, en el que insinúan que las posesiones americanas de España se encuentran en armas debido al abatimiento que han sufrido durante tres siglos, justificando el levantamiento debido, sobre todo, a la injusticia que han padecido por años sus habitantes, quienes sólo buscan que se les reparen los agravios que han sufrido²¹.

¹⁷ DCS, 12 de marzo de 1812.

¹⁸ Fray Servando Teresa de Mier, *Cartas a un americano, 1811-1812*, p. 110.

¹⁹ La *Representación de la diputación americana* fue firmada por Manuel Rodrigo, Lues de Velasco, Andrés de Llano y Francisco López Lisperguer del virreinato de Buenos Aires, por Chile Joaquín Fernández de Feyva y Miguel Riesco; Francisco Morejón, José Antonio López de Plata, Florencio Castillo, José Ignacio Ávila y Manuel de Llano por la Capitanía General de Guatemala; por la Nueva España José Eduardo de Cárdenas, José María Conto, Francisco Fernández Munilla, José Miguel Guridi y Alcocer, Antonio Joaquín Pérez, Miguel Ramos de Arizpe, Máximo Maldonado, Miguel Gómez Lastiri, José María Gutiérrez de Teaán, José Ignacio Beye de Cisneros, José Miguel Gordóa, Octaviano Obregón y Andrés Savariego; los representantes del virreinato de Perú fueron Ramón Feliu, Vicente Morales, Dionisio Inca Yupangui, Blas Ostolaza y Antonio Suazo; el conde de Puñonrostro y José Mexía por el virreinato de Santa Fe; el Marqués de San Felipe y Santiago por Cuba; Ramón Power por Puerto Rico. *La Independencia de México. Textos de su historia*, tomo I, p. 202. *Vid.* Federico Suárez, *Las Cortes de Cádiz*, Madrid, Rialp, 1982, 291 p.

²⁰ Representación de la diputación americana, a las Cortes de España, el 1° de agosto de 1811, en: Lucas Alamán, *Historia de México desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, México: Impreso por J.M. Lara, 1849- 53, t. III, Apéndice 2, Documento 2, pp. 5 - 21

²¹ *La Independencia de México*, p. 181.

Refiriéndose particularmente al caso de México expresaron lo siguiente:

[...] jamás han visto á la nación Española como una distinta de ellos, gloriándose siempre con el nombre de los españoles, y amando a la Península con aquella ternura que expresa el dulce epíteto de “madre patria”.²²

Sin embargo, el encarcelamiento del virrey José de Iturrigaray agravó las diferencias entre españoles y americanos, mismas que se reflejaron en el levantamiento de Dolores el 14 de septiembre de 1810. A pesar de esto, decían, “los habitantes de estas tierras solo gobernarán durante el cautiverio del rey”²³.

Por lo tanto insistieron en impulsar un trato equitativo entre peninsulares y criollos, no viendo otra salida al conflicto armado más que modificar el estatus de los americanos ante el gobierno español. No serviría declarar que América era parte esencial de la monarquía, sino que se deberían tomar medidas para reivindicar social, económica y políticamente a los pobladores de estas tierras:

[...] reparar aquellas ofensas, [...] insistiendo en la igualdad de representación, en las concesiones de todas las franquicias perdidas en las 11 proposiciones, y añadiendo el establecimiento de juntas provinciales, a imitación de las de la península, que tuviesen el gobierno de sus respectivos distritos, para enfrentar el despotismo de los gobernantes y distribuir los empleos [...]²⁴.

Los diputados asentaron en este documento una de las propuestas más claras a favor del autonomismo: la posibilidad de que los americanos se gobernarán por Juntas propias, mientras que el rey siguiera cautivo. Manifestaron su desconfianza en las autoridades nombradas desde la península, ya que éstas podían encontrarse bajo el influjo de los franceses. Deseaban mantener esta autonomía hasta que la monarquía se restaurara, tras lo cual estaban dispuestos a reconocer el poder otorgado al rey Felipe VII.

Al leerse la *Representación* en la tribuna, se suscitó un “grande acaloramiento, sin que se tomase resolución alguna”²⁵; prontamente, el Congreso acordó turnarla a una comisión, que simplemente determinó que los puntos expuestos en ella ya habían sido resueltos.

²² *Ibid*, p. 185.

²³ *Ibid*, p. 185.

²⁴ *Idem*, t. III, Lib. IV, Cap. II, pp. 68-73.

²⁵ Alamán, *Idem*, p 68.

Esta sesión es un momento clave para el futuro de los clérigos, ya que en ella, además de fijar su postura, reflejaron su filiación política y sus intenciones. Así, mientras que Guridi apoyó la creación de una Junta en la Nueva España, además de ser señalado como el redactor principal de la *Representación*; el Dr. Pérez Martínez se reservó su declaración, y aunque firmó el documento, consideró que las propuestas ahí contenidas eran exorbitantes, por lo que posteriormente apoyó totalmente a los peninsulares, al grado de defender el restablecimiento de la Inquisición e incluso a combatir a la diputación americana en su lucha por conseguir su programa autonomista.

Para el futuro obispo de Puebla, la relación entre la metrópoli y sus colonias no tenía que variar en lo absoluto, por lo que mostró poco interés en resolver los problemas que plantearon los diputados americanos y mucho menos en tratar el asunto de la autonomía²⁶.

Por su parte, Manuel Ramos Arizpe, quien llegó a Cádiz después de muchos contratiempos y sin los papeles necesarios para ejercer su cargo, pugnaba por el reconocimiento de su nombramiento como diputado con el apoyo de Guridi, quien afirmaba que

[...] ellos han sido nombrados por las provincias de Sonora y Coahuila, internas del reino de Méjico; y como residiesen en las externas, de ahí provino que no pudieran recibir los poderes [...] faltándoles solo una cosa meramente ritual, y habiendo hecho un viaje largo y costosísimo en cumplimiento de su deber, y en persuasión de que no les obstaría para entrar en el Congreso aquella falta de ritualidad, parece no debe haber embarazo en admitirlos²⁷.

Tras una breve negociación, Ramos Arizpe fue admitido en las Cortes y tomó cargo de su diputación el 21 de noviembre de 1811, como representante de Coahuila; a partir de este momento encabezó las propuestas a favor de la creación de las llamadas “diputaciones provinciales”, petición que no prosperó, ya que muchos peninsulares creyeron que al otorgar ese poder a las colonias, se fragmentaría la nación.

Al iniciarse los trabajos de la Constitución, los diputados americanos insistieron infructuosamente en los puntos expuestos en su *Representación*.

²⁶ Cfr. Ibarra, “El clero novohispano y la Independencia mexicana”, p. 156.

²⁷ *Ibid.*

Particularmente, Ramos Arizpe centró sus debates en la impugnación del artículo 22 de la constitución²⁸:

Las revoluciones, aunque traen tantas desgracias, no dejan de ilustrar a los hombres sobre los objetos que las mueven; las de América han ilustrado demasiado a sus habitantes sobre sus derechos, y ya no es tiempo de alucinarlos con promesas vagas y fárrago insignificante, porque tal vez insulta ²⁹.

En general, Guridi y Arizpe centraron sus debates y esfuerzos en lograr la autonomía política y económica de las provincias, mientras que Pérez Martínez mantuvo su voto en apoyo a la postura de los peninsulares.

Por esto no extraña que en la *Memoria presentada a las Cortes de Cádiz* el 1º de noviembre de 1912 Ramos Arizpe se refiera a la situación de las Provincias Internas, reclamando el poco interés de los gobernantes en esas tierras:

El [...] abandono con que los gobernantes pasados han visto por siglos enteros aquellas provincias, hace que Vuestra Majestad carezca de una idea exacta de su localización, extensión, clima, producciones naturales, población, agricultura, artes, comercio y administración [...] Tal y tan monstruoso estado de cosas, me obliga a difundirme un poco, tocando rápidamente cuanto crea indispensable para poder dar idea de lo que por su naturaleza aquellas envidiables provincias <poseen>; de su estado civil y político, de los males que sufren y de las mejoras que necesitan para llega en breve al colmo de una prosperidad que acrece necesariamente la general de la nación [...]³⁰.

Además, exigió que se fomentara el poblamiento de las Provincia Interna de Oriente (Texas), ya que su “extensión, su clima, sus producciones, sus excelentes puertos de mar, están convidando a que se enriquezcan muchos millones de hombres”³¹. Con igual vehemencia exalta las ventajas del comercio libre, y pide el establecimiento de Juntas o Diputaciones en las provincias y los municipios.

Resaltando el lamentable estado de la educación en aquellas provincias, enaltece a los intelectuales novohispanos, y sugiere la fundación de una Real

²⁸ “A los españoles que por cualquier línea son habidos y reputados por originarios de África, les queda abierta la puerta del merecimiento para ser ciudadanos; en su consecuencia las cortes concederán cartas de ciudadano [...]”, *De la crisis del modelo borbónico al establecimiento de la República Federal*, p. 100.

²⁹ Miguel Ramos Arizpe 1843-1993. *Antología biográfica*, p. 143.

³⁰ *La Independencia de México*, p. 239-240.

³¹ *Ibid.*, p. 279.

Universidad en ese territorio, para que sus jóvenes evitaran viajar lejos para realizar sus estudios, pues considera que “quien estudia el corazón del hombre, entiende bien la facilidad de conducirlo al bien, no solo por intereses reales y positivos, sino por ciertos alicientes de pura glorias y honor”³².

Estos ideales tuvieron su repercusión en la redacción del artículo 325 y 335 de la constitución gaditana. En el primero se señala que “en cada provincia habrá una diputación llamada provincial, para promover su prosperidad” y, el segundo enumera las facultades que tendrán estas diputaciones de ultramar como promover la educación, fomentar la industria y el comercio, velar por las misiones que fueron fundadas para la conversión de los indios, etc.

Su *Memoria* termina exaltando las bondades de estas tierras y expresando la fidelidad que, aun para ese momento, mantenía hacia el rey Fernando VII, aseverando que

[...] la presente revolución nacional se distinguió desde su principio, duplicando donativos cuantiosos, ofreciéndose todos sus vecinos al gobierno, jurando en aquellos países remotísimos, primero que otro pueblo alguno, al gobierno nacional, y a nuestro cautivo Rey con tales demostraciones de fidelidad, que consiguió llenar de entusiasmo patriótico y de la más justa adhesión a la causa nacional [...] ³³.

En este sentido, el diputado de Coahuila, secundado por otros representantes americanos, se opuso a los artículos 22 y 29, que excluían a las castas de la condición de ciudadanos y las dejaban fuera de las elecciones municipales. Ramos Arizpe argumentó que “estas clases tenían obligaciones económicas, eran susceptibles de captación y, por lo tanto, tenían derechos políticos”³⁴.

Aseguraba que estos grupos habían logrado la igualdad en los territorios conquistados por la insurgencia, y negarles este derecho implicaría serios problemas para la pacificación del territorio. A pesar de estos argumentos, los artículos fueron aprobados sin ninguna modificación, lo que constituía, en términos políticos, menor representación americana en Cádiz, ya que buena parte de su población estaba conformada precisamente por las castas³⁵.

³² *Ibid.*, p. 286.

³³ *Ibid.*, p. 287.

³⁴ *Ibid.*, p. 123.

³⁵ DSC 10 de enero de 1812.

En este asunto, el diputado Pérez Martínez, por su parte, también reclamó que los indígenas y las castas no tuvieran derechos políticos, pero además solicitó que se excluyera a las parroquias e iglesias de indios de pagar una contribución de plata, ya que “al malestar que podría crear una nueva contribución se sumaban los impuestos ordinarios, los donativos y empréstitos voluntarios, además de que los pueblos novohispanos estaban pagando una contribución extraordinaria de guerras de 40 millones de duros”³⁶.

Esta *Memoria* presentada a las Cortes permite entrever el gran descontento existente entre los habitantes de la Nueva España, incluso afirmando temerariamente que el gobierno español “echó mano de las demás tinieblas de la ignorancia, llegando hasta prohibir el derecho del natural y de gentes”³⁷.

Los debates se mantuvieron en este tono hasta la disolución de las Cortes, permitiendo que Guridi y Alcocer y Ramos Arizpe reafirmaran su posición como abanderados del autonomismo y la independencia, pero sobre todo, como criollos comprometidos en conseguir una verdadera reforma a favor de las colonias en su relación con la corona.

Por otro lado, Pérez Martínez se mantuvo firme en su apoyo a la mayoría peninsular, y escudado en el pensamiento tradicional, no dudó en asegurar que las relaciones ultramarinas debían mantenerse inmutables. Dicha postura le permitió obtener, al corto plazo, beneficios personales, pues en 1814 el rey Fernando VII lo designó obispo de su natal Puebla.

Con la indiferencia de los diputados españoles ante el “asunto americano”, la obra constitutiva de Cádiz llegó a su fin con la promulgación de la Carta Magna el 19 de marzo de 1812, por lo que, con un presumible desánimo, Guridi solicitó licencia para regresar a la Nueva España, mientras que Ramos Arizpe y Pérez Martínez continuaron en Cádiz, aunque el primero, con profunda desesperanza, afirmaba que los diputados americanos estaban de más en las Cortes.

La situación adversa a los americanos se recrudeció con los acontecimientos acaecidos desde el retorno de Fernando VII, en marzo de 1814. El monarca se negó a reconocer la Constitución, apoyado por el ejército y por un grupo de 69 diputados absolutistas, entre quienes se encontraba el clérigo Antonio Joaquín Pérez Martínez, quienes presentaron el 12 de abril de 1814 un escrito conocido como *Manifiesto de los Persas*. Se le llama así debido al encabezado que rezaba:

³⁶ *La independencia de la América española*, p. 32.

³⁷ *Discursos, memoria y informe*, p. 5.

“Era costumbre entre los antiguos Persas pasar cinco días en la anarquía después del fallecimiento de su rey a fin de que la experiencia de los asesinatos, robos y otras desgracias les obligara a ser más fieles a su sucesor”.

Los firmantes del documento hacían esta analogía equiparando los días de anarquía con el cautiverio sufrido por Fernando VII, y durante el cual habían pretendido gobernarse por sí mismos, poniendo:

[...] en la picota la obra de las Cortes constituyentes y, en particular, el texto constitucional de 1812, por entender que no había hecho más que introducir en España las ideas subversivas e impías de la revolución francesa, ajenas por completo a la tradición nacional española. Pero además de denunciar la obra de la Asamblea gaditana -a cuyos Diputados liberales acusaban de haber estado «poseídos de odio implacable a las testas coronadas»-, los «*Persas*» solicitaban que se convocasen unas nuevas Cortes por estamentos con el objeto de articular una Monarquía verdaderamente limitada o moderada, no por una «Constitución», sino por las antiguas «Leyes Fundamentales», en las que, a su juicio, debería reactualizarse el pacto o contrato suscrito entre el Reino y el Rey [...]»³⁸.

En un golpe que fue letal para las Cortes gaditanas, estiman la Constitución negativa para el Reino:

[...] por no aprobada por V. M. ni por las provincias [...] porque estimamos las leyes fundamentales que contiene de incalculables y trascendentes prejuicios que piden la previa celebración de unas cortes españolas legítimamente congregadas en libertad y con arreglo en todo a las antiguas leyes³⁹.

Apoyando en estos términos a Fernando VII, que se empeñaba en volver al estado anterior de las cosas, justifican su regreso en los siguientes términos:

La monarquía absoluta (voz que por igual causa oye el pueblo con harta equivocación) es una obra de la razón y de la

³⁸ J. Varela Suanzes, “La teoría constitucional en los primeros años del reinado de Fernando VII: El Manifiesto de los ‘Persas’ y la ‘Representación de Álvaro Flórez Estrada’” en: www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01316153111793959756802/p0000001.htm#l_1
Consultado el: 8 de septiembre de 2009

³⁹ M. Rodríguez Alonso, *Los manifiestos políticos en el siglo XIX (1808-1874)*, p. 50-56.

inteligencia: está subordinada a la ley divina, a la justicia y a las reglas fundamentales del Estado; fue establecida por derecho de conquista o por la sumisión voluntaria de los primeros hombres que eligieron a sus reyes [...]”⁴⁰.

Finalmente, tras un decreto de 4 de mayo de 1814 que restablecía la Monarquía Absoluta y declaraba nulos todos los actos de la Cortes de Cádiz, éstas se disolvieron el 10 de mayo de aquel año, comenzando así las luchas intestinas en España, que seguirían intermitentemente hasta 1833.

Si bien, para los clérigos aquí reseñados, su labor en las Cortes había terminado, la lucha continuó con igual intensidad, pues en Nueva España los insurgentes se habían exacerbado a niveles insospechados.

Por su parte, y a pesar de la amarga experiencia en Cádiz, Miguel Guridi y Alcocer, quien regresó a la Nueva España desde finales de 1812 para incorporarse al Arzobispado de México como provisor y vicario general, sostuvo una activa pero discreta campaña por el autonomismo. Se le ha relacionado con una asociación secreta denominada “Los Guadalupe”, quienes apoyaron directamente a los insurgentes, hasta que la restauración del absolutismo en las colonias obligó a sus miembros a huir ante la represión de la que fueron objeto; sin embargo, Guridi, quien corrió con mejor fortuna, pudo evadir cualquier relación evidente con ellos y logró mantenerse como cura del Sagrario Metropolitano.

El caso de Ramos Arizpe fue totalmente opuesto, pues no sólo permaneció en España hasta la caída de las Cortes, sino que aún se dio el lujo de rechazar una propuesta del rey, quien le ofreció la mitra de Puebla a cambio de su apoyo; Arizpe contestó airadamente al mensajero del monarca: “Yo no he salido de mi tierra a mendigar favores del despotismo; la misión que se me confió es de honor y no granjerías”⁴¹. Esta actitud le acarreó ser arrestado el 10 de mayo de 1814 y enjuiciado por el cargo de ser líder de la insurgencia en América⁴². Liberado hasta 1820, cuando los liberales retomaron el poder en España, participó en las Cortes Españolas entre 1820 y 1824, realizando valiosas propuestas.

Finalmente, para el canónigo Antonio Pérez Martínez, fue fácil colocarse entre la elite religiosa de la época como obispo de Puebla, debido en gran parte a su completo apoyo y fidelidad al absolutismo español, posición ascendente que

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Idea general sobre la conducta política de D. Miguel Ramos Arizpe*, p. 4.

⁴² *Juicio político en España contra Miguel Ramos Arizpe*, México, 1985, 2 vols. (Serie: Los senadores).

conservó hasta la consumación de la Independencia, durante la cual brindó todo su apoyo al general Agustín de Iturbide.

Un análisis cualitativo de la participación de los diputados americanos en las Cortes gaditanas deja ver que el descontento por la manera en que la metrópoli conducía la política y la economía en detrimento de las colonias era generalizado entre los representantes novohispanos, pero también permite afirmar que aquéllos buscaron, por diversos medios, la pacificación de los territorios ultramarinos, proponiendo reformas y medidas, confiando que estas atemperasen el clima de enfrentamiento entre criollos y peninsulares, en una genuina búsqueda de la salida más pacífica para el conflicto.

III. Fuentes consultadas

Alamán Lucas, *Historia de México desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, México, Impreso por J.M. Lara, 1849- 53, t. III.

Antología del centenario. Estudio documental de la Literatura mexicana durante el primer siglo de independencia: primera parte 1800-1821, obra compilada bajo la dirección de Justo Sierra, por los señores Luis G. Urbina, Pedro Henríquez Ureña y Nicolás Rangel, México SEP, 1985, 2 vols.

De la crisis del modelo borbónico al establecimiento de la República Federal, Vol. I: Leyes y documentos constitutivos de la Nación mexicana, coord.. Gloria Villegas, Miguel Ángel Porrúa Venero y Margarita Moreno Bonett, México, Instituto de Investigaciones Legislativas / LVI Legislatura de la Cámara de Diputados, 1997, Tomo I.

Discursos, memoria y informe, notas biográficas y bibliográficas y acotaciones de Vito Alessio Robles, México, UNAM, 1942, 137 p.

Estado, Iglesia y sociedad en México, siglo XIX, Coord. Álvaro Matute, Evelia Trejo Brian Connauhton, México, Miguel Ángel Porrúa, UNAM- FF y L, 1995, 430 p. (Las Ciencias Sociales).

Idea general sobre la conducta política de D. Miguel Ramos Arizpe, natural de la provincia de Coahuila, como diputado que ha sido por esta provincia en las Cortes generales y extraordinarias, y en las ordinarias de la monarquía española desde el año 1810 hasta el de 1821, México, impresa en la oficina de doña Herculana del Villar, 1822, 59 p.

Juicio político en España contra Miguel Ramos Arizpe, compilación e introducción de Antonio Martínez Báez, México, 1985, 2 vols. (Serie: Los senadores).

Las máscaras de la libertad: el liberalismo español, 1808-1950, ed. Manuel Suárez Cortina, Madrid, Fundación Práxedes Mateo Sagasta, 2003, 516 p. (Historia/Marcial Pons)

Mier Servando Teresa de, *Cartas a un americano, 1811-1812*, México: SEP; 1987, 184 p.

-
- Miguel Ramos Arizpe 1843-1993. *Antología biográfica, edición conmemorativa a los 150 años de su fallecimiento*, Gobierno del estado de Coahuila, Saltillo, 1993, 202 p.
- Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, Coord. María del Carmen Rovira, México, UNAM / Coordinación de Humanidades, 1998 (Lecturas universitarias, 41)
- Rodríguez Alonso Manuel, *Los manifiestos políticos en el siglo XIX (1808-1874)*, Barcelona, Ariel, 1998, 207 p. (*Ariel practicum*)
- Rodríguez Jaime E., *La independencia de la América española*, México, El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas/ FCE, 1996, 308 p.
- Sarrhail Jean, *La España ilustrada en la segunda mitad del siglo XVIII*, México, FCE, 1957, 784 p.
- Suárez Federico, *Las Cortes de Cádiz*, Madrid, Rialp, 1982, 291 p.
- Van Young Eric, *La otra rebelión: lucha por la independencia de México, 1810-1821*, trad. Rossana Reyes Vega, México, FCE, 2006, 1007 p.
- Visiones y revisiones de la independencia americana: México, Centroamérica y Haití: IV Coloquio Internacional de Historia de América "La independencia de América: México, Centroamérica y Haití"*, Salamanca, noviembre de 2003, ed. Izaskun Álvarez Cuartero y Julio Sánchez Gómez, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2005, 284 p. (Aquilafuente, 84).

La Santa Sede, la Iglesia Católica y el Estado de la Ciudad del Vaticano: tres personas distintas

Patricia Barrera

1. Introducción

La Iglesia Católica, la Santa Sede y el Estado de la Ciudad del Vaticano son tres personas jurídicas distintas: su origen, sus miembros, sus derechos y funciones son diferentes. La Iglesia Católica es el Pueblo de Dios, la comunidad de los fieles bautizados católicos; la Santa Sede es el gobierno universal de esta Iglesia, y el Estado de la Ciudad del Vaticano es el fundo territorial donde se asienta la Santa Sede. El Estado de la Ciudad del Vaticano y la Santa Sede tienen, además, una personalidad jurídica internacional distinta.

Es importante conocer estas diferencias, no sólo por interés académico, sino sobre todo para entender mejor las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y proyectar un futuro de cambios en nuestro país. Al católico, en lo individual, le sirve para conocer su ubicación en la Iglesia, su identidad, y para enorgullecerse de su pertenencia a la Iglesia, “experta en humanidad”.

¿Por qué tienen personalidades diferentes, si se trata, finalmente, de un mismo ente –la personificación del credo religioso cristiano católico– y tienen la misma cabeza, el Romano Pontífice?

Porque sus derechos y obligaciones son diferentes, cada una tiene funciones jurídicas distintas, sus miembros no son los mismos, y aunque hay quien considere esto sólo como CONSTRUCCIÓN JURÍDICA, las construcciones jurídicas son necesarias para diferenciar a los titulares de diferentes derechos y obligaciones, y otorgar a cada uno lo suyo: “*La personalidad jurídica es un instrumento de técnica*

jurídica para determinar quiénes son consideradas como sujetos de derechos y deberes ante el ordenamiento jurídico, independientemente de su naturaleza intrínseca, ya sea una realidad de derecho divino (Iglesia y Santa Sede) ya sea una entidad de derecho positivo humano (como una asociación de fieles)".¹

2. Marco conceptual: Iglesia Católica, Santa Sede y Ciudad del Vaticano

Los conceptos *Iglesia Católica*, *Santa Sede* y *Ciudad del Vaticano* no son lo mismo. Es importante deslindarlos para entenderlos.

La *Iglesia Católica* es el pueblo de Dios, la comunidad de fieles bautizados, organizada en este mundo como sociedad,² gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él (c. 204). Este concepto de Iglesia es *tanto teológico* –cuando se refiere a un pueblo que desempeña la misión que Dios le encomendó para que se cumpliera en este mundo, al participar de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, cada uno según su condición-, *como jurídico* –cuando se refiere a un pueblo en comunión bajo una estructura visible unido por los lazos de la misma fe, los mismos sacramentos y el mismo régimen eclesiástico (c. 205). La Iglesia Católica es *persona moral* según el c. 113 §1, concepto que es distinto al de *persona jurídica* y también diferente a la *personalidad jurídica según el derecho internacional*, como se analizará posteriormente.

La Iglesia Católica tiene un gobierno interno, que se manifiesta en un gobierno central o universal, y además los gobiernos de las iglesias particulares que se extienden por el mundo en comunión con el gobierno universal. Son dos competencias distintas: la universal y la particular, diferentes, sí, pero no separadas, porque el Papa no sólo tiene potestad sobre toda la Iglesia universal, sino que ostenta también la primacía de potestad ordinaria sobre todas las iglesias particulares y sobre sus asociaciones (c. 333, §1).

La Suprema Autoridad de la Iglesia radica en el Romano Pontífice y en el Colegio Episcopal, que no actúa sin su cabeza que es el Papa. El Romano Pontífice es el Pastor de la Iglesia Universal en la tierra y, en virtud de su función posee potestad ordinaria, suprema, plena, inmediata y universal (canon 331).

El Papa se sirve de ciertos órganos para ejercer su potestad universal: este conjunto de organismos y dicasterios que ayudan al Romano Pontífice se llama

¹ C. CORRAL SALVADOR, y J. M. URTEAGA EMBIL, *Diccionario de Derecho Canónico*. Tecnos, Madrid 2002, p. 620.

² "La Iglesia Católica, cuerpo místico de Cristo, se autopresenta en este mundo como una sociedad dotada de órganos jerárquicos. Su origen se encuentra en la voluntad salvífica de su Fundador, quien le confió una misión religiosa de carácter universal. No está vinculada a ninguna raza o nación, a ningún sistema político y no se confunde con la comunidad política, porque sus medios son de orden espiritual" J. M. VIEJO-XIMÉNEZ,, «Posición jurídica de la Iglesia Católica en el Orden Internacional» *REDC* 62 (2005) 145.

Curia Romana, y a todo el oficio de gobierno que ejerce el Papa sobre la Iglesia ayudado por la Curia Romana se le llama Santa Sede.

La naturaleza jurídica de la *Santa Sede* puede considerarse bajo dos aspectos: “*ad intra*” de la Iglesia, esto es, su personalidad como gobierno central y universal de la Iglesia Católica; y “*ad extra*”, es decir la subjetividad que presenta frente al mundo, que es la de una persona jurídica pública de carácter internacional. Por lo tanto, la *Santa Sede* es el gobierno interno universal y supremo de la Iglesia Católica que comprende al Papa y a los órganos (Curia Romana) que le ayudan. En uso de esta potestad de gobierno también representa a la Iglesia en todo el orbe, y establece relaciones con otros sujetos jurídicos. Así, “*ad intra*” gobierna, y “*ad extra*” representa y establece relaciones.³

La Santa Sede tiene personalidad jurídica propia como *persona moral* según el canon 113 §1. Este canon nos habla de dos personas morales: la Iglesia Católica y la Sede Apostólica (o Santa Sede).⁴

Si la Iglesia Católica es una persona moral diferente de la Santa Sede, ¿significa esto que el gobierno de la Iglesia Católica –que es parte de ella- es distinto de la Iglesia misma?, ¿no es contrario esto al principio de las corporaciones en las que sus Administraciones o Cuerpos Directivos no pueden tener una personalidad distinta y aparte de la propia corporación? En parte sí y en parte no.

Sí, porque en efecto se trata de dos personas diferentes; pero no, porque por tratarse de *personas de Derecho Público*, nada contraría a los principios jurídicos en que sean distintas. Pensar que se contraría el principio corporativo al darle al

³ «Ante del Derecho Canónico, el nombre de Santa Sede o Sede Apostólica tiene dos sentidos distintos en el *Codex* (cn. 361), el uno, *amplio* y general –que es definido en el canon 361-, comprende no sólo al Romano Pontífice, sino también, a no ser que por su misma naturaleza o por el contexto conste otra cosa, la Secretaría de Estado, el Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia, y otras instituciones de la Curia Romana; el otro, *estricto* y especial, sólo al “Romano Pontífice” (es decir, el oficio del Romano Pontífice, el Papado, el Primado Romano). En uno u otro sentido, **la Santa Sede, en cuanto órgano supremo de dirección**, se distingue inadecuadamente lo mismo de la Iglesia que del Estado Ciudad Vaticano como la cabeza de su cuerpo –allí el místico; aquí el político-estatal-. Sin embargo, mientras es claro el concepto ante el ordenamiento canónico, no lo es así ante el ordenamiento internacional... Se distingue asimismo de la Curia, como el todo de la parte» C. CORRAL SALVADOR Y S. URTEAGA EMBIL, *Diccionario...*, 619.

⁴ «...la expresión Santa Sede aparece lo mismo en la doctrina que en el derecho estrechamente unida – a veces fundida y otras confundida- con las de iglesia Católica, Pontificado Romano (Papado, Primado Romano) y Estado Ciudad Vaticano. Si bien la articulación de todas ellas en el fondo es sobrenatural, el jurista, sea canonista, civilista o internacionalista, puede y debe esclarecer el estatuto jurídico que a cada una de ellas le corresponde así como el sentido técnico propio que les cuadre. Para ello debe distinguirse un doble plano, el eclesial y el internacional, donde aquellas tres instituciones operan. Y ante todo en el eclesial: primero, porque, en él es donde se define jurídicamente lo que son, y, segundo, porque el ordenamiento internacional remite al derecho interno (constitucional). Y la razón radica en que si el Derecho internacional no crea el “ente estatal”, sino que lo acoge como algo nacido de la historia y dado por la sociología, de igual modo, la Iglesia y el pontificado son fenómenos que han nacido en su “propio mundo” y que se presentan al Orden internacional reposando en sus naturales realidades» *IBIDEM*.

gobierno de la corporación una personalidad jurídica aparte de la corporación misma, es aplicar criterios de *Derecho Privado*, y no es el caso, porque se trata de instituciones de *Derecho Público* concretamente de Derecho Constitucional Canónico. Esto se entiende mejor si se considera que, por ejemplo, los Estados Unidos Mexicanos tienen una personalidad propia como sujeto de Derecho Internacional, o sea como país; y otra muy distinta es la personalidad del Gobierno Federal, que puede ser demandado en juicio, y se entiende que se demanda al gobierno, no al país. Por tanto, esta cuestión –que no encontré desarrollada en los autores consultados– es una de las consecuencias del carácter público de estas dos personas morales: Sede Apostólica e Iglesia Católica.

¿Y el Estado de la Ciudad del Vaticano? Es el fundo territorial o asiento temporal de la Santa Sede como gobierno central. Es un Estado, pequeño pero finalmente Estado, fundado en 1929. Tiene todos los elementos de un Estado: un territorio de 44 hectáreas, un pueblo cuya nacionalidad se adquiere por oficio o trabajo (no por nacimiento ni por sangre), y un gobierno civil –con poder ejecutivo, legislativo y judicial, cuya cabeza es el Romano Pontífice– así como un gobierno eclesiástico, el Vicariato de la Ciudad del Vaticano. Aunque este Estado no es miembro de la Asamblea de la ONU, tiene subjetividad internacional porque ha celebrado convenios con otros sujetos internacionales como la Unión Postal Universal, la de Telecomunicaciones, etc..

Como ya se mencionó en la Introducción, cada una de las tres, Iglesia Católica, Santa Sede y Estado de la Ciudad del Vaticano tienen personalidad jurídica propia. Finalmente se trata de un mismo ente, la personificación del credo religioso cristiano católico y tienen la misma cabeza, el Romano Pontífice.

Es sólo una *construcción jurídica*, pero necesaria para distinguir a los distintos titulares de derechos y obligaciones, y dar a cada uno lo suyo, o sea, para actuar en justicia.

Hay tres funciones permanentes para cuyo servicio el Derecho atribuye la personalidad jurídica a un sujeto: la defensa y protección de su libertad y sus derechos, la capacidad para adquirir y disponer de un patrimonio económico, y su capacidad de actuación frente a terceros.

3.- Diferencias por su origen, sus miembros, sus derechos y funciones

Son diferentes por su origen: Iglesia y Santa Sede tienen origen divino⁵, son intencionalmente queridas por Cristo. El Estado de la Ciudad del Vaticano tiene un origen humano: el acuerdo con la República italiana que termina la “cuestión romana” y separa un territorio para que se asiente un Estado, el del Vaticano.

Son diferentes por los miembros que las forman: los miembros de la Iglesia católica son todos los bautizados, el Pueblo de Dios. En cambio a la Santa Sede la forman el Papa y los organismos que le ayudan en su función y sus representantes diplomáticos, sólo una porción del Pueblo de Dios con potestad jerárquica. Al Estado de la Ciudad del Vaticano lo forman sus nacionales que ahí trabajan o las personas que tienen un oficio asignado como funcionarios del Estado y que dependen del Papa que tiene plena potestad.

Ejercen derechos, deberes y funciones diferentes: La Iglesia Católica tiene el derecho a extender su doctrina (c. 747, §1), a adquirir los bienes necesarios para cumplir sus fines (c. 1254), a preparar y ordenar a sus ministros (cc. 232-264), a usar los medios de comunicación social (c. 822, §1), a castigar con sanciones a quienes cometen delitos canónicos (c. 1311), a conocer las causas matrimoniales (c. 1671), etc. La Santa Sede ejerce el gobierno universal “*ad intra*” mediante el desempeño de la potestad de régimen o de jurisdicción plena e inmediata, y “*ad extra*” a través de su participación en organismos internacionales, la celebración de concordatos, el envío de legados y personal diplomático a los países, etc. [el *ius foederum*, el *ius tractatum* y el *ius legationis*]. El Estado de la Ciudad del Vaticano ejerce sus derechos como Estado, como entidad política: autonomía, libertad en las decisiones de gobierno, representatividad, relaciones con otros Estados y naciones, etc.

4.- ¿Quién les otorgó personalidad jurídica?

¿Quién le otorgó personalidad jurídica a la Iglesia Católica? Es el eterno problema de la Soberanía: si la tiene por sí misma como una sociedad independiente del Estado, o si es el Estado quien le otorga personalidad a la Iglesia.

⁵ El origen divino de una jerarquía o gobierno dentro de la Iglesia se constata con la voluntad de Jesucristo, su fundador, al darle a Pedro la primacía. Cristo mismo dice a Pedro: “Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella” (Mt 16, 18). Le otorga el poder de las llaves y el de atar y desatar: “Te daré las llaves del reino de los cielos: y todo lo que atares sobre la tierra quedará atado en los cielos y todo lo que desatares sobre la tierra quedará desatado en los cielos” (Mt 16, 13-19). En la Resurrección se multiplican los signos de la posición primacial de Pedro: fue el primer apóstol que constata la realidad del sepulcro vacío (Jn 20, 1-10) y a quien Cristo resucitado da por tres veces el encargo de “apacentar sus ovejas” (Jn 21, 15-17). Aunque Jesucristo nada dijo del tipo de gobierno que quería, sí señaló a la persona que ejercería ese gobierno. Es claro que es un gobierno universal, porque envía a sus apóstoles a extenderse por el mundo, y cuando se vuelven a reunir en el Concilio de Jerusalén convocados desde diferentes naciones, reconocen en Pedro la primacía (Hch. 16, 6-11). Cf. J. ORLANDIS, *Historia de las Instituciones de la Iglesia Católica. Cuestiones Fundamentales*. EUNSA, Pamplona 2003, 15-18.

Hay que recordar que, históricamente, la Iglesia tiene existencia como ente jurídico aún antes de que se crearan los Estados Modernos, aún antes de la idea de “Estado”, la Iglesia ya existía jurídicamente con una específica subjetividad y capacidad relacional. Si la Iglesia es anterior al Estado, ¿cómo puede ser que el Estado le otorgue personalidad jurídica, si no existía cuando ya la Iglesia era reconocida y establecía relaciones con el poder temporal?

¿Es Cristo quién se la otorga? Cristo quiere una Iglesia y envía a sus discípulos a predicar, quiere una jerarquía porque otorga a Pedro “las llaves del reino”, quiere también la implantación del “Reino de Dios”. Pero ¿quiere una específica personalidad jurídica? No directamente, pero sí implícitamente [como acto contenido dentro de otro, o consecuencia inmediata de otro]. Para cumplir la voluntad de Cristo la Iglesia tuvo que organizarse a manera de sociedad, y por lo tanto ordenada y jerarquizada, con normas jurídicas que la regularan, y tuvo que establecer relaciones con otras personas jurídicas, etc. El reconocimiento de su personalidad como sujeto relacional inició desde Constantino y continúa hasta nuestros días.

Sobre el problema de la autonomía y soberanía, Javier Hervada indica:

- a) La Iglesia es una sociedad plenamente autónoma. No depende de ninguna otra sociedad, por lo que goza de plena libertad de organizarse y de desarrollar sus actividades, sin vínculos de dependencia respecto de otra agrupación social o estructura de poder. Cualquier intento de sujeción constituye, respecto de la Iglesia, una violación de sus derechos, una tiranía. Evidentemente esta autonomía y esta libertad no significan ignorar las demás formaciones sociales, ni la ausencia de cualquier condicionamiento. Desde el momento en que la Iglesia se inserta en la comunidad social humana, obviamente está sujeta a los normales y justos cauces y condicionamientos que la convivencia social comporta. Sí, en cambio, supone que: 1°. es sujeto activo en la adopción de estos cauces –en la medida en que le afectan– cuando son adoptados convencionalmente por las unidades jurídicas superiores; 2°. que esta sujeción a los cauces y condicionamientos no es efecto de estar sometida a un poder exterior, sino de las necesidades del orden y de la justa convivencia; 3°. que en aquellas materias cuya regulación es de competencia de otras formaciones sociales, la Iglesia debe seguir esa regulación.
- b) Es una formación social originaria: no ha surgido en el seno de otra formación social previa. No es parte ni derivación de otra (ni siquiera del antiguo pueblo de Israel) y por lo tanto su misión y su gobierno no derivan ni están en dependencia de otra sociedad. Todo lo cual significa: 1°. la autonomía de sus fines, que no son secundarios ni preordenados con respecto a los fines perseguidos por cualquier otra institución; 2°. la suficiencia en sí de

los medios utilizados para alcanzar esos fines, la imposibilidad de que sus poderes puedan ser sustituidos por cualquier otra institución y, por consiguiente, su facultad para determinar la propia competencia dentro de los límites marcados por su estatuto fundacional. Es, en suma, una sociedad autónoma, independiente y autosuficiente⁶

Hervada comenta que aunque ésta es una visión de *societas perfecta*⁷ del Derecho Público Eclesiástico vigente desde el Siglo XVII, es todavía aceptada por numerosos canonistas. Vincenzo Del Giudice la considera una “*corporación institucional, no territorial, provista de soberanía originaria y de capacidad subjetiva, pública y privada*”, que es una conceptualización adoptada por muchos canonistas italianos y españoles, pero ambas visiones no son incompatibles entre sí, por eso algunos autores las utilizan conjuntamente.

Hay quien ataca esta postura diciendo que la Iglesia es un estado dentro de otro estado, y que sus miembros tienen dos identidades, una como católicos y otra como nacionales. Esta es una visión errónea, porque para el católico la pertenencia a la Iglesia no supone una nueva nacionalidad ni la adquisición de derechos políticos.

Iglesia y Estado no se identifican, son distintos por su origen y por sus fines: la Iglesia tiene un origen divino, sobrenatural, y su fin es la salvación de las almas, es lo que se conoce como soberanía espiritual. El Estado tiene un origen humano, una institución de la naturaleza humana, su fin es el bien común, y su fundamento es la soberanía popular.

A la Santa Sede o Sede Apostólica ¿quién le otorga personalidad? Hay que mencionar que no es un *otorgamiento*, sino un *reconocimiento* a una realidad preexistente.

Existieron en un principio varias Sedes Apostólicas, pero se reconoció a la Sede Romana la primacía sobre las demás por ser la Sede Petrina. Es hasta el Siglo IV en donde se le da el primer *reconocimiento jurídico oficial* “ad intra” de toda la Iglesia a la Sede Apostólica Romana como Primada de Jurisdicción

⁶ J. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*. EUNSA, Navarra 1987, 62-63.

⁷ «La sociedad civil era llamada sociedad perfecta. Aristóteles sostiene la autarquía de la sociedad perfecta. La República es perfecta, porque posee todos los medios necesarios y útiles para conseguir su fin y porque, en virtud de su naturaleza, no está ordenada a otra sociedad ciertamente más perfecta» J. L. ROQUE PÉREZ «Origen y «Origen y evolución de la ciencia del Derecho Público Eclesiástico y su perspectiva actual» en *RMDC* (8). Universidad Pontificia de México, 2002, p. 13. Este modelo derivado del Estado, se aplicó a la Iglesia.

en el Concilio de Nicea (325)⁸ y principalmente en el Primer Concilio de Constantinopla (381)⁹. Por lo tanto, “*ad intra*” como Primacía Romana sobre toda la Iglesia, son los Concilios los que le reconocen esa personalidad a lo que ahora conocemos por Santa Sede; pero “*ad extra*” es hasta el Siglo XII, con el Concordato de Worms (1122) cuando se da el primer reconocimiento jurídico oficial frente al poder temporal.¹⁰

Al Estado de la Ciudad del Vaticano la personalidad se le otorga a través de un Concordato con el gobierno de la República Italiana que pone fin a la Cuestión Romana, en 1929. La unificación italiana, lograda en 1870, terminó con los Estados Pontificios, reduciéndolos, años después, a los límites de la Ciudad del Vaticano. Después de años de conflicto se firmaron los Tratados de Letrán y se realizó el concordato con la República Italiana, que reconoce el carácter estatal de la Ciudad del Vaticano.

5.- La Santa Sede o Sede Spostólica como gobierno central de la Iglesia Católica. canon 361

Nomine Sedis Apostolice vel Sanctae Sedis in hoc Codice veniunt non solum Romanus Pontifex, sed etiam, nisi ex rei natura vel sermonis contextu aliud appareat, Secretaria Status, Consilium pro publicis Ecclesiae negotiis, aliaque Romanae Curiae Instituta.¹¹

⁸ Concilium Nicaenum, canonis VI: «Canon VI.- De primatibus episcoporum: Antiqua consuetudo servetur per Aegyptum, Libyam et Pentapolim, ita ut Alexandrinus episcopus forum omnium potestatem, quia et urbis Romae episcopo parilis mos est...» G. ALBERIGO: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. A cura dell'Istituto per le Scienze Religiose. Edizione Dehoniane, Bologna 2002², 8-9. Posteriormente en el año 341 el Papa Julio I en una Carta a los Antioquenos sostiene jurisdicción: «Y si absolutamente, como decís, había alguna culpa contra ellos, había que haber celebrado el juicio conforme a la regla eclesiástica y no de esa manera... ¿Y por qué no había que escribirnos precisamente sobre la Iglesia de Alejandría? ¿Es que ignoráis que ha sido costumbre escribirnos primero a nosotros y así determinar desde aquí lo justo?» H. DENZINGER, y P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*. Herder, Barcelona 2000², # 132, 95. El Concilio de Sárdica (343) reconoce a Roma potestad de apelación: «Y si después resulta que algún obispo hubiera sido juzgado en alguna práctica y cree tener buena práctica para que el juicio se renueve, si place a vuestra caridad, honremos la memoria del santísimo Apóstol Pedro y escríbase al obispo de Roma [Julio], de modo que por los obispos que moran en la provincia próxima, y si es necesario, se haga un nuevo juicio...» *ÍDEM*, # 133, 97.

⁹ «Canon III Concilium Constantinopolitanum I: Verumtamen Constantinopolitanus episcopus habeat honoris primatum praeter Romanum Episcopum, propterea quod urbis ipsa sit iunior Roma». G. ALBERIGO: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, edizione bilingue a cura dell'Istituto per le Scienze Religiose, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2002, p.32

¹⁰ Se firma entre el Papa Calixto II y el Emperador Enrique V; el Papa Calixto actúa como representante de *toda la Santa Iglesia Romana* y como titular del gobierno universal. Ya antes Gregorio VII, autor de la Reforma Gregoriana, (aproximadamente 1075 con los “*Dictatus Papae*”) había dado la configuración definitiva a la Curia Romana, que en muchos elementos sigue vigente.

¹¹ *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pp. II promulgatus*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1983, canon 361: En este Código, bajo el nombre de Sede Apostólica o Santa Sede se comprende no sólo al Romano Pontífice, sino también, a no ser que por su misma naturaleza o por el contexto conste otra cosa, la Secretaría de Estado, el Consejo para los asuntos públicos de la Iglesia, y otras Instituciones de la Curia Romana

En la estructura piramidal de la jerarquía de la Iglesia, el Romano Pontífice detenta la autoridad suprema y universal, y *en su función se ayuda* de ciertos organismos. A esto se le denomina Santa Sede¹². Por lo tanto, la Santa Sede es *el oficio del Papa*, además de otros elementos coadyuvantes¹³. Esos elementos constituyen la Curia Romana¹⁴. O sea, Santa Sede = Romano Pontífice + Curia Romana, *nisi aliud appareat* a menos que el contexto o la naturaleza de la referencia indiquen otra cosa.

Hagamos una exégesis del contenido del canon 361:

- a) Los términos *in hoc codice* del canon nos parecen indicar la referencia: “para efectos de esta ley”. Supone que *fuera del Código* se puede dar otro significado al término *Santa Sede* o *Sede Apostólica*. ¿Cómo cuál? El canon 3 nos da una pauta:

Codicis canones initas ab Apostolica Sede cum nationibus aliisve societatibus politicis conventiones abrogant neque iis derogant; eadem idcirco perinde ac in praesens vigere pergunt, contrariis huius Codicis praescriptis minime obstantibus.¹⁵

En los Concordatos y otros Convenios que la Santa Sede celebra con las naciones, es la propia Santa Sede la celebrante, pero el Estado u organización política puede reconocer derechos a la Iglesia Católica como credo religioso y a

¹² «D’après Gierke, la notion de Siège apostolique a été dégagée dès la Moyen age par les canonistes pour marquer la permanence de l’autorité centrale dans l’Église, quels que soient les changements susceptibles de se produire dans les personnes qui l’exercent. Le pouvoir, en effet, est attaché à la fonction, non à l’individualité du fonctionnaire. D’où il suit que l’autorité souveraine est attachée à la dignité pontificale et survit à la disparition des personnes qui en sont revêtues». [Según Gierke, la noción de sede apostólica se desarrolló a partir de la edad media por los canonistas para marcar la permanencia de la autoridad central en la Iglesia, cualquiera que fueran los cambios susceptibles de producirse en las personas que la ejercen. El poder, en efecto, está unido a la función, no a la individualidad del funcionario. De ahí se sigue que la autoridad soberana está unida a la dignidad pontifical y sobrevive a la desaparición de las personas que de ella están revestidas]. R. NAZ, *Dictionnaire de droit canonique : contenant tous les termes du droit canonique avec un sommaire de l’Histoire et des institutions et l’état actuel de la discipline*. Letousey et Ané, Paris 1935, 838.

¹³ «por Sede Apostólica se ha de entender el mismo oficio del Romano Pontífice en un sentido más restringido que el propuesto por el c. 361, que se extiende a todos los oficios de la Curia Romana» *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico. Instituto Martín de Azpilcueta*. Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra. EUNSA, Navarra 2002³, Vol I, 772-773. Sobre esto podemos decir que: «LA CURIA ES UNA AYUDA EN EL MINISTERIO PETRINO» (S. S. JUAN PABLO II, «Constitución Apostólica Pastor Bonus, sobre la reforma de la Curia Romana». Proemio No. 3. AAS 80 (1988) 841.

¹⁴ «La Curia Romana es el conjunto de Dicasterios y Organismos que ayudan al Romano Pontífice en el ejercicio de su suprema misión pastoral, para el bien y servicio de la Iglesia universal y de las Iglesias particulares, con lo que se refuerzan la unidad de la fe y la comunión del Pueblo de Dios y se promueve la misión propia de la Iglesia en el mundo» S. S. JUAN PABLO II, «Constitución Apostólica Pastor Bonus sobre la reforma de la Curia Romana». Normas Generales # 1. AAS 80 (1988) 841-912.

¹⁵ «Los cánones del Código no abrogan ni derogan los convenios de la Santa Sede con las naciones o con otras sociedades políticas; por tanto, estos convenios siguen en vigor como hasta ahora, sin que obsten en nada las prescripciones contrarias de este Código»

sus miembros como Pueblo de Dios, o a otras personas públicas o privadas de la Iglesia, o bien, conceder derechos al Estado de la Ciudad del Vaticano, como es el caso de los acuerdos con el gobierno de Italia en 1929. Por eso, fuera del Código puede haber otras acepciones de Santa Sede o Sede Apostólica que incluyan a la Iglesia Católica, a sus órganos, a sus fieles, o al Estado de la Ciudad del Vaticano.

b) Las palabras *Nomine Sedis Apostolicae vel Sancta Sedis* suponen dos términos equivalentes: el de Santa Sede y el de Sede Apostólica¹⁶. Y esto nos remite también a términos semejantes: Sede Romana, Curia Romana¹⁷. El canon 361 expresamente utiliza los términos Santa Sede o Sede Apostólica como equivalentes, al unirlos con la disyuntiva “*vel*”¹⁸. Otros cánones usan uno u otro término¹⁹.

Es fácil de observar que se utiliza más el término Sede Apostólica que el de Santa Sede. Hay cánones que usan en el mismo texto, pero en diferente párrafo, las palabras Santa Sede y Sede Apostólica, como por ejemplo los cánones 87, 592, 1047 y 1417.

¹⁶ «El Papa Dámaso (366-384) fue el primero en reservar regularmente a la Sede Romana el apelativo de «Sedes Apostólica». Su sucesor, Silicio, fue autor de la primera “decreta” pontificia, la dirigida el 2 de febrero de 385 al Obispo Himerio de Tarragona. Es un hecho digno de atención, porque implica que los Papas, en sus escritos, no se limitan, como hasta entonces, a emplear un lenguaje pastoral, sino que adoptan al legislar el estilo de los edictos imperiales». J. ORLANDIS, *Historia de las ...*, 23

¹⁷ «El texto no deja entrever siquiera que, además de Sede Apostólica (136 veces) y Santa Sede (43 veces), para indicar lo mismo también se emplean Sede Romana y Curia Romana (9 veces), Autoridad Suprema y equivalentes circunloquios (decenas y decenas de veces); ni que al Romano Pontífice (91 veces), también se le llama Sumo Pontífice (20 veces), Sucesor de Pedro, Vicario de Cristo y con otros nombres (cc. 330-336)» D. J. ANDRÉS GUTIÉRREZ, «Comentario al c. 361» en *Código de Derecho Canónico. Edición Bilingüe, Fuentes y Comentarios de todos los Cánones*. EDICEP. Edición Especial México 1994^a, 190.

¹⁸ La disyuntiva que expresa nombres distintos de una misma cosa es la conjunción “*sive*” o “*seu*”; la disyuntiva “*vel*” indica una distinción de poca importancia: «Las conjunciones disyuntivas son *aut*, *vel*, *sive* y la enclítica *-ve*. *Aut* expresa una distinción muy marcada, profunda entre ambos miembros... *Vel* indica que la distinción entre los dos miembros de la alternativa es de poca importancia... *Sive* expresa nombres distintos de una misma cosa, y así apenas se diferencia de *vel*» B. LAIN, *Manual de Gramática Latina. II. Sintaxis*. Librería de Lorenzo López, Huesca 1938³, 101-102. Esto indica que los términos Santa Sede o Sede Apostólica no son exactamente sinónimos, ni expresan nombres distintos de una misma cosa, sino que existe alguna diferencia “de poca importancia” en esta alternativa. Hay una cierta equivalencia, pero no son sinónimos.

¹⁹ Los cánones que utilizan el término *Santa Sede*, son los siguientes: 3; 87 S2; 113 S1; 305 S2; 312 S1; 320 S1; 413 S1 y 3; 415; 419; 420; 422; 430 S2; 433 S1; 434; 506 S2; 592 S2; 706 # 1; 791 # 4; 1047 S4; 1112 S1; 1231; 1232; 1417 S1. Los cánones que usan el término *Sede Apostólica* son los siguientes: 4; 68; 72; 84 (la traducción en español dice Santa Sede, pero en latín dice Apostolica Sede); 87 S1; 112 S1 #1; 113 S1; 137 S2; 237 S2; 290; 293; 294; 295; 340; 347 S2; 359; 364; 377 S2 y 3; 378 S2; 380; 395 S4; 399 S1; 400 S1; 402 S1; 436 S1 y 2; 439 S1; 441 # 3; 443 S1 #3; 446; 448 S2; 450 S1 (en español Santa Sede, en latín Apostolica Sede); 451; 455 S1 y 2 y 4; 456; 459 S2; 479 S3; 504; 508 S1 (en español Santa Sede, en latín Apostolica Sede); 579; 582; 583; 584; 589; 592 S1; 593; 595 S1; 605; 609 S2; 616 S4; 667 S3; 686 S2; 691 S2; 703; 704; 707 S1 y 2; 727 S1; 730 (en español Santa Sede, en latín Apostolica Sede); 755 S1; 775 S1 y 2; 816; 817; 825 S1; 833 #3; 838 S1 y 2; 844 S3; 995 S2; 1014; 1021; 1031 S4; 1047 S1 y 3; 1078 S1 y 2; 1080 S2; 1165 S1 y 2; 1167 S1; 1190 S2; 1196 #3; 1203; 1246 S2; 1255; 1257 S1; 1258; 1264 #1; 1270; 1271; 1272; 1308 S1; 1310 S3; 1355; 1356 S1; 1357 S3; 1367; 1370 S1; 1371; 1373; 1378 S1; 1382; 1388 S1; 1402; 1405 S1 #2; 1417 S2; 1423 S1; 1438 #2; 1439 S1 y 2; 1442; 1673; 1681; 1698 S1; 1699 S2 y 3; 1705; 1706; 1707 S3.

Aunque el canon 361 usa la equivalencia de términos, sin embargo:

El propio CIC no siempre emplea unívocamente la locución “Santa Sede” o “Sede Apostólica”, tal como es prevista en el c. 361. Así, por ejemplo, en la materia relativa a las circunscripciones eclesíásticas, los cc. 294 y 433, §1 se refieren a la Sede Apostólica y a la Santa Sede como autoridad competente para erigir respectivamente una prelatura personal o una región eclesíástica; en cambio, los cc. 373 y 431, §3 se refieren a la “autoridad suprema” de la Iglesia (Romano Pontífice y Colegio Episcopal) a propósito de la erección de las Iglesias particulares y provincias eclesíásticas, respectivamente²⁰

Otro canon que puede ilustrar el uso semejante y a veces equívoco de términos es el 335, que indica que al quedar vacante o totalmente impedida la *Sede Romana* nada se ha de innovar, y utiliza el término Sede Romana para significar la muerte, renuncia o incapacidad del Romano Pontífice, no de la Santa Sede, porque aunque la mayoría de los organismos quedan suspendidos en sus funciones, el Camarlengo, el Penitenciario Mayor, el Vicario de la Diócesis de Roma y los Tribunales siguen trabajando²¹. Esto nos deja entrever que Santa Sede, Sede Apostólica y Sede Romana no se usan ambivalentemente, y aunque son términos análogos, su significado dentro del contexto de los cánones puede tener otros alcances.

- c Los términos *nisi aliud appareat*, suponen que *dentro del Código* también puede haber otras connotaciones del término Santa Sede. Un ejemplo es el canon 1258:

In canonibus qui sequuntur nomine Ecclesiae significatur non solum Ecclesia universa aut Sedes Apostolica, sed etiam quaelibet persona iuridica publica in Ecclesia, nisi ex contextu sermonis vel ex natura rei aliud appareat.²²

Este canon nos indica que para efectos de la adquisición, administración, enajenación y celebración de contratos de bienes temporales, cuando en los

²⁰ A. VIANA, «Comentarios a los cc. 360 y 361» en *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*. Instituto Martín de Azpilcueta, EUNSA, Navarra. Vol. II/1, 649- 650.

²¹ Cf. S.S. JUAN PABLO II, «Constitución Apostólica *Pastor Bonus*», 860-864. En el mismo sentido los números 14 a 25 de la Constitución Apostólica *Universi Dominici Gregis* sobre la vacante de la Sede Apostólica y la elección del Romano Pontífice.

²² En los cánones que siguen, con el nombre de Iglesia se designa, no sólo la Iglesia universal o la Sede Apostólica, sino también cualquier persona pública en la Iglesia, a no ser que conste otra cosa por el contexto o por la naturaleza misma del asunto.

cánones respectivos se mencione el término Iglesia, se comprenden también a la Sede Apostólica y a otras personas públicas eclesiolásticas, no sólo a la Iglesia Universal, a no ser que conste otra cosa. Aquí textualmente se equiparan Santa Sede, Iglesia Universal, y hasta algunas otras personas públicas según el contexto de cada canon. Es un ejemplo claro que dentro del Código puede haber otras connotaciones.

d) No hace una enumeración exhaustiva de organismos de la Curia Romana, que, además, no corresponde al contenido del c. 360 que se refiere a la Curia Romana.

Los organismos integrantes de la Curia Romana no son iguales en el c. 361 y en el canon 360. Coinciden ambos en la Secretaría de Estado y en el Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia, pero el 360 menciona además a las Congregaciones, Tribunales y otras Instituciones que se determinen por ley particular. El canon 361 prefiere no abarcar una enumeración exhaustiva de organismos y emplea los términos "y otras instituciones de la Curia Romana" (*aliaque Romanae Curiae Instituta*) sin entrar a enunciar cuáles.

Esto es debido a que, para 1983, año en que se promulga el Código, la Curia Romana estaba regulada por la Constitución Apostólica *Regimini Ecclesiae Universae* del 15 de agosto de 1967 de S. S. Paulo VI, y 21 años después de ella, en 1988, ya durante la vigencia del Código actual, S. S. Juan Pablo II reorganizó de nuevo esta materia mediante la Constitución Apostólica *Pastor Bonus*.²³ La posterior promulgación de la *Pastor Bonus* produjo una discordancia entre esta ley pontificia especial de la Curia Romana y el contenido de los dos cánones, 360 y 361. Una diferencia notable es que la *Pastor Bonus* ya no menciona al Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia que no existe ahora como dicasterio peculiar, porque sus funciones se integraron en la Sección Segunda de la Secretaría de Estado; otra diferencia importante es que el significado de la palabra Institutos no coincide con el que tiene ahora en la ley peculiar.

²³ S.S. JUAN PABLO II, «Constitución Apostólica *Pastor...*», 860-864.

6.- Iglesia Católica y Santa Sede, únicas personas morales. canon 113 §1

La vinculación del canon 361 con el canon 113, §1 consiste en que el primero señala lo que se comprende por Santa Sede o Sede Apostólica, y el segundo establece la específica personalidad de la Sede Apostólica. Esto es, el canon 113, §1 es el que objetivamente reconoce el estatuto jurídico subjetivo de la Sede Apostólica: la Sede Apostólica es una *persona moral por la misma ordenación divina*, mientras que el canon 361 indica qué se entiende por Santa Sede o Sede Apostólica en el Código.

El contenido del canon 113 es el siguiente:

C. 113, §1. *Catholica Ecclesia et Apostolica Sedes moralis personae rationem habent ex ipsa ordinatione divina.*

§2. *Sunt etiam in Ecclesia, praeter personas physicas, personae iuridicae, subiecta scilicet in iure canonico obligationum et iurium quae ipsarum indoli congruunt.*²⁴

El canon establece una distinción entre persona moral y persona jurídica, dando un uso general a esta última expresión y admitiendo la primera sólo por excepción para la Iglesia Católica y para la Sede Apostólica, y con ello da a entender que en lo divino, la Iglesia y la Sede Apostólica tienen un origen y un destino que no dependen de su reconocimiento humano. La traducción del texto latino *rationem habent moralis personae* se refiere a una cualidad, un estatus o un carácter diferente de estas personas distintivo de las otras personas reconocidas por el Derecho, o sea, una persona jurídica con un carácter especial, el de *persona moral*, y así las traducciones al francés, inglés y alemán nos dan esta idea al traducir “*rationem habent moralis personae*” como “*qualité de personne morale*”, o “*status of a moral person*”, o “*Charakter einer moralischen person*”. Ese carácter especial es su origen divino: *ex ipsa ordinatione divina*.

... se impone aquí distinguir los distintos modos de conceptualizar de las diversas ciencias. En efecto, hay un concepto de “persona moral” propio de la Filosofía Jurídica, que entiende por tal aquellas unidades morales a las que desde un punto de vista filosófico-jurídico cabe atribuir una subjetividad de Derecho público o privado. Pero hay también, una noción técnico-jurídica de persona moral (más correctamente, persona jurídica) que se aplica a los distintos entes morales que son reconocidos

²⁴ §1. La Iglesia Católica y la Sede Apostólica son personas morales por la misma ordenación divina. §2. En la Iglesia, además de personas físicas, hay también personas jurídicas, que son sujetos, ante el derecho canónico de las obligaciones y derechos congruentes con su propia índole.

por un ordenamiento positivo como sujetos unitarios de atribución de derechos y deberes u otras situaciones jurídicas análogas... En cambio, una conceptualización teológica de la Iglesia se mueve en el nivel ontológico, que intenta llegar -en la medida que es posible cuando se trata de misterios de la fe- al núcleo esencial del Pueblo de Dios. *Conceptuación teológica y conceptualización jurídica son, pues, de distinto signo, expresan aspectos diferentes y no son fungibles entre sí.*²⁵

Se trata por lo tanto de una conceptualización teológica traducida a términos jurídicos. Es la palabra revelada bajo la forma jurídica, un misterio que requiere de la fe para el jurista que busque entenderla.

Para el abogado mexicano esto puede suponer una confusión mayor: en Derecho Civil todas las corporaciones, asociaciones, sociedades, sindicatos, etc., son personas morales, y las personas sólo pueden ser de dos tipos: o personas físicas, o personas morales. No hay una distinta terminología para persona jurídica y para persona moral.²⁶ La redacción del Código de Derecho Canónico parece separar a las personas morales Sede Apostólica e Iglesia Católica, de las demás personas jurídicas. Esto es, persona jurídica no es el género dentro del cual se incluya a las personas morales y a las otras personas jurídicas, sino que el término "personas morales" es un género en sí mismo.

Es preciso añadir que en Derecho, desde el punto de vista práctico, la distinción entre persona moral y persona jurídica carece absolutamente de efectos, y que, si acaso, habría que ver qué relevancia asume, y para qué consecuencias jurídicas, el reconocimiento de la personalidad (sea moral o sea jurídica) a la Iglesia y a la Santa Sede.²⁷

El canon omite indicar que hay otras personas que también lo son por ordenación divina, no sólo la Iglesia Católica y la Sede Apostólica, -como, por ejemplo, la diócesis-, pero lo hace *intencionalmente* por dos razones: a) para demostrar el carácter prioritario y distintivo de estas personas sobre otras personas

²⁵ J. HERVADA, Y P. LOMBARDÍA, «Introducción. La Constitución de la Iglesia», en *El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia un Sistema de derecho Canónico*. EUNSA, Pamplona 1970, vol. I, 260-261.

²⁶ Código Civil para el Distrito Federal: Art. 25: Son personas morales: I.- La Nación, el Distrito Federal, los Estados y los Municipios; II. Las demás corporaciones de carácter público reconocidas por la ley; III. Las sociedades civiles o mercantiles; IV. Los sindicatos, las asociaciones profesionales y las demás a que se refiere la Fracción XVI del Artículo 123 de la Constitución Federal; V. Las sociedades cooperativas y mutualistas; VI. Las asociaciones distintas de las enumeradas que se propongan fines políticos, científicos, artísticos, de recreo o cualquier otro fin lícito, siempre que no fueren desconocidas por la ley; VII. Las personas morales extranjeras de naturaleza privada, en los términos del artículo 2736.

²⁷ G. LO CASTRO: «Comentario al canon 113», en *Comentario Exegético al...*, vol. I, 772-773.

jurídicas eclesiásticas, y, b) sobre todo para recalcar que la Iglesia Católica y la Sede Apostólica son personas, independientemente de su reconocimiento por parte del Estado, o de cualquiera otra autoridad o poder humano o religioso. A esto se le llama “*persona intencional*”, la que es de origen divino, que no se otorga la personalidad a sí misma y que no la deriva de ningún otro poder humano, ni su reconocimiento depende de ningún ordenamiento jurídico, sino que es directamente querida por *ordenación* divina –no sólo en el sentido de orden o mandato, sino también en el sentido de *ley* divina vinculatoria.

7.- La Iglesia Católica. La soberanía espiritual y la soberanía temporal

La Iglesia posee una soberanía²⁸ distinta a la del Estado. Es lo que conocemos como *Soberanía Espiritual*, que ejerce sobre sus fieles a través de los *Tria Munera: munus docendi, munus regendi y munus sanctificandi*.

Ciertamente ni por su origen, medios, misión y fines [*la Iglesia*] tiene carácter estatal; sin embargo, hay un aspecto de su presencia en la historia de los hombres que es común a las entidades políticas soberanas: su máximo órgano de gobierno, la Sede Apostólica, aparece revestido de personalidad jurídica internacional.

La soberanía religiosa de la Iglesia católica, personalizada en el poder supremo de gobierno del Romano Pontífice, es un *factum iuridicum*, un dato anterior a la constitución de la comunidad internacional. Prácticamente desde comienzos, el Papa ha ejercido, de manera constante y sin interrupción, algunos de los derechos propios de los soberanos: el *ius legationis* –activo y pasivo–, el *ius tractatum* y el *ius foederum*. Cuando la moderna comunidad de Estados, articulada por medio de las Organizaciones internacionales, ha codificado las normas y usos referidos a esos derechos (subjetivos) internacionales, quiso contar también con la Sede Apostólica, consciente de estar ante uno de los actores que ha contribuido a su consolidación.²⁹

²⁸ La soberanía es un concepto que nace de lo político estatal: es la facultad de autodeterminación e independencia de una comunidad respecto de otras, y que a partir del S. XVIII, por las ideas de Rousseau en Francia y John Locke en Inglaterra, se hace radicar en el pueblo, lo que conocemos como Soberanía Popular. La Declaración de los Derechos del hombre y del Ciudadano emanada de la revolución francesa (1789) indica en su artículo III que «El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación. Ningún cuerpo ni individuo puede ejercer autoridad que no emane de ésta expresamente». Cf. H. GONZÁLEZ URIBE, *Teoría Política*. Porrúa, México 1980³, 329. Este mismo autor indica: «La historia está salpicada de controversias entre la Iglesia y el Estado acerca de sus respectivas esferas de operación, y la noción misma de soberanía surgió de estas disputas que muchas veces fueron violentas» *ÍDEM*, 341.

Por analogía, sobre el concepto de soberanía en la Iglesia, podemos decir que: como la Iglesia es una persona moral por la misma ordenación divina, directamente querida por Dios, en Él radica la soberanía, y la Iglesia, institución terrena –divina y humana–, deriva de Él su soberanía. Por eso en la Iglesia no es aplicable lisa y llanamente el concepto político de democracia –que tiene como fundamento la soberanía popular–, sino que su soberanía la deriva de Cristo mismo, y la ejerce quien es su Vicario en la tierra, el Soberano Pontífice.

²⁹ J. M. VIEJO-XIMÉNEZ, «Posición Jurídica de la Iglesia Católica en el Orden Internacional» en *REDC* 62 (2005), 175.

El hecho de que la Iglesia Católica tenga una *soberanía espiritual* no le ha impedido el ejercicio de una *soberanía temporal*. Durante la Edad Media, al Romano Pontífice –encargado del gobierno de la Iglesia– se le reconoció su carácter de soberano temporal sobre los Estados Pontificios, y actualmente también como jefe de Estado, el de la Ciudad del Vaticano, como se verá más adelante.

Desde antes de la época de Francisco de Vitoria, Siglo XVI, se aludía a esa doble potestad material y espiritual del Papa, aunque este religioso español se inclinaba por negar el poder material y reafirmar el poder espiritual: «El Papa no es Señor civil o temporal de todo el orbe, si se habla rigurosa y estrictamente del dominio y soberanía civil... el Papa sólo tiene potestad temporal en orden a lo espiritual, esto es, en lo que importa a la administración de las cosas espirituales...»³⁰ Esta es la *teoría de la potestad indirecta en el orden temporal*, que a decir de José Miguel Viejo-Ximénez «ha sido superada en el orden internacional» con el reconocimiento de la personalidad jurídica internacional de la Santa Sede: «Superada la teoría de la potestad indirecta *in temporalibus*, la Santa Sede se coloca en un plano de igualdad y manifiesta su disposición a someterse a las reglas, usos y costumbres generalmente observados en las relaciones internacionales»³¹

La Santa Sede, -órgano supremo de gobierno de la Iglesia Católica, dotada de una personalidad canónica como persona moral distinta a la de la Iglesia, y que en sentido estricto es el oficio de gobierno del Romano Pontífice-, *establece un diálogo con el mundo*: envía legados y representantes a las naciones y entidades políticas (*ius legationis*), ofrece su mediación en situaciones de conflicto (*ius foederum*), asume y cumple compromisos internacionales mediante tratados y concordatos (*ius tractatum*), y participa con voz pero sin voto en los principales foros y organizaciones internacionales. Esta es la *fuerza real* del reconocimiento de su personalidad internacional: una actividad históricamente constatable durante más de mil quinientos años.

Es muy importante considerar que la posición jurídica de la Iglesia católica en el orden internacional se concreta en la personalidad de su órgano supremo de gobierno, la *Santa Sede*, que ejerce un poder *sui generis* de carácter universal sobre toda una sociedad humana que agrupa a cientos de millones de fieles católicos en todo el orbe, y que es aceptada como autoridad originaria y soberana en el ámbito de su misión específica en el mundo³². *Quien entra en relación con*

³⁰ FRANCISCO DE VITORIA, *Relaciones de Indios y del Derecho de la Guerra*, Espasa Calpe, Madrid, 1928, 83, citado por C. ARELLANO GARCÍA, *Primer Curso de Derecho Internacional Público*. Porrúa, México 2006⁶, 354-355.

³¹ J. M. Viejo-Ximénez, «Posición ...», 152

³² «El poder material del Papa, determinado a un pequeñísimo Estado como es el Estado Ciudad del Vaticano, carece de importancia, frente a la representación que tiene de una sociedad humana llamada Iglesia Católica

los demás entes internacionales no es la Iglesia Católica, comunidad de creyentes, tampoco el Estado de la Ciudad del Vaticano, sino la Sede Apostólica, persona moral según el canon 113, §1. Respondemos así a la cuestión sobre si el sujeto de derecho internacional es la Iglesia Católica o la Santa Sede contestando que es ésta última³³, pero que el Estado de la Ciudad del Vaticano también tiene subjetividad internacional.

Podemos decir que, desde el punto de vista de la soberanía, el *fundamento* de la personalidad internacional de la Santa Sede es la soberanía espiritual, como poder moral y religioso sobre sus fieles en todas las naciones, y que el *instrumento* de su actual reconocimiento como persona internacional es la soberanía temporal que ejerce sobre sus dominios en el Estado de la Ciudad del Vaticano. Y así, la soberanía espiritual es fundamento y la soberanía temporal es instrumento del reconocimiento de la personalidad jurídica internacional de la Santa Sede³⁴.

que agrupa a cientos de millones de fieles y a cientos de miles de sacerdotes, y también carece de importancia frente a un poder espiritual prestigiado históricamente, que implica una posibilidad de actuación en la vida internacional, en forma objetivamente desinteresada y que, persigue el bien, objetivo supremo de la religión católica»: C. ARELLANO GARCÍA, *Primer Curso...*, 354

³³ Hay quien opina que *también la Iglesia Católica tiene personalidad jurídica internacional*, además de la Santa Sede y del Estado de la Ciudad del Vaticano, como Jerónimo Prigione: «Si, según los modernos conceptos legales, la capacidad internacional es el índice de la personalidad jurídica, la Iglesia Católica, aunque sea una sociedad atípica, no puede ser excluida del concepto de la estatalidad en el Derecho Internacional. Toda la historia de la Iglesia en su relación con las soberanías temporales a través de los siglos, señala la capacidad plena y autónoma de la que Ella está dotada» (p. 383)... «Puesto que estos dos términos [Santa Sede e Iglesia Católica] se intercambian a menudo, puede surgir cierta confusión entre las dos entidades canónicamente distintas que ellos designan. De acuerdo con los principios arriba expuestos, las dos entidades tienen que ser reconocidas como personas jurídicas por el derecho internacional y por la práctica. *Esto no es aceptado por todos los juristas*. Algunos juristas pertenecientes a una escuela de pensamiento, no vacilan en reconocer a la Iglesia Católica como una persona jurídica internacional. Es imposible, dicen, reconocer en la Santa Sede lo que se niega a la institución que la misma representa. Otros ignoran del todo a la Iglesia en el derecho internacional, restringiendo su reconocimiento al de la personalidad jurídica de la Santa Sede. Otros, aún aceptando la distinción canónica entre la Iglesia y la Santa Sede, no ignoran la relevancia de la primera en el derecho internacional, sin embargo, sostienen que solamente la segunda está dotada de la capacidad de realizar actos en nombre de la Iglesia, que tengan consecuencias en la esfera del derecho internacional... Está claro que la confusión deriva del diferente camino conceptual seguido en abordar la cuestión. Sin embargo, parecería obvio, por lo que hemos venido diciendo, que la Iglesia Católica y la Santa Sede están respectivamente investidas de la personalidad jurídica internacional, pero es la Santa Sede la que actúa como el supremo órgano de gobierno de la Iglesia. La Santa Sede es a la Iglesia como el gobierno es al Estado, con la diferencia de que la constitución monárquica de la Iglesia, por ser de origen divino, no está sujeta al cambio». J. PRIGIONE, «La Iglesia como persona de derecho de gentes. Personalidad internacional de la Santa Sede. La Cuestión Romana y el Estado de la Ciudad del Vaticano» en *Sociedad Civil y Sociedad Religiosa. Compromiso recíproco al servicio del Hombre y bien del País*. Conferencia del Episcopado Mexicano. Librería Parroquial de Clavería, México 1985, 387-388.

³⁴ «En todo caso, hay que tener siempre presente el carácter doble del papa, que, al mismo tiempo que es el jefe temporal de la Ciudad del Vaticano, es también el jefe espiritual de toda la Iglesia Católica, y si su poder temporal se reduce a los límites de la Ciudad del Vaticano, su poder espiritual se extiende a personas que son súbditos de otros Estados. Por eso, cuando el Papa concluye un concordato con un Estado, en la mayor parte de su contenido este concordato no va dirigido a reglamentar relaciones entre dos Estados soberanos, sino a reglamentar relaciones internas, entre el Estado en cuestión, como poder temporal, y la Iglesia como poder espiritual y refiriéndose a los individuos sometidos a ambas potestades» M. SEARA VÁZQUEZ, *Derecho Internacional Público*, Porrúa, México 1974^a, 112.

8.- La creación del Estado de la Ciudad del Vaticano

El poder temporal que la Iglesia Católica –más bien el Romano Pontífice- ejercía sobre los Estados Pontificios³⁵, prácticamente desapareció con la creación de la República Italiana.

La unidad de Italia, lograda en 1870, terminó con los Estados Pontificios, reduciéndolos a los límites de lo que es ahora la Ciudad del Vaticano. El movimiento nacionalista italiano busca la unificación política de los estados italianos, y trata de acabar con la soberanía temporal del Papado, cuyos Estados Pontificios se encuentran principalmente dentro de la península italiana. En el año de 1870, el 20 de septiembre, fue tomada Roma por Italia y fue anexada a ese país, lo que dio lugar a que desaparecieran los Estados Pontificios.

A pesar de la pérdida del poder material sobre los Estados Pontificios que pasaron a Italia, durante los casi 70 años que duró la Cuestión Romana, la Santa Sede conservó las relaciones diplomáticas y envió y recibió agentes diplomáticos y también celebró tratados internacionales, llamados *concordatos*. Este hecho es muy comentado por la doctrina internacionalista, porque reafirma la subjetividad internacional de la Santa Sede, basada más en su soberanía espiritual, que en su soberanía temporal.

Este estado de cosas perduró hasta 1929 en que, por virtud del Pacto de Letrán, el Estado italiano dio fin a la “cuestión romana” mediante la creación del Estado de la Ciudad del Vaticano, como Estado independiente, bajo la soberanía papal. El reino italiano declaró la religión católica como oficial y se comprometió a respetar la neutralidad e inviolabilidad del Vaticano, *al que se reconocieron todos los atributos exteriores de la soberanía*. Se le concedió asimismo una indemnización

³⁵ “Descartada la leyenda de que habría mediado una donación de todo el Imperio de Occidente por Constantino al papa San Silvestre, el genuino origen del poder pontificio estriba en que, por una parte, la Santa Sede fue recibiendo de príncipes y particulares importantes donaciones inmobiliarias en Roma e Italia y en que, por otra, el traslado del trono imperial de Roma a Constantinopla determinó que, paulatinamente, el Papa se fuese haciendo obligado protector de los intereses de los romanos. Así, al abrirse el S. VIII, el ducado romano aparece gobernado por un *dux* cuya dependencia de Bizancio resulta cada vez más tenue hasta esfumarse, al tiempo que sobre esa potestad civil local prevalecerá, por más prestigiosa, la autoridad del Papa. Cuando a mediados del mismo siglo los lombardos, con su rey Astolfo, amenazan a Roma, nada puede esperarse de Bizancio; y el Papa Esteban II consigue entonces el apoyo del rey franco Pipino, quien bate a Astolfo y entrega a la Santa Sede el exarcado de Rávena y otros dominios menores. Ducado de Roma y exarcado de Ravena constituyeron así el núcleo de los Estados de la Iglesia o Estados Pontificios, que experimentan diversas variantes territoriales en el resto de la Edad Media y en los tiempos modernos. En vísperas de la Revolución Francesa, dichos Estados comprendían un amplio sector de Italia central: en el Tirreno y el Adriático, incluyendo a Roma y su campaña, el ducado de Espoleto, el ducado de Urbino, la Marca de Ancona, las provincias de Ferrara y Bolonia, las Romagnas, la Provincia de Perugia, la Provincia de Sabina, Pontecorvo, Benevento, el vasallaje del Rey de Nápoles ostensible en su tributo, y fuera de Italia, los condados de Venusino y Avignón. En 1789 cesaba el vasallaje del Reino de Nápoles; en 1791 la Asamblea francesa anexaba los condados antes referidos; en 1809 Napoleón hacía prisionero a Pío VII y ocupaba Roma, incorporándose al Imperio, en el año siguiente, el territorio Romano; el 10 de marzo de 1814 Napoleón devolvía al Papa sus dominios; y, en fin, por el Tratado de Viena

en pago de los daños y perjuicios que se le habían causado. Tras las vicisitudes de la segunda guerra mundial, la República Italiana reconoció en su Constitución de 1946 el Pacto de Letrán como una de sus leyes fundamentales.³⁶

Los acuerdos de Letrán, concluidos el 11 de febrero de 1929 entre la Santa Sede y el reino de Italia, contienen tres documentos: el Tratado Político, un Convenio financiero y un Concordato³⁷. Según los términos del Tratado, *Italia reconoce al Estado de la Ciudad del Vaticano, bajo la soberanía del Soberano Pontífice* (art. 26). El Tratado de Letrán alude expresamente a la soberanía de la Santa Sede en el Preámbulo, cuando dice que el nuevo Estado Pontificio (la Ciudad del Vaticano) se creó para asegurar a la Santa Sede una soberanía indiscutible en lo internacional y en lo interno. También se alude a la soberanía en el artículo 2º por medio del cual Italia reconoce la soberanía de la Santa Sede en el campo internacional; y en el artículo 12 cuando se expresa que las relaciones diplomáticas con la Santa Sede se regirán por las reglas generales del derecho internacional. En el artículo 24 del Tratado, la Santa Sede declara su voluntad de permanecer alejada de los conflictos temporales entre los demás estados, y en el artículo 4º se estableció que el *Estado de la Ciudad del Vaticano quedaba sustraído a toda injerencia del Gobierno italiano y sometido tan sólo a la autoridad de la Santa Sede*.³⁸

El Estado de la Ciudad del Vaticano se redujo a 44 hectáreas. Mucho se ha discutido si puede considerarse a la Ciudad del Vaticano como Estado, por su situación de sujeción instrumental a la Santa Sede.

9.- ¿Es la Ciudad del Vaticano realmente un estado?

La Ciudad del Vaticano no es miembro de la Asamblea General de las Naciones Unidas, conformada por los Estados o países miembros, pero para ser un Estado no se requiere ser parte de la Asamblea General de la ONU, y esto nos lo comprueba la historia, ya que muchos países reconocidos internacionalmente no han sido miembros en algún momento de la Asamblea –piénsese en la República Popular

se reconocían los estados pontificios con sus antiguos límites, exceptuados Avignon y el Condado Venusino y admitido un derecho de guarnición austriaco en Ferrara y Cornacchio (acta final del Tratado, Disposiciones Relativas a la Santa Sede, art. 103). L. A. GARDELLA, «Vaticano (Estado de la Ciudad del)» en *Enciclopedia Jurídica OMEBA*. Tomo XXIV. Edit. Driskill, Buenos Aires 1986, 631-650.

³⁶ H. GONZÁLEZ URIBE, *Teoría Política...* 407.

³⁷ Para el contenido completo del Tratado de Letrán y el Concordato véase E. F. REGATILLO, *Concordatos*. Sal Terrae, Santander 1933, 337 y ss. Igualmente AAS (1929) 210 ss.

³⁸ «En otras disposiciones del Tratado de Letrán se estableció lo siguiente: a) la inviolabilidad de la persona del Romano Pontífice; b) el derecho de legación, que se ejerce de acuerdo con las normas del Derecho Internacional; c) Italia se encargaría de la represión de los delitos cometidos en la Ciudad del Vaticano, en virtud de una delegación especial y permanente y una petición de la Santa Sede; d) la Santa Sede renunció al tradicional derecho de asilo y se obliga a entregar a los individuos que hayan buscado refugio en su territorio; e) los servicios públicos serían proporcionados por el Gobierno italiano al nuevo Estado del Vaticano; f) la Santa Sede reconoce al Reino de Italia y a Roma como su capital, y, a su vez, Italia reconoce el Estado de la Ciudad del Vaticano, bajo la soberanía del Papa.» C. ARELLANO GARCÍA, *Primer Curso de...*, 356.

de China- y otros muchos se han creado por independencia o por división del Estado del que eran parte, y, aunque los países hayan reconocido a sus nuevos gobiernos, estos nuevos estados o están en proceso de formar parte de la Asamblea, o son miembros recientes. También hay que considerar que existen otros muchos entes con subjetividad internacional que no son Estados. Por lo tanto, para ser considerado un Estado no es requisito indispensable formar parte de la Asamblea General de la ONU, sino *tener todos los elementos de un Estado*: «El Estado como persona de derecho internacional tiene que poseer los siguientes requisitos: a) Una población permanente; b) Un territorio definido; c) Un gobierno; d) la capacidad de establecer relaciones con otros Estados»³⁹

En el Artículo 3º del Tratado Político de Letrán, Italia reconoce a la Santa Sede la *plena propiedad y la exclusiva y absoluta potestad* y jurisdicción soberana sobre el Vaticano⁴⁰ Es un ente internacional propiedad de otro. Por eso, y por otras razones, se ha cuestionado su carácter estatal: algunos indican que no es soberano y que su reconocimiento ha sido sólo por parte de Italia, pero no por parte de otros Estados, que no tiene suficiente territorio como para ser un Estado, o que no tiene otros habitantes que los oficiales y sus familias, y que esa nacionalidad es temporal y funcional.

Si el Estado de la Ciudad del Vaticano es el fundo territorial donde se asienta el gobierno de la Iglesia Católica, que es la Santa Sede, y el Vaticano es propiedad de ésta, ¿es un Estado propiedad de otro Estado?, ¿se trata, entonces, de un estado accesorio, un estado vasallo, un territorio dominado? Carlos Corral indica:

Para ello conviene antes, fijar los datos reales y, después, enjuiciarlos. Los datos son los siguientes: Primero, el Romano Pontífice al aceptar el Primado de la Iglesia, resulta Príncipe Soberano del Estado de la Ciudad del Vaticano. Segundo, el Principado civil es accesorio al Primado religioso. Tercero, la finalidad principal del principado civil es ofrecer una base segura de independencia al Primado religioso. Cuarto, el Estado de la Ciudad del Vaticano e Iglesia Católica son cuerpos esencialmente distintos. Dada la singularidad de los datos, nada extraño resulta la variedad de calificaciones propuestas por los autores. Partiendo de la unidad de la persona que dirige ambas comunidades, se habla de unión personal (Anzilotti, Kelsen); fijándose en la accesoriedad del Estado de la Ciudad del Vaticano con relación a la Santa Sede, se

³⁹ A. VERDROSS, B. SIMMA, *Universelles Völkerrecht*, Berlín, 1976, 202, citado por J. PRIGIONE, «La Iglesia como...», 382.

⁴⁰ Cf. AAS (1929) 210, anexo 1o., 233.

afirma que el Estado de la Ciudad del Vaticano es un Estado vasallo (Ross), o que es un caso de dependencia internacional (Kunz, Mónaco); teniendo en cuenta que sobre el territorio vaticano la Santa Sede tiene la propiedad exclusiva, se propone que el Estado de la Ciudad del Vaticano es un territorio dominado por la Santa Sede (Baldasari), o un complejo territorial que es propiedad de la Santa Sede (Checchini), o, incluso, un órgano de la Santa Sede (Ottolenghi). Atendiendo a su finalidad, se dice que el Estado de la Ciudad del Vaticano es un Estado derivado del ordenamiento eclesiástico (Verdross, Puente). Ante la imposibilidad de encuadrarlo en esquemas preexistentes, se califica la relación de *unión sui generis* (Balladore-Pallieri, D'Avack). En cualquiera de tales calificaciones queda asegurada la personalidad internacional del Estado de la Ciudad del Vaticano. Nosotros preferimos describirlo como un Estado (Estado-ciudad) que es garantía y sede internacionales del órgano supremo (SS) de la Iglesia Católica⁴¹

Indicar el carácter *sui generis* de un ente no soluciona el problema, es sólo destacar su específica diferencia, pero no nos da su naturaleza. García Martín lo considera un **Estado instrumental**: «Con esta expresión queremos subrayar que el Estado de la Ciudad del Vaticano “es la entidad estatal que garantiza la independencia de la Santa Sede y sobre la cual ésta ejerce su soberanía territorial... el pedestal terreno de la Santa Sede” que garantiza la misma libertad e independencia propias de su misión de orden espiritual y religiosa»⁴² Instrumental, sí, pero finalmente Estado, porque tiene todos los elementos de un Estado. La Ciudad del Vaticano tiene un gobierno tanto civil, como religioso⁴³:

- a) Gobierno Civil: la cabeza es el Romano Pontífice, representado por medio de la Secretaría de Estado:
- Legislativo: Junta de Cardenales, todos nombrados por el Sumo Pontífice para un quinquenio dirigida por un Presidente.
- Ejecutivo: el Cardenal Presidente de la Comisión Pontificia para el Estado de la Ciudad del Vaticano tiene el título de Presidente de Gobierno.
- Judicial es ejercido a nombre del Sumo Pontífice, por los órganos constituidos según el ordenamiento judicial del Estado
- Existe además un Consejero General y un Consejero de Estado, como asesores en materias ejecutivas y legislativas.

⁴¹ C. CORRAL SALVADOR Y J. M. URTEAGA, *Diccionario de Derecho Canónico*. Tecnos, Madrid 2000², 625.

⁴² C. GARCÍA MARTÍN, «El Estatuto...», 181

⁴³ Cf. *Anuario Pontificio* 2005. Città del Vaticano. Libreria Editrice Vaticana. 2005, 1887 ss.

b) Gobierno Religioso:

- Vicariato de Roma, (el Papa es el Obispo de Roma) y dentro de él
- Vicariato de la Ciudad del Vaticano: [antes se le llamaba Sacristán] ahora es el “Arcipreste de la Basílica Vaticana”, nombramiento “pro tempore”, y es el Vicario General para la Ciudad del Vaticano.

Es importante aclarar que este gobierno civil y eclesiástico de la Ciudad del Vaticano no es el gobierno de la Santa Sede, cuya autoridad es para todo el orbe.

10.- La Iglesia Católica, único credo religioso con subjetividad internacional a través de la Santa Sede

La Iglesia Católica es, actualmente, la única confesión religiosa que tiene subjetividad internacional la cual ejerce a través de la Santa Sede. La razón es que ninguna otra confesión religiosa se atribuye las notas que explican el carácter originario y soberano de la Iglesia Católica, aunque la historia ha conocido otras instituciones religiosas que han disfrutado de cierta autonomía en el concierto de las naciones, pero que ahora han desaparecido, como por ejemplo, el Patriarcado de Constantinopla hasta el Tratado de Lausanne de 24 de julio de 1923, y la institución del Califato vinculado a la Sublime Puerta desde 1520, pero vacante desde la revolución de 1923⁴⁴. Además, la Iglesia no es el único ente ligado a una actividad específicamente religiosa al que se le ha concedido un lugar en las relaciones internacionales, porque la Soberana Orden Militar de Malta tiene personalidad jurídica internacional, y se trata de una Orden que tiene acreditados embajadores ante 90 Estados, y Misiones Permanentes en 12 organismos internacionales.

Carlos García Martín indica:

A primera vista llama la atención que la Santa Sede sea la única confesión religiosa con subjetividad internacional, y cabe preguntarse: ¿por qué las demás confesiones religiosas no tienen subjetividad internacional? Una primera respuesta es la real: porque, de hecho, el resto de los Estados de la comunidad internacional no han reconocido tal subjetividad, y por lo tanto, estas confesiones no han ejercido los derechos de la subjetividad internacional. A la luz de esta respuesta parece lógica una segunda pregunta: ¿y por qué la comunidad internacional no ha reconocido esta subjetividad al resto de las confesiones religiosas? La doctrina internacionalista –y con ella

⁴⁴ J. A. BARBERIS, *Los sujetos del Derecho Internacional Actual*, Madrid 1984, 110-115, citado por J. M. VIEJO-XIMÉNEZ: *Posición...*, 146.

nosotros- entiende que la carencia de reconocimiento de subjetividad se debe a que el resto de las confesiones religiosas no están dotadas de una organización central, unitaria, jerárquica y autónoma de los Estados tal y como se da en la Iglesia Católica.⁴⁵

En efecto, las demás confesiones religiosas carecen de una autoridad central, universal y que sea autónoma al poder estatal, y así lo expresa claramente Carlos Soler:

La Iglesia Católica es la única religión dotada simultáneamente de carácter universal y de un régimen centralizado. Las Iglesias autocéfalas separadas de Roma desde el Siglo XI, y que solemos llamar ortodoxas, carecen de una autoridad suprema. Las Iglesias nacidas de la Reforma tienen el carácter de Iglesias Nacionales. El Islam carece asimismo de un régimen centralizado. Parece que no existe, hoy por hoy, otra institución religiosa que reúna este doble requisito y pueda erigirse como sujeto de Derecho internacional⁴⁶

El hecho de que la Santa Sede sea la única institución religiosa con subjetividad ha provocado críticas en el sentido de que se discrimina al resto de las confesiones religiosas, pero no se trata de un caso de discriminación, *sino de un caso único* como dice Carlos Soler:

La discriminación es una diferencia “injustificada” y en este caso la diferencia está sobradamente justificada. Porque si ninguna otra institución religiosa ha pretendido un estatuto similar, no es culpa de la Santa Sede; si la auto-comprensión, la idea que tienen de sí mismas las otras religiones, no les mueve a solicitar este *status*, la de la Iglesia católica sí⁴⁷.

11.- La Santa Sede: su estatuto ante la ONU como estado no miembro con carácter de observador internacional.

A la Santa Sede se le reconoció carácter internacional por su actividad milenaria como mediadora en los conflictos internacionales, por sus relaciones con los Estados y otras entidades políticas, y por el envío de sus legados y diplomáticos ante las distintas naciones, aún antes de la creación de la ONU.

⁴⁵ C. GARCÍA MARTÍN, «El Estatuto Jurídico de la Santa Sede en las Naciones Unidas». *Cuadernos Doctores* 15 (1998), 176.

⁴⁶ C. SOLER, «La Santa Sede en las Naciones Unidas y en las Conferencias internacionales», en *Ecclesia* 2818 (1996), 6.

⁴⁷ *IBÍDEM*.

Carlos García Martín comenta las vicisitudes de la Santa Sede para adquirir el reconocimiento de su estatus, que inicia con una aparente consulta suya para ser miembro de la ONU: la Santa Sede no formuló una consulta oficial, sino que se interesó por los requisitos de admisión de los miembros de las Naciones Unidas, y su interés desencadenó los efectos de una verdadera consulta. En octubre de 1944 el Papa Pío XII tuvo audiencia con el Secretario de Estado Norteamericano Myron Taylor, y preguntó cuáles serían los requisitos de admisión para ser miembro de la ONU y propuso que para esto el Arzobispo Spellman, delegado apostólico ante los Estados Unidos, tratara la cuestión con el Presidente Roosevelt. Taylor informó de esto a Roosevelt y de inmediato se cursó la consulta indicando que se inclinaba a pensar que *el Vaticano* quería formar parte de la ONU. De inmediato se plantearon los inconvenientes que planteaba la admisión del *Vaticano*:

It would seem undesirable that the question of membership of the Vatican State be raised now. As a diminutive state the Vatican would not be capable of fulfilling all de responsibilities of membership in an organization whose primary purpose is the maintenance of international peace and security. In a number of cases diminutive states were refused admission to the League on this group. Membership in the organization would not seem to the consonant with de provisions of article 24 of the Lateran Teatry, particulary as regards spiritual status and participation in possible use of armed force. Non-membership would not preclude participation of the Vatican State in social and humanitarian activities of the organization non impair its traditional role in promotion of peace by its usual influence.⁴⁸

Su pequeño territorio, su compromiso de neutralidad y su negativa al uso de fuerzas armadas que se encuentran dentro de los acuerdos del Tratado de Letrán, fueron las razones que se adujeron para impedir el acceso al Vaticano como miembro de las Naciones Unidas. Pero en realidad había otra causa política, que fue la verdadera razón: los miembros permanentes del Consejo de Seguridad, entre los que se encontraba la entonces Unión Soviética, tienen el derecho de veto a la propuesta de admisión de nuevo miembro, y con toda seguridad la Unión Soviética lo hubiera ejercido en ese tiempo.

Tomemos en cuenta que el planteamiento fue en razón del Vaticano, no de la Santa Sede, pero por la relación inmediata y directa de la Santa Sede con el Vaticano no se vio conveniente replantear la membresía a la Asamblea General,

⁴⁸ J. CRAWFORD, *The Creation of States in International Law*, Oxford 1979, 156, citado por C. GARCÍA MARTÍN, «El Estatuto...», 183, nota 58.

aunque de hecho nunca hubo una negativa oficial. Sin embargo, la Santa Sede adquirió en 1964 el carácter de Estado no miembro como observador permanente. ¿Por qué «no-miembro»? Porque sólo los Estados son miembros de la Asamblea General de la ONU, y la Santa Sede no lo es porque no puede cumplir con todos los términos de la Carta de las Naciones Unidas. Es cierto que la Santa Sede no es un Estado en el sentido formal del término, pero *en la práctica se ha equiparado a un Estado* por cumplir el *Ius Legationis* y el *Ius Tractatum*. En efecto, conforme al artículo 1º de la Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados de 23 de mayo de 1969 “la presente convención se aplica a los Tratados *entre Estados*”, y la Santa Sede ratificó esta convención y ha ejercido este derecho innumerables veces. Lo mismo ocurre con el *Ius Legationis*, porque la Convención de Viena sobre las Relaciones Diplomáticas de 18 de abril de 1961 establece que las relaciones diplomáticas se dan *entre dos estados*, el acreditante y el receptor, y la Santa Sede también suscribió esta Convención. ¿Por qué, entonces, no cumple con los requisitos que para ser miembro fija la Carta de las Naciones Unidas? Porque para serlo se compromete, según el artículo 43 de este documento a «poner a disposición del Consejo de Seguridad, cuando éste lo solicite, y de conformidad con un convenio especial o con convenios especiales, las fuerzas armadas, la ayuda y las facilidades, incluso el derecho de paso, que sean necesarias para el propósito de mantener la paz y la seguridad internacionales»

Con fecha 21 de marzo de 1964 el Cardenal Secretario de Estado de la Santa Sede –Cicognani- envió una nota al Secretario General de las Naciones Unidas, Sr. U Thant. En dicha nota vaticana el Cardenal Cicognani ponía en conocimiento de U Thant que la Santa Sede, deseosa de establecer contactos más permanentes con las Naciones Unidas, había decidido enviar como observador permanente a Mons. Alberto Giovannetti. Al acusar recibo de la nota vaticana U Thant manifestaba su complacencia por esta decisión así como su empeño por ofrecer al observador permanente de la Santa Sede todas las facilidades para el caso. Se debe hacer notar que la praxis seguida por la Santa Sede para acreditar su “misión permanente de observación” ha sido la praxis en uso para los Estados, que consiste en la acreditación mediante el simple intercambio de notas.⁴⁹

El Servicio de Protocolo y Enlace y PNUD mantiene una página web actualizada por el Departamento de Información Pública de la ONU⁵⁰, donde aparecen los 4 tipos de observadores internacionales: 1) *Estados no miembros*

⁴⁹ C. GARCÍA MARTÍN, «El Estatuto...», 193.

⁵⁰ Cf. <http://www.un.org/spanish/aboutun/misiones.htm>.

que mantienen misiones permanentes de observación en la Sede de las Naciones Unidas [único integrante es la Santa Sede]; 2) *Instituciones* que han recibido una invitación permanente para participar en calidad de observadores en los períodos de sesiones y en los trabajos de la Asamblea General y que mantienen misiones permanentes de observación en la Sede de las Naciones Unidas [único integrante Palestina]; 3) *Organizaciones intergubernamentales* que han recibido una invitación permanente para participar en calidad de observadores en los períodos de sesiones y en los trabajos de la Asamblea General [15 organizaciones]; 4) *Otras instituciones* que han recibido una invitación permanente para participar en calidad de observadores en los períodos de sesiones y en los trabajos de la Asamblea General [15 instituciones, entre las que se encuentran la Cruz Roja, la Orden Soberana y Militar de Malta, la OIT, la FAO, la UNESCO, la OMS, el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, etc.]. Puede observarse que de los cuatro tipos de observadores internacionales permanentes, *al único al que se le reconoce el carácter de Estado es a la Santa Sede.*

Las diferencias fundamentales que existen entre un observador y un miembro de las Naciones Unidas se pueden reducir a dos: la primera es que el observador permanente no tiene derecho a voto, mientras que el miembro sí; y, la segunda, es que la titularidad de obligaciones y derechos derivados de la Carta de las Naciones Unidas varía según se sea miembro o no.⁵¹

La Santa Sede como estado no miembro en calidad de observador permanente participa en los trabajos de la ONU al mismo nivel que lo hace un Estado miembro, *aunque sin voto, pero sí con voz*: tiene acceso a las diferentes organizaciones y conferencias de las Naciones Unidas, a sus órganos subsidiarios y organismos especializados, así como a todas las conferencias de las Naciones Unidas y a todos los documentos emitidos por ella, además de tener derecho a la asistencia financiera de la Organización. Este estatuto la habilita para ejercer derechos sustanciales como el derecho a emitir declaraciones, el derecho de réplica que tiene lugar una vez que ha terminado la última intervención, el derecho a hacer propuestas (muy pocos observadores tienen este derecho), el derecho a distribuir documentos.

Algunas organizaciones no gubernamentales han puesto en duda la legítima participación de la Santa Sede en la Organización de Naciones Unidas, alegando que se trata de un credo religioso y no de un Estado, y que en todo caso su carácter debería ser el de una organización no gubernamental. La praxis de varios siglos de la Santa Sede en las relaciones internacionales, enviando diplomáticos, firmando convenios y realizando mediaciones, su intervención en la solución

⁵¹ C. GARCÍA MARTÍN, «El Estatuto...», 189.

pacífica de los conflictos y su innegable soberanía espiritual e influencia moral sobre los católicos en todo el orbe, confirman la diferencia abismal entre una organización no gubernamental y la Santa Sede.

Finalmente, falta mencionar que el organismo de la Curia Romana que se encarga directamente de las relaciones internacionales es la Secretaría de Estado, a través de su Sección para las Relaciones con los Estados⁵²

⁵² Cf. Artículos 39 a 47 de la «Constitución Apostólica *Pastor Bonus*, sobre la reforma de la Curia Romana», de Su Santidad JUAN PABLO II, en AAS 80 (1988) 841-934.

Piedad para el indio, el Atila del Sur y las banderas de Guadalupe: los católicos y el fenómeno zapatista durante la Revolución

Massimo De Giuseppe

Introducción

El fenómeno zapatista ha sido analizado y estudiado como un proceso crucial en los complejos equilibrios de la revolución mexicana, relacionado con temas como la cuestión agraria, la defensa del pueblo, el caudillismo rural, la lucha armada popular y el proto-indigenismo. Por su particular autonomía política con respeto al maderismo, carrancismo, villismo, hasta dentro de la Convención, y sobre todo por su dimensión ideal y simbólica, el movimiento encabezado por el *líder sureño* ha superado los confines morelenses, volviéndose un elemento decisivo de la revolución. En cualquier manera en que pueda ser considerado, como expresión de un anarquismo rural-campesino, reformismo proto-agrarista, bandolerismo social, reelaboración de un sistema de defensa del pueblo tradicional en contra de la modernización, y a pesar del hecho de que Zapata fué asesinado por los constitucionalistas, el zapatismo en el tiempo ha sido constantemente utilizado como elemento de legitimación social del discurso revolucionario y de su misma institucionalización¹.

Lo que intentaremos analizar en estas páginas es parte de una mucho más larga investigación sobre la relación que se desarrolló entre el fenómeno zapatista y

¹ Además del clásico J. Womack jr., *Zapata and the Mexican Revolution*, Vintage Books, New York 1961, entre los otros estudios generales del zapatismo vease: A. Warman, *Y venimos a contradecir...los campesinos de Morelos y el Estado nacional*, Ciesas/Inah, México 1976, L. Espejel-A.Olivera-S. Rueda, *Emiliano Zapata. Antología*, Inehrm, México 1988, F. Pineda Gómez, *La irrupción zapatista. 1911*, Era, México 1997 y *La Revolución del Sur. 1912-1914*, Era, México 2005 y F.A. Ávila Espinosa, *Los orígenes del zapatismo*, El Colegio de México, México 2010.

el mundo católico. La investigación -a través de documentos del Archivo secreto Vaticano (ASV), del Archivo del Arzobispado de México (AHAM) y de otros acervos religiosos y civiles (los fondos Magaña y Acevedo del Ahcesu UNAM por ejemplo), públicos y privados, así como de la prensa y de testimonios de otra naturaleza- reconstruye tres niveles de análisis: 1) el papel de las instituciones eclesíásticas de la S. Sede, de los obispos, de los sacerdotes frente al fenómeno zapatista; 2) la posición de los laicos organizados respecto al movimiento; 3) la dimensión de la expresión del catolicismo dentro del movimiento (es decir, los zapatistas católicos).

A pesar de la presencia de importantes elementos protestantes, anarquistas, socialistas, hasta unos masones en la elite del movimiento, es bien conocido el hecho que la mayoría de los jefes y de los rebeldes que formaron los grupos armados zapatistas eran de origen campesino (así como los «pacíficos»), es decir, expresión de una cultura pueblerina claramente marcada por un matiz de catolicismo popular. No sorprende entonces que unos de estos rebeldes, años después, se involucrarían en el levantamiento cristero. Tratando de no quedarnos prisioneros de las sugestivas imágenes sobre las banderas guadalupanas y los romeros y escapularios que acompañaban a los rebeldes zapatistas, lo que intentaremos hacer aquí será utilizar algunos elementos de la investigación para intentar comprender como entre 1911 y 1913, las instituciones eclesíásticas y los católicos de la capital se confrontaron con los miedos, las propuestas y los elementos, nuevos y antiguos, que iban surgiendo del levantamiento sureño.

A través de la reconstrucción de las distintas posiciones, en una etapa todavía marcada por el fuego debido a los efectos del largo y contradictorio proceso de mexicanización de la *Rerum Novarum* y transformada por la irrupción de la revolución², de las fuentes parece brotar una lectura mucho más articulada de lo que se podría pensar del fenómeno zapatista por parte de los católicos. Este es percibido por unos como elemento de ruptura del porfirismo, signo de un profundo malestar social; para otros (la mayoría) es rechazado como puro *bandolerismo* o como negación de la modernidad y regreso a un «aztequismo bárbaro y pagano». Los periodistas de «El País», por ejemplo, sin reconocer nunca una posible dimensión católica pueblerina de los rebeldes morelenses, los insertaron en buena parte del 1911 en la categoría de los bandoleros violentos, para recuperar, entre 1912 y 1913 la categoría pre-porfiana del «indio enemigo». Entre la presidencia interina de De la Barra, la turbulenta estancia de Madero en la silla presidencial y el trágico golpe que abrió las puertas al huertismo, se alternaron así en las páginas del principal

² Sobre estos temas vease: M. Ceballos Ramírez-A. Garza Rangel (eds.), *Catolicismo social en México. Teoría, fuentes, historiografía*, Ahi, Monterrey 2000, M. Ceballos Ramírez, *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la cuestión social y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, El Colegio de México, México 1991, J. Meyer, *El catolicismo social en México hasta 1913*, Imdosoc, México 1992.

periódico católico nacional el recurso de estereotipos «de razas» y el uso del miedo al zapatismo violento dentro de un complejo juego político que se movía alrededor de los mundanos intereses del Partido Católico Nacional (Pcn)³. En cambio una minoría de otros «nuevos laicos» aparecía fascinada por la dimensión de denuncia social que se entreveía detrás del movimiento de Zapata. Estos consideraban a los zapatistas no como una amenaza a la paz nacional sino como pequeños propietarios rurales e imaginaban la posibilidad de realizar dentro de la revolución la quimera de la formación de la clase media india de la cual se había hablado en el IV Congreso Católico social, celebrado en Oaxaca en 1909⁴. Emblemático aparece el caso de Antenor Sala, un terrateniente católico tabasqueño, inventor del homónimo «sistema sala» para la modernización del campo y la construcción de colonias agrícolas: primer paso para refundar social y religiosamente la pequeña y media propiedad. No sólo Sala, futuro director (en 1920) de la Liga Agraria Católica, presidida por el arzobispo de México, Mons. Mora y del Río, escribió a Zapata en 1914 para proponer una fusión entre su sistema y las tesis del Plan de Ayala⁵, sino que aceptó la propuesta cultural de librito *Piedad para el indio* del franco-mexicano Pedro Lamicy que reinterpreta la dimensión social de la protesta que incendiaba el México rural, invitando indirectamente a reflexionar sobre dos categorías cuya relación se habría quedado por largo tiempo sin resolución en el México moderno: la del indígena y la del católico⁶.

Las instituciones eclesíásticas: S. Sede, obispos y sacerdotes

Cuando estalló la revolución, la diócesis de Cuernavaca era una de las más jóvenes de México. Erigida en 1891, estuvo a cargo de Mons. Hipólito Vera hasta 1898, a quien sucedió el obispo de Campeche, el michoacano Mons. Francisco Plancarte y Navarrete, sobrino del abad de la Basílica de Guadalupe Antonio Plancarte y Labastida (a su vez sobrino del arzobispo de México, Pelagio Labastida y Dávalos). Mons. Plancarte, experto en asuntos guadalupanos, apasionado de historia y geografía y, sobre todo, dinámico representante de la generación de «nuevos obispos» formados en el Pío Colegio Latinoamericano en Roma⁷, manifestó un

³ Por una historia del Pcn: L. O'Dogherty Madrazo, *De urnas y sotanas. El Partido Católico Nacional en Jalisco*, Conaculta, México 2001 y R. Cannelli, *Nazione cattolica e Stato laico*, Guerini, Milano 2002.

⁴ Sobre este tema vease: M. De Giuseppe, *Messico 1900-1930. Stato, chiesa, popoli indigeni*, Morcelliana, Brescia 2007, E. Wright Ríos, *Revolutions in Mexican Catholicism. Reform and Revelation in Oaxaca. 1887-1934*, Duke University Press, Durham-London 2009. Entre las fuentes: *Conclusiones del IV Congreso Católico Nacional*, en «Voz de la Verdad. Boletín del Arzobispado de Antequera», Oaxaca 1909

⁵ La correspondencia entre Sala y Zapata se encuentra en A. Sala, Emiliano Zapata y el problema agrario en la República Mexicana. El Sistema Sala y el Plan de Ayala, Imprenta Franco-Mexicana, México 1919.

⁶ A. Sala, *Al clero mexicano*, en «Nueva Era», 11 de noviembre de 1912, en P. Lamicy, *El dolor mexicano*, Editorial Azteca, México 1913.

⁷ Entre las obras de Mons. Plancarte vease: *Apuntes para la geografía del Estado de Morelos*, Editorial José Donaciano Rojas, Cuernavaca 1909, *Antonio Plancarte y Labastida: Abad de Santa María de Guadalupe*, Imprenta Franco-Mexicana, México 1914, *Collección de documentos inéditos y raros para la historia eclesíástica mexicana*, Tip. El Arte, México 1924 y *Tamoanchán: El Estado de Morelos y el principio de la civilización en México*, El Escritorio, México, 1934 (2°).

gran equilibrio durante los primeros dramáticos meses de la insurrección zapatista. Aunque el 27 de noviembre de 1911 había sido nombrado arzobispo de Linares, la S. Sede prefirió que se quedara en la diócesis morelense hasta mayo, cuando dejó oficialmente el cargo a Mons. Fulcheri y Pietrasanta. Este retraso no fue casual o burocrático, como demuestran unos preciosos documentos conservados en el Archivo Secreto Vaticano que contribuyen a articular más la posición de la Iglesia católica dentro del proceso revolucionario, por demasiado tiempo reducida a la mera espalda de las posiciones conservadoras. Aquí va un primer ejemplo: en un telegrama fechado el 17 de abril de 1912, enviado por el delegado apostólico, Mons. Tommaso Boggiani, al Secretario de Estado, el Cardenal Merry de Val, se dice explícitamente que «Arcivescovo di Linares rimasto a Cuernavaca pell'influenza sua sui zappatisti» o sea «El Arzobispo de Linares se ha quedado en Cuernavaca por su influencia sobre los zapatistas»⁸.

A pesar de la «doble p», este documento revelador anticipaba un largo informe en italiano (el *Rapporto n. 7*) en el cual se describía con mucho cuidado la situación política, económica y religiosa del Morelos revolucionario. Del cuadro pintado aflora un sorprendente interés de la Delegación apostólica por una diócesis nueva, trágicamente afectada por los acontecimientos revolucionarios; pero también sobresale la voluntad de interpretar la complejidad del contexto socio-político, sin quedarse en los estereotipos de bandolerismo bárbaro y pagano que dominaban la prensa y el debate entre los católicos urbanos y los miembros del Pcn. En particular, en un pasaje del informe adjunto al telegrama, se lee: «La diocesi di Cuernavaca è formata dallo Stato di Morelos. In questo Stato iniziò la sua rivoluzione il famoso Zappata, ed ora è tuttavia il centro e il focolare principale dei zappatisti. Quando mons. Plancarte fu nominato arcivescovo di Linares, si fecero istanze perché, ritardando la sua partenza per la nuova destinazione, si fermasse a Cuernavaca dove la sua presenza era giudicata necessaria per il bene della popolazione, essendo egli molto amato da tutti e dagli stessi Zappatisti, sui quali si sperava quindi che avrebbe potuto esercitare qualche benefica influenza. A questo scopo la opportuna autorizzazione dalla S. C. Concistoriale. Lo Stato di Morelos fu da allora in poi sempre teatro di guerra fra ribelli e federali, senza che questi abbiano ancora potuto riuscire a dominare gli insorti»⁹. No sólo este sorprendente documento demostraba una silenciosa imparcialidad de la S. Sede en

⁸ ASV, México, Delegación Apostólica, Mons. Boggiani, Dioc. Cuernavaca, Busta 22, Fascicolo 68.

⁹ Ibid. Así va la traducción: «La diócesis de Cuernavaca está formada por el Estado de Morelos. En este Estado comenzó su revolución el famoso Zap(p)ata y todavía sigue siendo el corazón de los zap(p)atistas. Cuando Monseñor Plancarte fue nombrado Arzobispo de Linares se presentaron solicitudes para que, restando su salida para el nuevo destino, pudiera detenerse en Cuernavaca, donde su presencia se ha considerado necesaria por el bien del pueblo, porque él era muy querido por todos y por los mismos zap(p)atistas; en los cuales se esperaba entonces que se podría ejercer una influencia benéfica. Para ello la debida autorización de la Santa C. Concistorial. El Estado de Morelos fue a partir de entonces siempre un teatro de guerra entre rebeldes y federales, sin que estos hayan sido capaces de dominar a los insurgentes».

el asunto bélico -sin pronunciar una condena moral de los campesinos insurgentes ni asociar a los zapatistas al riesgo del anarquismo y del bandolerismo-, sino que reconocía -hecho historiográficamente olvidado- una cierta legitimidad de las instituciones eclesíásticas (empezando por el obispo) sobre los rebeldes.

Seguía de hecho, en el texto del delegado apostólico, una abierta crítica a la actitud de las autoridades civiles del Estado y al ejército federal que parecían hostiles al obispo. Se lee: «Ma da qualche tempo il Governatore di Morelos iniziò un'era di sospetti contro tutti quelli che vedeva rispettati dagli zappatisti, o esercitare sopra di essi qualche influenza, temendo quasi ne fossero dei favoreggiatori. Ultimamente furono carcerati per questo sospetto alcuni sacerdoti e qualche parroco; rimessi però dopo in libertà, essendone dimostrata l'innocenza. Lo stesso Mons. Plancarte si vede ora sospettato e anche sorvegliato in modo che una guardia sta alla porta dell'Episcopio forse per vedere quali persone lo frequentano. Conoscendo egli quindi di essere preso di mira dal governatore e temendo di venir accusato di favorire i rivoltosi e di dover subire qualche affronto, avrebbe pensato di lasciare Cuernavaca e prender possesso della sua Arcidiocesi»¹⁰. Además de las lamentaciones del arzobispo en contra del Gobernador maderista, el guerrerense Ambrosio Figueroa, el Delegado apostólico añadía que según Mons. Plancarte la situación de la diócesis y las condiciones de los feligreses eran cada día más dramáticas. Se acusaba a la guerrilla de haber aportado devastaciones pero, aún más, se estigmatizaba la acción de represión de los federales, descrita como «terrible» hacia la gente de los pueblos, hasta hacer casi imposible el ejercicio del culto y la asistencia espiritual a los feligreses, sobre todos campesinos y indígenas, en muchas parroquias y capillas. Mons. Boggiani estaba muy impresionado por los actos violentos que acompañaban los enfrentamientos armados, por la política de concentración y por la destrucción sistemática de pueblos y ciudades, como aparece de la puntual descripción de la batalla para el control de Jojutla. En cambio no se encuentra en el documento ninguna referencia a los incendios de las haciendas o a los asaltos mortales a los ferrocarriles por parte de los rebeldes. En Roma la situación de Morelos pareció tocar a los encargados de la Secretaría de Estado. Después de las primeras y concretas amenazas, se decidió de hecho que, a pesar de la experiencia de Mons. Plancarte y de su papel pacificador, su presencia en Morelos estaba volviéndose excesivamente peligrosa. El 3 de mayo fue entonces comunicado el nombramiento del nuevo obispo¹¹, el rector

¹⁰ Ibid. Así la traducción: «Sin embargo, recientemente el Gobernador de Morelos inició una era de sospechos contra todos los que eran respetados por los zap(p)atistas o que ejercían cualquier influencia sobre ellos, por temor que fueran encubridores. Ultimamente fueron encarcelados por este sospecho algunos sacerdotes y unos párrocos, luego liberados, una vez demostrada su inocencia. El mismo Monseñor Plancarte se encuentra ahora sospechado y incluso vigilado, ya que un guardia está a la puerta del Episcopado, quizá para ver que tipo de personas lo visitan. Sabiendo él ser controlado por el Gobernador y temiendo a ser acusado de favorecer a los rebeldes y sufrir alguna humiliación, habría pensad mejor dejar Cuernavaca y tomar posesión de su nueva arquidiócesis».

¹¹ Carta del Delegado apostólico a Mons. Fulcheri, 3 de mayo de 1912, en , México, Delegación Apostólica, Mons. Boggiani, Dioc. Cuernavaca, Busta 22, Fascicolo 68.

del Seminario de México, Mons. Manuel Fulcheri y Pietrasanta, conocido por su capacidad diplomática, prudencia y actitud al diálogo. Éste tomó posesión de la diócesis unos meses después (el 18 de agosto) y la dirigió por toda la etapa revolucionaria (hasta el abril del 1922), aunque una larga parte de este tiempo estuvo fuera del territorio diocesano.

Otros documentos guardados en el ASV confirman la posición de independencia de la iglesia en la crisis morelense, como aquella de finales de marzo de 1913 por la cual el mismo Mons. Fulcheri fue invitado a una mayor prudencia por el delegado apostólico, a causa de haber dejado tocar a la banda militar en la catedral. A un mes del trágico fin de Madero, la atención de Roma en este asunto, quien con mucha probabilidad evitaba no ofrecer una legitimación oficial a las instituciones huertistas en la diócesis de Zapata (aparentemente en contraste con la posición de Mons. Mora y del Río en la capital), parece muy interesante por varias razones: de diplomacia vaticana, pastorales y hasta historiográficas. Al final de marzo de 1913 Mons. Boggiani escribió resentido al obispo de Cuernavaca, pidiendo explicaciones sobre el concierto de la banda militar en catedral. «Ill.mo e Rev.mo Signore – escribiò - Venne a conoscenza di questa Apostolica Delegazione che in cotesta Cattedrale nelle funzioni del Venerdì Santo, avrebbe suonato una banda militare ed inoltre eseguito musica non sacra., in opposizione alle predicazioni della Santa Sede. Sarebbe stato anche distribuito profusamente il programma di detta musica. Prego quindi V.S. Ill.ma di volermi dare esatte informazioni in proposito»¹². Mons. Fulcheri se defendió, diciendo que el jefe militar de Cuernavaca le había pedido permiso para que la banda tocara, durante los ejercicios de las dos horas de agonía, unos extractos del *Stabat Mater* de Rossini, asegurando que ya lo habían hecho en otras de las principales catedrales de la República. Fulcheri manifestó su preocupación por «l'ateismo assoluto in cui è tenuto il nostro esercito» y la originalidad de la solicitud, pero decía haber aceptado para no molestar al jefe militar con un rechazo que habría podido ser mal interpretado, y para aliviar «las almas de los infelices soldados». En cambio él había procurado que no se tratase de una ceremonia litúrgica y que la banda tocase en el coro alto y sin uniformes. Por último lamentó los problemas de comunicación debido a la revolución, que a su decir habrían impedido los tiempos técnicos para enviar una solicitud de permiso a la delegación apostólica y obtener la contestación.

La confirmación de la particular atención con la cual la S. Sede miraba la situación de Morelos, se muestra con la decidida reacción del Delegado. Éste

¹² Ibid, Carta del Delegado apostólico a Mons. Fulcheri, 25 de marzo de 1913. En español: «Ill.mo y Rev.mo Señor, Esta Delegación Apostolica ha sido informada que en las funciones del Viernes Santo celebradas en esta Catedral, desempeñó una banda militar, y también no se presentó música sacra. Este en contra de las predicaciones de la S. Sede. También habría sido profusamente distribuido el programa de dicha música. Ruego entonces V.S. Ill.ma querer ofrecer la información exacta al respecto».

no aceptó minimizar la importancia del caso y no pareció convencido del efecto pedagógico y pacificador invocado por el obispo, el cual fue invitado a no mantener relaciones demasiado estrictas con las instituciones militares. Probablemente el fin último de la delegación era evitar un exceso de exposición filo-gubernamental en Morelos, para no perder el prestigio y la presencia de los sacerdotes en los pueblos controlados por lo zapatistas. El 5 de abril Mons. Boggiani expuso su posición en su carta de contestación al obispo, recordándole que el Papa había reglamentado el uso de la música en las iglesias, fuera función litúrgica o no, con el fin de observar y tutelar la dimensión sagrada del templo. Agregaba también que en el caso de Cuernavaca la derogación a las reglas era particularmente grave por la situación morelense. Luego le dio indicaciones sobre como portarse en el futuro, recordándole que «La banda militare poi è in special modo bandita nelle chiese»¹³.

El representante de la S. Sede en tierra mexicana consideraba útil buscar una continuidad con la línea pastoral de Mons. Plancarte, y por eso escribía al nuevo obispo que en el caso de Cuernavaca se sumaban tres circunstancias agravantes: 1) Que se trataba del Viernes santo, el día destinado al recogimiento espiritual; 2) Que en Cuernavaca hay un seminario y este acto de derogación a las reglas no ofrecía un buen ejemplo por los estudiantes que tenían que estudiar la liturgia, el derecho canónico y aprender observar las leyes de la S. Sede; y 3) Que su predecesor, Mons. Plancarte, había organizado un largo y duro trabajo para introducir en su diócesis la observancia de este *motu proprio* de Pio X. Las conclusiones eran extremadamente claras: «Ora cosa si dirà del clero e degli stessi secolari nel vedere tanto diverso modo di agire fra due vescovi? A che servono gli sforzi di un vescovo in favore della disciplina ecclesiastica, se il successore con una larga e non fondata interpretazione distrugge in un momento quanto fu precetto di lungo praticare e di larghi sforzi?»¹⁴. Por supuesto, detrás de la cuestión litúrgica estaba una profunda atención del delegado apostólico por la situación política del estado, tanto que Mons. Boggiani invitó al obispo (junto con sus colegas de las diócesis sureñas) a tener en cuenta las dos Circulares a América latina sobre la evangelización de los indios del 1912. Como decir que, sin olvidar el tradicional respeto de los católicos para las autoridades, la iglesia no debía abandonar su papel y presencia en el mundo rural, ni los «espacios periféricos» reconquistados, entre mil dificultades, durante el porfiriato.

Todavía durante estos tiempos de revolución, la necesidad de mantener el prestigio de la iglesia frente a los feligreses campesinos e indígenas, en los

¹³ Ibid. Carta del Delegado apostólico a Mons. Fulcheri, 5 de abril de 1913.

¹⁴ Ibidem. Así la traducción: «¿Y ahora que se va decir del clero y de los mismos seglares a ver un modo de acción tan diferente entre los dos obispos? ¿A que sirven los esfuerzos de un obispo en favor de la disciplina eclesiástica, si el sucesor, con una interpretación amplia y sin fundamento destruye en un momento un precepto de larga práctica y esfuerzos amplios?».

pueblos y rancherías, pasaba principalmente por el papel del clero. Aquí no tenemos el espacio para profundizar en el complejo asunto de las relaciones entre sacerdotes, párrocos, seminaristas y religiosos con los jefes y militantes zapatistas (por no hablar de los «pacíficos»), pero me limito a retomar un par de ejemplos significativos para estimular una reflexión sobre la profunda articulación que marcaba esta relación. A pesar del recelo personal de Zapata por los sacerdotes amigos de hacendados, de los archivos parroquiales quemados y de los impuestos forzosos que aumentan la complejidad del cuadro, es notorio a los historiadores que unos religiosos de las 29 parroquias de la diócesis no tenían malas relaciones con los rebeldes. No sólo en varios casos seguían gozando de buen prestigio en sus comunidades; a veces tenían también contactos directos con los jefes zapatistas. Así como las congregaciones parroquiales, los curas eran parte integrante de la cultura pueblerina que alimentaba el mundo zapatista y en plena revolución seguían manteniendo su papel distinto en el universo socio-cultural de la comunidad campesina morelense (con discurso sólo en parte diferente por el zapatismo del Guerrero, Puebla, Oaxaca y Estado de México)¹⁵.

A nivel anecdótico hay casos muy famosos (aunque todavía muy poco profundizados a través de las fuentes) de religiosos relacionados al movimiento de Zapata: como el párroco de Cautla, conocido en la retórica revolucionaria como el autor de la transcripción a máquina del Plan de Ayala o el párroco de Tepalcingo, asesinado en el octubre de 1913, al parecer por haber tocado las campanas a la llegada de los federales. Un sacerdote de Tepoztlán tenía buenas relaciones con el jefe Refugio Sánchez y el cura de Axochiapán regaló un caballo alazán al mismo *jefe revolucionario*. Estos son los ejemplos clásicos que llenan mitos locales y corridos, pero detrás de esto existía un diálogo articulado, que nacía de la estrategia de la iglesia de no desaparecer en los pueblos y, al revés, respondía a la necesidad de los jefes rebeldes de mantener buenas relaciones con las autoridades religiosas (laicas y no) de éstos.

Las fuentes, en este sentido, son numerosas y de variada procedencia. Por ejemplo, el 8 de febrero de 1914, el Secretario de Guerra y Marina, general Aureliano Blanquel, dirigió una carta, que se conserva en el Aham, al arzobispo de México, Mons. José Mora y del Río, la cual confirma la existencia de enlaces entre unos curas y los rebeldes. Se lee en ésta: «Muy estimado señor arzobispo. Consecuente con mi propósito de no molestar a los individuos que pertenecen a la iglesia, hoy me permito remitir a Uds. a un sacerdote que me fue remitido por las autoridades del estado de Morelos, acusado de connivencia con los zapatistas. Le ruego que se sirva amonestarlo o aplicarle la corrección que juzgue

¹⁵ Para una lectura de largo plazo de la cultura del pueblo en Morelos: H. Crespo (ed.), *Morelos, cinco siglos de historia regional*, Ceham-Uaem, Cuernavaca 1984.

conveniente»¹⁶. En unos artículos publicados en el «Boletín oficial y revista eclesiástica del obispado de Cuernavaca» se encuentra el testimonio de un padre redentorista misionero en Huajintlán que comentaba que un zapatista le había dicho «parece que tiene usted miedo padre, pero no tenga cuidado con usted no nos metemos»¹⁷. Todavía más interesante es un documento guardado en el fondo Genovevo de la O del Agn, fechado 27 de marzo de 1914, en el cual el jefe rebelde Francisco Pacheco del Campamento de Santa Marta envía a Zapata una lamentación de los vecinos de un pueblo cercano en que se lee: «llegaron un tal Cal y Mayor secretario de Uds. y un tal Zamora para molestar al cura del pueblo, el cual es pacífico, no se mete en asuntos del gobierno y ha ayudado mucho a todo el pueblo. Que si quiere le pregunte al general Saavedra que viene seguido por aquí. Que si no recibió a estos señores fue porque con ellos venía uno que le robó 20.000 pesos y un macho muy bueno pero que recibe a todos con amabilidad. Que los que han hablado mal de él han sido algunos de Chalmita porque aquí viene la tropa del gobierno pero que eso no se puede evitar y que siempre ha venido, incluso desde que el Pacheco andaba por aquí. Que el señor cura pide por todos a Dios. Y que no se vuelvan presentar esas personas para molestarlos y que sólo serán recibidos si les dan garantías»¹⁸.

Detrás de este sencillo documento se puede leer en contraluz el choque cultural analizado por Womack que se desarrollaba dentro del movimiento zapatista entre jefes pueblerinos y líderes urbanos. Si Soto y Gama por ejemplo muestra una personal reinterpretación anarco-agrarista de su formación católica, otros líderes culturales del movimiento eran exponentes de ideas liberales, socialistas, a veces anticlericales. Rafael Cal y Mayor, por ejemplo, exponente del maderismo chiapaneco, durante la lucha entre Tuxtla Gutiérrez y San Cristóbal del 1911, había tomado una clara posición anticlerical, a través de su colaboración con el periódico «Chamula G», critico tanto con el obispo Orozco y Jiménez como con «el bando pajarito» y sus «indios fanáticos»¹⁹.

En cambio la acción «moderadora», es decir, los sacerdotes morelenses, parecía funcionar también al revés, para frenar la acción zapatista respeto a unos hacendados, como aparece de una carta de octubre de 1912 del sacerdote de Oztolotepec, Manuel García, a Mons. Mora y del Río. Se lee en ésta: «Don Pascual Becerril, dueño de la Hacienda del Mayorazgo de esta doctrina espone

¹⁶ Aham, Fondo J. Mora y del Río, Secretaría Arzobispal, caja 125, exp. 61.

¹⁷ «Boletín Oficial y Revista Eclesiástica del Obispado de Cuernavaca», n. 13, 1° de julio de 1911, p. 250.

¹⁸ AGN, Archivo del Fondo Genovevo de la O, Vol.3, exp. 3 f. 58.

¹⁹ Sobre estos temas, además de los estudios sobre Mons. Orozco y Jiménez en San Cristobal y de las investigaciones chiapanecas de Jan de Vos y Mario Rus: J.P. Viquiera, *Encrucijada chiapanecas. Economía, religión, identidades, Tusquets/El Colegio de México*, México 2002, L. Espinosa, *Rastros de sangre. Historia de la Revolución en Chiapas*, Gobierno del Estado, Tuxtla Gutierrez 1993.

respetuosamente que en vista de los grandes males que amenazan a su finca, con la presencia de los zapatistas, y constándole que la presencia de un sacerdote prudente ha contenido la furia de esta gente perversa y de consiguiente salvado muchas vidas y intereses, atentamente suplica se digna concederle un sacerdote en calidad de capellán de la mencionada hacienda o un vicario para esta parroquia pero con residencia en la citada finca»²⁰.

De hecho el cuadro resultaba muy articulado y no faltaban tampoco sacerdotes abiertamente contrarios a los zapatistas, como el padre de Tepejuca, Juan Pérez, que con respecto a la situación de los zapatistas escribe, en el mes de septiembre 1912, a Mons. Mora y del Río: «El infrascrito presbítero Párroco de San Francisco no deja pasar ocasión de aparecer ante v. S I para la honra de informar acerca de las circunstancias que nos rodean tan lamentablemente y el estado en que nos encontramos. La mano de la muerte siembra por todos rumbos los cadáveres sin interrupción haciendo tan considerables capas a las hambrientas sepulturas las manos de la justicia ... acusa a los zapatistas que con tanta frecuencia nos visitan para dos meses que se cuartelan en los indefensos pueblos en gran numero, esta semana bajo el terrible cabecilla Don Genovevo de la O enseguida el otro día el mismo Atila del sur ...los pueblos son impotentes y favoresen a sus pastos y el cura tiene que cooperar ya que de no hacerlo se quedarán sin el como en pasado ... pero cuanto antes pueda, si Dios quiere, serán distribuidas las primeras comuniones y se pagarán diezmos...»²¹.

Fueran los sacerdotes amigos o enemigos de los zapatistas, en cualquier caso, como aparece de los documentos del Asv, la S. Sede invitaba al obispo de Morelos a cuidar mucho su papel pacificador y todavía más su moralidad en tiempos de revolución, a fin de fortalecer la imagen y el respeto a la iglesia. Lo explica el mismo Mons. Fulcheri al arzobispo Mora y del Río, aceptando en abril de 1913 la propuesta de mover un padre por su conducta reprochable, «para todos los fieles que va lastimando en su pueblo, con la imagen misma de la S. Sede», concluyendo en estos términos: «si creo que no pueda estar ya en esta diócesis, sobre todo ahora»²².

Los católicos de «El País» y el levantamiento zapatista

Cambiando de perspectiva y pasando a los laicos, es interesante anotar que el dinamismo agrario y proto-indigenista que había caracterizado la acción social de los nuevos laicos católicos en los años de mexicanización de la *Rerum Novarum* no tardó en detener el paso frente a los fermentos revolucionarios y ante el terror

²⁰ Aham, Fondo J. Mora y del Río, Secreteria Arzobispal, Caja 63, Exp. 49.

²¹ Aham, Fondo J. Mora y del Río, Secreteria Arzobispal, Caja 19, Exp. 4.

²² Aham, Fondo J. Mora y del Río, Secreteria Arzobispal, Caja 43, Exp. 9

que invadió la burguesía capitalina, después del levantamiento zapatista²³. La Carta pastoral colectiva que había acompañado la clausura de los trabajos del IV Congreso Católico de Oaxaca²⁴, se centraba sobre dos elementos cruciales: reevaluar el papel histórico de la iglesia como «defensora de los indios y de los pobres» y presentar estrategias puntuales para «recuperar al catolicismo» las comunidades autóctonas²⁵. Para hacer esto se proponía, tanto a los hacendados como a los católicos de clase media, urbana y sobre todo rural (procedencia de mucho de los nuevos católicos sociales), fortalecer el concepto de propiedad privada y garantizar la paz social del campo. La irrupción revolucionaria, y en específico zapatista, derrumbó estos esquemas. Emblemático aparece el cambio de dirección del fundador de «El País», el más famoso periodista católico del porfiriato, Trinidad Sánchez Santos, que en 1909 escribió: «El civilizador del indio ha sido el misionero, y nadie más que él podrá serlo. Las razas vencidas y socialmente dominadas, no pueden recibir la luz sino a través de la caridad. Así nos lo enseña la razón, y así nos lo demuestra nuestra historia... El indio hallase hoy en peores condiciones morales, económicas y políticas, que antes de la conquista. Horroriza volver los ojos á su hogar, que á la sombra del misionero, llegó á ser puro, honrado, ejemplar. Hoy este lugar es un infierno»²⁶. Su análisis se fundaba sobre una convicción virreinal todavía dominante entre los católicos mexicanos: «el indio no puede ser sino o creyente o bárbaro. El indio, por las condiciones de su espíritu, no será sino católico, y en ese caso, útil, generoso, magnánimo, trabajador, verdadero ciudadano y verdadero candidato del cielo; o ateo, y en ese caso, cruel, salvaje, sibarita, feroz, revolucionario, asesino». Pero mientras Zapata despertaba el entusiasmo de unos intelectuales anarco-socialistas, entre círculos conservadores, liberales y católicos del país se percibió un generalizado miedo por el «indio enemigo»: de repente las distinciones culturales y el interés antropológico fueron quitados por el viento de la revolución y los indígenas sublevados fueron reducidos en la jaula esquematizante de las *razas degeneradas*, bárbaras y antimodernas.

²³ Sobre estas perspectivas: M. De Giuseppe, *¿Católicos de maíz o indios enemigos? Imágenes y utopías del mundo indígena en México, entre porfiriato y posrevolución*, en H. Cerutti Guldberg-J. Pakkasvirta (eds.), *Utopía en marcha*, Abya-Yala, Quito 2009, pp. 97-130 y M. De Giuseppe, *Una disputa olvidada al principio de la Revolución. El proto-indigenismo católico de «Oaxaca» en la época maderista*, en cuaderno 1810-1910-2010. *Guerra de símbolos, levantamientos populares e Iglesia católica*, en «Christus. Revista de teología, ciencias humanas y pastoral», julio-agosto 2010, pp. 39-49.

²⁴ *Carta de los Ill.mos y Rmos Prelados que concurrieron al IV Congreso Católico celebrado ultimamente en Oaxaca*, 22 gennaio 1909, Oaxaca 1909. In J. Mora y del Río, *Carta Pastoral, en la que hace suya la que publicaron los illmos y revmos Prelados que concurrieron al IV Congreso católico celebrado en Oaxaca*, Imprenta de la S.ta Cruz, México, 1909, in AHAM, fundo Mora y del Río, cartas pastorales.

²⁵ J. Mora y del Río, *Carta Pastoral, en la que hace suya la que publicaron los ill.mos y rev.mos Prelados que concurrieron al IV Congreso católico celebrado en Oaxaca*, Imprenta y librería de la S.ta Cruz, México, 1909.

²⁶ T. Sánchez Santos, *La evangelización de los indios in Discursos*, Tipografía de la Compañía Católica, San Andrés, 1906, pp. 139-140. Véase también L. Islas García, *Trinidad Sánchez Santos, Biografía. Selección y notas*, México, Jus 1945 e M. T. Bermúdez de Brauns, *Trinidad Sánchez Santos, periodista de oposición*, Itc, Tlaxcala 1985.

Desde la primavera de 1911 la prensa capitalina se lanzó en una campaña antizapatista, borrando cualquier distinción entre indios, «inditos» y mestizos rebeldes, acercando la imagen de los campesinos morelenses en armas a la de los yaquis en guerra o a los chamulas del «pajarito» Pineda. Zapata era dibujado como un «nuevo Atila» o un peligroso «Espartaco» que amenazaba con interrumpir, liberando una violencia antigua e irracional, el porvenir del país hacia la modernidad. Una tesis que en poco tiempo caracterizó también las páginas del católico «El País». En un editorial simbólicamente titulado *El enemigo negro*, el mismo Sánchez Santos escribió: «nosotros estamos de frente a un hecho inexplicable: la sublevación de Zapata. Todos se piden: porque sus ordas salvajes, en cambio de ser exterminadas, se van fortaleciendo cada día más, tanto que, según un periodico de la tarde de ayer, los golpes de sus rifles se escuchan ya desde Xochimilco?.. es una verguena para México como nación civilizada, que conserve en su seno la anarquía zapatista, porque no se trata de una revolución de principios... se trata sólo del saqueo, del bandolerismo, de una anarquía digna de los vándalos más feroces, de los zulus más refractarios a cualquier civilización»²⁷. Por parte del decano del periodismo católico, no se reconocía entonces alguna legitimidad, ni política, ni social, al levantamiento morelense. Era la naturaleza misma del movimiento encabezado por Zapata, y la cercanía de sus armados, la que inquietaba a los círculos conservadores, liberales y hasta demócratas de la capital. Más en general, en las clases medias se desarrolló una síndrome de acorralamiento. Aunque se registraban una fuerte impresión por los métodos militares utilizados por los federales y una pena dolorosa por las víctimas civiles, la represión era plenamente aceptada como un «mal necesario». El «País», por ejemplo, apoyó acciones represivas como el incendio del *pueblo* de Santa María en respuesta a un asalto del *jefe* zapatista, «el incendiario» Genovevo de la O. Se invitaban a las autoridades a aniquilar al zapatismo que amenazaba con destruir «lo que consideramos más sagrado, nuestra nacionalidad»²⁸.

Después de la ruptura entre Madero y el Pcn, la crítica del periódico católico se hizo más política, como sobresale claramente en unos artículos del julio de 1911, y habría asumido mayor agresividad ideológica el año siguiente, después del cambio de director (en el mes de septiembre de 1912), con la llegada del antimaderista José Elguero²⁹. En la época de la campaña electoral de 1911 el periódico católico se ocupó de acusar al candidato a la vicepresidencia, Pino Suarez, de provocar una “guerra de razas” en Yucatán, y a Madero de apoyar indirectamente la rebeldía morelense. Un artículo afirmaba que «El bandidaje

²⁷ T. Sánchez Santos, *El enemigo negro*, «El País», 25 ottobre 1911.

²⁸ *Salvemos nuestra nacionalidad. La Patria es sagrada*, en «El País», 20 de febrero de 1912.

²⁹ José Elguero era hijo de Francisco, dirigente del Pcn de Morelia y entre los promotores de la vuelta conservadora del partido. Pasó a la dirección de «El País» después de la muerte de Sánchez Santos.

zapatista se va enraizando cada día más en el estado de Morelos, con el apoyo de los maderistas»³⁰. Zapata, «el bandolero del Sur», «el Cabecilla» es descrito como inepto militarmente y culturalmente, peligroso por el progreso del país, la pacificación nacional y hasta la suerte de la iglesia. Para entender los tonos utilizados, aparece un artículo emblemático en el mes de octubre en que se lee: «Las hordas capitaneadas por Zapata saquearon e incendiaron Milpa Alta, Nativitas y Sta. Ana. Los bandidos saquearon la casa cural. Muchos sentimos no poder estampar en estas columnas el nombre del párroco de Milpa Alta, merecedor por todos conceptos de la estimación de cuantos son admiradores de los hechos heroicos. Una horda de salvajes sedientos de oro y sangre, se presentaron en la casa cural pidiendo, con frases obscenas la entrega de cuanto dinero tuviera en su poder el señor cura. Este contestó que era pobre y nada podía darles contestación que no satisfizo a los malhechores, que con una crueldad inaudita lo apalearon hasta dejarlo sin sentido en su habitación. Cuando el párroco volvió en sí lo primero que hirieron sus oídos fueron los gritos de desolación que lanzaba la muchedumbre al verse acosada por aquella banda de salvajes. Casi sin poderse mover salió a la calle y trató de apaciguar la sed de venganza los zapatistas, que lejos de oír las palabras del sacerdote, hicieron mofa de él tratando nuevamente de apalearlo...los zapatistas en número de tres mil continuaron su nefasta obra, hasta las doce de la mañana que recibieron noticia de que tropas del gobierno se acercaban a toda prisa al lugar de sus terribles hazañas»³¹.

La deslegitimación del zapatismo pasaba también por un rechazo de sus aspiraciones políticos-populares. Se lee en «El País» en un artículo de finales de octubre del 1911: «No es verdad, desde luego, que al caudillo suriano lo sigan los hombres honrados de Morelos: son los libertados de las prisiones de aquel estado y del estado de Puebla los que forman el núcleo principal de las fuerzas de Zapata, aumentado con gran facilidad por gente que prefiere al trabajo penoso y honrado en las fincas azucareras de Morelos la vida errante que le ofrece en perspectiva pocos peligros efectivos y oportunidades más o menos frecuentes del saqueo y de toda suerte de depredaciones que satisfacen sus torcidos instintos»³². Sin embargo el ataque más duro de esta época a lo que los periodistas de «El País» habían definido *Pinozapatismo* se encuentra en un artículo titulado *Maderismo y Zapatismo*:

Es seguro que entre tantos espectáculos de profunda degradación como ha dado la prensa de señor Madero, ninguno iguala, ni como depravado ni como escandaloso, al de la apología que está haciendo del sr. Zapata, engergolándola con lapidación infame a uno de lo hombres

³⁰ El bandidaje zapatista en el Estado de Morelos, en «El País», 22 de agosto de 1911

³¹ *Tres Mil Zapatistas se encuentran ya parapateados a Veinte kilómetros de la capital de la República*, en «El País», 25 de octubre de 1911.

³² *El zapatismo y los hacendados de Morelos*, en «El País», 26 de octubre de 1911.

más honrado de la República y al mismo tiempo el más trascendental de la sublevación, después de Pascual Orozco: Ambrosio Figueroa... Por tan asquerosa apología han comenzado por donde comienza siempre la hipocresía jacobina, mucho más honda que la judía, porque se disfraza con lo fastuoso y popular. Han comenzado pues por la cuestión de nombres, por llamar a Zapata "El Atila del Sur".... No hay misericordia por la reputación de esta pobre tierra. Que comparación puede establecerse entre un genio militar, como fue Atila, terror de los grandes genios y pueblos militares de Europa, y un pinacate vulgar como tantos que abundan en la plazuela de Tepito? Un pinacate rudo, borrachón de barrio, cretino, presidiario, sin ápice de genio militar, que siempre es derrotado cuando el enemigo suma al menos la mitad de su fuerza, que es un sabio para el saqueo y una bestia por el combate; un debido cualquiera que se creció debido a la ocurrencia del señor Madero de haber ido a Cuautla a conferenciar con él, cuando lo que debió fue haber mandado un par de gendarmes que lo trajeran de las orejas.³³

A la lectura del bandolero se asociaba entonces la del indio bárbaro, como se lee en el pasaje siguiente:

Para evitar este crecimiento habríamos deseado que el señor Madero, antes de ir a Cuautla, hubiera averiguado los antecedentes del bandido con quien iba a tratar. Si así lo hiciera habría sabido que el tal Zapata, aún antes de la revolución, era ya un criminal, amante de lo ajeno y que si se lanzó no a la revolución sino a la "revolufia", fue no por razón de principios, que es incapaz de comprender ni menos de amar, sino para entregarse impunemente al pillaje... Las hazañas de Zapata han consistido: en apoderarse de poblaciones indefensas o defendidas por un pequeño puñado de federales, tanto más heroicos cuanto fueron reclutados en el curso abominable del "contingente"; en conceder dos horas de saqueos incondicional a sus hordas, durante las cuales el "salvajismo inca" se habría sentido avergonzado; en correr como un galgo siempre que lo ha perseguido una fuerza formal; en retorcerse el bigote lacio, adobado con la mugre elevada a cera, mientras al señor Madero le hablaba como de potencia a potencia. Urge, por lo mismo, que el gobierno, active la campaña contra el bandolerismo en Morelos, que atrape a Zapata y dé a la República y al mundo civilizado la satisfacción de aplicarle las leyes protectoras del derecho³⁴.

³³ *Maderismo y Zapatismo*, en «El País», 16 de noviembre del 1911.

³⁴ *Ibidem*.

Aztecismo bárbaro y falta de respeto por la propiedad privada: estas eran las dos grandes acusaciones de los católicos burgueses a Zapata, cuya imagen parecía romper el edificio de paz social invocado por los ideólogos del Pcn. Este discurso se aplicaba también a la reforma agraria, como se lee en artículo publicado una semana antes del anuncio del Plan de Ayala:

Para disimular el crimen de la apología de Zapata los periódicos maderistas han inventado una falsedad odiosa: "Zapata es el representante de la cuestión agraria en Morelos; Zapata es el defensor de los indios despojados, robados, condenados a la miseria y la servidumbre por los grandes agricultores de Morelos".... Sabida la gran importancia que siempre ha dado el país a la cuestión agraria en esta República. Durante toda nuestra prolija y encarnizada lucha contra el caciquismo, no cesamos denunciar los despojos de tierras y aguas de los pobres y clamar contra aquellos y augurar el fermento revolucionario que entrañaban... y porque tal es nuestro expediente en la materia acreditado con los dos más grandes títulos que el hombre puede exhibir: la verdad y el sacrificio, no debemos consentir que se injurie a la primera y se malogre el segundo, queriéndoles poner al servicio del bandidaje con perjuicio, además, de muchos pobres despojados, en cuya buena causa produciría desastres la sombra del perdón que se ha pretendido poner en mano de Zapata. Venimos, pues, a luchar hoy contra un nuevo cacicazgo que no conoció don porfirio: el de la falsa cuestión agraria, el del bandidaje disfrazado de agrícola, el zapatismo neto y desterrado³⁵.

Y, acerca de los campesinos en armas, se comentaba, poco meses después, que:

Los alucinados indígenas que lo seguían, engañados con los fabulosos ofrecimientos de obtener una buena parte del rico botín, que trataba de conquistar, las fértiles tierras de los hacendados, desbandados y sin esperanza de organizar grupos compactos y fuertes..., procuran solamente eludir a la persecución que se les hace, resueltos lo más a deponer su actitud para dedicarse a sus antiguos labores del campo como pequeños agricultores o como braceros lo más de ellos³⁶.

Y agregaba poco antes, definiendo la acción zapatistas en términos antipatrióticos:

³⁵ *El zapatismo y la cuestión agraria*, en «El País», 20 de noviembre de 1911.

³⁶ *Lo que queda del zapatismo en el Estado de Morelos*, en «El País», 10 de diciembre de 1911.

Queda sin embargo latente en esas clases analfabetas e inconscientes la idea del zapatismo y de sus sostenedores que se traduce por un socialismo mal entendido y peor explicando: una especie de comunismo anárquico que proclama como supremo derecho el derecho del más fuerte, para apoderarse ciega o inconsiderablemente del patrimonio ajeno. Y esta obra, por demás inconveniente, desde le punto de vista moral, político y social y a las veces antipatriótica, la están realizando los demagogos mercenarios de la prensa que han encontrado en ello un rico filón que explotar ya que, los dineros de Zapata, reunidos en sus largas correrías por el estado de Morelos, Puebla y parte de Guerrero y Oaxaca, son abundantísimos. Hay también unos que se dicen zapatistas «pacíficos» que hacen bastante daño con su criminales propaganda, pues sotto voce hacen un trabajo sordo y constante contra el gobierno del señor Figueroa...³⁷

En todo esto los elementos religiosos, a parte de la denuncia de unos incendios de archivos parroquiales, se quedaban en el mero trasfondo, casi en espera de regresar automáticamente a los campesinos insurgentes a la categoría de bárbaros paganos, con una actitud y perspectiva muy distinta respecto a las instituciones eclesiásticas o a las inquietudes del obispo Plancarte y del delegado apostólico. En cambio se reconocía a los laicos urbanos el pleno derecho a defender la bandera de la catolicidad, como se trasluce de un artículo dedicado a un discurso de Francisco Elguero, que en la apertura de la convención regional michoacana del Pcn, invitó a salir de la violencia revolucionaria, recuperando la naturaleza católica de las virtudes democráticas. Afirmó el político:

Virgen del Tepeyac, Reyna de México, tú nos diste la fe, tú eres madre de nuestra nacionalidad, y también la fundadora de nuestra democracia. Dios, que es tu hijo, ha querido que no podamos gobernarnos sino por el pueblo, que la monarquía sea imposible, fugas la dictadura, opresoras las oligarquías, y si tu gracia no desciende como lluvia benéfica sobre las multitudes para hacerlas sumisas, valientes y abnegadas, para conducir las como ejército de paz, a la sombra de tu pabellón tricolor, no tendremos patria, la tierra de nuestros padres será tierra extranjera, la lengua de nuestros nietos un idioma extraño. Madre del Tepeyac, salvando la democracia, salvas la independencia³⁸.

³⁷ Ibidem.

³⁸ F. Elguero, *Discurso sobre las virtudes Democráticas*, en «El País», 25 de febrero de 1912.

Es interesante notar este llamamiento a la Morenita del Tepeyac por parte de un católico burgués rígidamente antimaderista y antizapatista como Elguero, porque siempre miraban al Tepeyac muchos de los actores de la tragedia morelense. Como he anticipado no tenemos el espacio aquí para profundizar en la parte de la investigación dedicada al catolicismo entre los zapatistas³⁹, los cultos, rituales, devociones. Sin embargo, además de la sugestión de la banderas de Guadalupe que desfilaron en la capital a la cabeza del ejército suriano en el diciembre del 1914, no se debe olvidar que tampoco en los momentos dramáticos del conflicto fue interrumpida la romería al Tepeyac, ni las devociones locales, como el San Juan el Parrandero de Jiutepec, el Santo Cristo aparecido de San Guillermo Totolapan, el Cristo Salvador de San Andrés de la Cal, en Tepoztlan el Cristo de la preciosa sangre de Tlanelpantla, ni fiestas patronales, día de muertos, ferias y visitas a los santuarios marianos. El mismo Zapata, se creía, era íntimamente devoto de Nuestra Señora de la Natividad de Tlaltenango. Mons. Plancarte y Navarrete había dado en los primeros diez años del siglo XX fuerte impulso al culto de la Virgen de Guadalupe en la diócesis de Cuernavaca y todas las juntas parroquiales de Morelos habían festejado en manera especial, el 24 agosto de 1910, la proclamación por parte del Papa de la Virgen de Guadalupe como patrona de América latina. En una carta de Mons. Plancarte a Mons. Mora y del Río, del 16 de diciembre de 1911, se pedía copia de las preces que se llevaron a Roma para obtener el patronato de la Sma. Virgen de Guadalupe y otros materiales útiles para impulsar el culto mariano en las comunidades campesinas.

Sólo entendiendo esta cultura se comprende entonces la reacción zapatista a los actos anticlericales de los contitucionalistas y los mitos oleagráficos que habrían alimentado los “corridos” populares de un Zapata con su gran sombrero charro, estampitas escondidas y escapularios en la carabina, que saludaba la imagen de Jesús en el fondo de un templo con sus puertas abiertas o que enviaba su homenaje al mayordomo de Zacualpan para honrar la imagen de la Virgen del Rosario. Como recita un famoso corrido popular morelense de Marciano Silva: «Era imposible que perdieran nombre y fama los rebeldes de esta región, porque llevaban a la Virgen soberana. Si de nuestra fiel nación, por eso siempre cuando entraban en campaña si decían con gran veneración: Viva la patria viva la guadalupana y muera la reelección»⁴⁰.

³⁹ Un primer acercamiento a este tipo de investigación se encuentra en V.H. Sánchez Reséndiz, *De rebeldes y fé. Identidad y formación de la conciencia zapatista*, Instituto de cultura de Morelos/La rana del sur, Cuernavaca 1999.

⁴⁰ M. Silva, *Corrido del quinto de oro*. Citado en V.H. Sánchez Reséndiz, *De rebeldes y fé*, cit., pp. 204-205. Véase también A. Avitia Hernández, *Las bolas surianas: históricas, revolucionarias, zapatistas y amorosas de Marciano Silva*, Henrández Editores, México 2004 e S. Brunk, *The Posthumous Career of Emiliano Zapata. Myth, Memory, and Mexico Twentieth Century*, University of Texas Press, Austin 2008.

Cráter, Sala y la propuesta de Piedad por el indio: un debate olvidado

A pesar de este clima dominante, lleno de miedos y tensiones que cruzaban las fronteras culturales y políticas, entre los laicos católicos no faltaron en esta etapa voces sensibles en volver a lanzar el debate sobre la cuestión indígena y las aspiraciones de los campesinos zapatistas, la demostración del hecho de que, aún fragmentado, el movimiento maderista había despertado y alimentado articuladas instancias democráticas. De particular interés en este sentido resulta la historia de un folleto titulado *Piedad para el indio*⁴¹, que salió a la luz en las primeras semanas del 1913, cuyo autor se escondía detrás del seudónimo de Cráter. En realidad este era Pedro Lamicq, un escritor de origen francés, y formación católica, ya en el grupo de los sostenedores de Madero⁴².

Piedad para el indio recuperaba elementos de las tesis «indianistas», pero alejándose de las posiciones utópicas a lo Molina Enriquez. Al mismo tiempo recuperaba las propuestas más adelantadas del catolicismo social y las menos radicales del socialismo agrarista. La fórmula era original y arrojada, y daba vida a un librito pragmático, lejano de los esteticismos gratuitos de los académicos liberales, de los intelectualismos de los miembros de la Sociedad Indianista Mexicana (que tenía entre sus miembros al joven historiador católico Alberto María Carreño) y del paternalismo de los congresos católicos. Se trataba en realidad de una propuesta operativa en el sentido político y social. Según Lamicq el retraso del mundo indígena no era el producto de taras genéticas o raciales, como sostenían unos positivistas del tiempo, ni de problemas de alimentación, sino un efecto histórico tras el largo plazo de la conquista y de las luchas y políticas pos-independentistas. Su propuesta aquí se alejaba tanto de las conclusiones del congreso de Oaxaca, con su idealización del patronato, como de aquellos liberales que acusaban a la iglesia de ser la verdadera causa del retraso del indio. En cambio Lamicq aceptaba las instancias sociales del zapatismo (empezando por la tutela de los *pueblos*), aunque rechazando la forma de la lucha violenta y las soluciones del agrarismo anarquista. Acerca del *revolucionario del Sur*, Cráter emitía un juicio interesante, invitando a los lectores a salir de los estereotipos periodísticos «del *bandolero* y del *troglodita*», atendiendo en cambio a la situación social de aquellos «pobres infelices»⁴³. El francés describió a los zapatistas como verdaderos indígenas, humildes, oprimidos y católicos, «listos para el martirio en la capilla» para defender su «profundo instinto de la libertad». Lamicq se aprovechaba de esta reflexión para examinar las «calidades intrínsecas del indígena: trabajador,

⁴¹ Cráter, *Piedad para el Indio; el abismo: sangre, sudor y cobre; el remedio: pan y libro*, Revista de las Revistas, México 1913.

⁴² Del mismo autor se recuerda *Madero por uno de sus íntimos*, Editorial Azteca, México 1913.

⁴³ Cráter, *Piedad para el indio*, cit., p. 85.

campesino y militar», considerándolas los verdaderos fundamentos sociales del estado nacional. Por eso denunciaba la situación de explotación y de prejuicio que estas poblaciones habían sufrido y seguían sufriendo, recordando la deuda histórica que pesaba sobre el México criollo y *mestizo*. Y, a pesar de la limitada difusión del trabajo de Lamicq, su original llamamiento a ocuparse del indio real más que del indio ideal, provocó interesantes reacciones en la élite maderista, pocos meses antes de la *decena trágica*.

El anónimo autor, que se presentaba como un agente comercial de origen francés, afirmaba en la introducción del libro que había podido recoger tanta documentación gracias a sus ininterrumpidos viajes de trabajo por las periferias de la República. Había entrado en contacto con numerosas comunidades y poblaciones indígenas del país, experimentando la condición de no limitarse a estudiarlas desde el exterior, sino de vivir con ellas. Esto, decía Cráter, le había permitido percibir sus miedos, sus sueños, sus dificultades cotidianas: «he compartido su tortilla, su pozole, su cobija, y jamás, en el reparto, he tenido la peor parte»⁴⁴. En el primer capítulo, *El abismo*, Cráter, decía que había viajado hasta las tierras de los misteriosos lacandones del Petén, pero que en su descripción nunca se abandonaba al folklor, hablando en cambio de la necesidad de construir una verdadera «hermandad con tarahumara, mixtechi, taraschi e maya». Cráter lamentaba la pobreza estructural de los pueblos tzotziles y tzeltales de los Altos chiapanecos y mixes de la sierra oaxaqueña y denunciaba con fuerza la inhumanidad de la deportación de los yaquis. En cambio exaltaba la capacidad de resistencia de las comunidades y de las mayordomías y ponía en el centro los problemas de naturaleza socio-económica, abriendo una reflexión original acerca de la «verdadera quimera latinoamericana»: la revolución del sistema fiscal. Según Lamicq, mientras en los países de la revolución industrial los mayores contribuyentes eran las clases altas, en México el peso tributario caía siempre sobre las espaldas de los más pobres: los indígenas. En este sentido hizo una comparación simbólica entre un gran terrateniente norteamericano, como Terrazas, y Juan Diego. Si en *El abuso: sangre, sudor y cobre* el discurso tenía los rasgos de denuncia vibrante, en la segunda parte del trabajo, *El remedio: pan y libro*, se presentaban propuestas concretas de intervención social, política y educativa, dirigiéndose directamente a las instituciones federales. La «regeneración del indio», por Lamicq, era la única forma para pacificar y dar justicia al país y por eso era obligatorio pasar por un serio proyecto político que implicaba un esfuerzo de toda la sociedad. Además pedía una participación directa de los mismos indígenas, como representantes de su específico patrimonio cultural. La propuesta de Lamicq pedía entonces a las nuevas clases dirigentes un esfuerzo conjunto

⁴⁴ Id., p. II.

(social, cultural y político), como única manera para concretizar las promesas de democratización despertadas por el maderismo e invitaba a los «católicos sociales» a participar en este esfuerzo. Lamicq presentaba un ejemplo histórico concreto: el Japón, país extraeuropeo que había sabido salir de un tradicionalismo medieval para abrazar la modernidad, sin perder ni su alma ni su historia. Por eso invitaba a la clase media e intelectuales a una «verdadera responsabilización». Al indígena y al zapatista, en cambio, les decía: «Deja esa arma, vuelve a tu casa y dí a los tuyos que esperen. Nosotros, tus hermanos libres, en la tribuna, en la prensa, en el libro, velaremos por tí. Toma tu herramienta y vuelve al trabajo. Espera, hermano!»⁴⁵.

Ahora, acercándonos a la conclusión, creo es útil una rápida mirada a un par de ejemplos de reacciones provocadas por la propuesta originalmente indigenista de Cráter. En este sentido, nos ayuda un documento guardado en el archivo del *cristero* Aurelio Acevedo (a su vez fascinado por algunos elementos del zapatismo), que recoge comentarios, críticas y alabanzas. El debate que siguió a la publicación del libro fué limitado, pero dinámico y articulado, como lo fueron los interlocutores de Lamicq⁴⁶. Aquí se encuentra por ejemplo una carta fechada 17 de enero de 1913, del escritor Juan Sánchez Azcona, responsable de la secretería particular de Madero, y futuro presidente de la Liga Democrática y director del órgano de prensa maderista «Nueva Era»⁴⁷. Este comunicaba a Lamicq el interés manifestado por el mismo presidente, a fin de que se hiciera «una amplia edición del libro de Ud. en alguna imprenta de esta capital»⁴⁸. La sensibilidad social de Madero, según Azcona, no había desaparecido, a pesar de las emergencias revolucionarias y de la «insubordinación» zapatista. En realidad aquella promesa informal nunca habría sido respetada, como comenta el mismo Lamicq, por «los acontecimientos sobrevenidos», o sea el trágico golpe de febrero. Los consensos recogidos en la élite maderista fueron, sin embargo, numerosos, entre otros, los del encargado de la Secretería de Agricultura y Fomento, Manuel Bonilla, y los del joven José Vasconcelos. Éste, que el año siguiente tomó el encargo de secretario de educación durante el breve y complicado gobierno de la Convención de Aguascalientes (y que, tiempo después dirigió violentas críticas al zapatismo⁴⁹), se dijo impresionado por la obra de Lamicq. «Creo – le escribí - como Ud. que lo que el país buscaba al consumir la revolución de 1910 era mayor proporcionalidad en la distribución de las cargas sociales y muy principalmente una solución del problema agrario...

⁴⁵ Cráter, *Piedad para el indio*, cit., p. 100.

⁴⁶ *Piedad para el Indio*, Madero y «La Parra, la Perra y la Porra», Azteca, México, 1914, in Ahcesu/Unam, Fondo Aurelio Acevedo, folletos.

⁴⁷ Fundado en 1911 el periódico cesó las publicaciones con el golpe de Huerta y su sede fué destruida durante la decena trágica.

⁴⁸ Carta de J. Sánchez Azcona, 17 gennaio 1913, in *Piedad para el Indio*, Madero...cit.

⁴⁹ Habría escrito más tarde: «peor que caíes los zapatistas, “quebrando” vidas con la ametralladora, tal como antes, sus antepasados, con el hacha de obsidiana», in J. Vasconcelos, *La tormenta*, Botas, México 1936, p. 260.

Naturalmente que la contrarrevolución la produjo el descontento en las clases bajas, pero los terratenientes se aprovecharon de ese descontento para procurar derrocar un gobierno que había comenzado a realizar la justicia en la repartición de los impuestos». Por eso añadía:

Deseo vivamente que su folleto sea muy leído, y estoy seguro de que causará una gran impresión, porque con verdadero sentido de lo patriótico y de lo útil señala Ud. Las necesidades políticas y sociales del momento y comparto con Ud. La idea de que las teorías políticas, el sufragio y todas las demás formas de gobierno, son cosa secundaria en un pueblo como el nuestro que según la frase que usted cita “quiere comer y eso es todo”⁵⁰.

El futuro inventor de la SEP examinaba también el tema delicado de la incorporación de los indígenas a través de la educación y expresaba su apoyo a la línea «realista» del autor:

También quiero presentarle mis felicitaciones por el buen tino con que ha tratado Ud. El problema indígena, pues no obstante la generosidad con que lo juzga, ha sabido Ud. Apartarse de alguna tendencia muy común entre nosotros y que ha concretado en forma, que realza lo escandalosamente reprobable de la tendencia del distinguido escritor Molina Enríquez. Sostiene dicho señor que no siendo posible elevar al indio hasta el grado de civilización de las razas conquistadoras, es necesario volver indígena nuestra cultura, aunque para ello sea necesario disminuirla o rebajarla. Si tal fuera la solución del problema yo sería de los que reniegan de la solución, pero Ud. Demuestra, como es posible, una regeneración lenta, en el sentido de lo que pudiéramos llamar la europeización del indio. Esta forma de proceder sin duda merecerá el aplauso de todas las personas bien intencionadas, pues deja a salvo lo que más es importante que los sentimentalismos locales, la cultura y el progreso de los hombres.

Es útil recordar que en la etapa formativa del proyecto cultural vasconcelista, el político oaxaqueño mantuvo una constante distancia de las propuestas proto-indigenistas (también de Gamio), sin separar la cuestión del cuadro orgánico y general del porvenir nacional; esto se traducía en una propuesta incorporativa y de rechazo tanto de formas de educación y protección especial.

⁵⁰ Carta de José Vasconcelos, 3 febrero 1913.

Otro punto tocado por el trabajo de Lamicq consistía, en cambio, en un llamamiento a un trabajo compartido entre grupos y fuerzas culturales distintas. En esta línea se puede poner el comentario al libro de un peculiar representante del nuevo catolicismo social, el tabasqueño Antenor Sala, el ya citado futuro secretario de la Liga Agraria católica, fundada al final de la revolución y teniendo como presidente honorario al arzobispo de México Mora y del Río. El prototipo del «sistema Sala», presentado al público en junio de aquel mismo 1913, se fundaba en la constitución de un mecanismo mixto público-privado, de redistribución de las tierras y en la fundación paralela de colonias de «soldados-agricultores». Como prueba de la profunda articulación del mundo católico, no se debe olvidar que en pleno 1914 el mismo Sala habría contactado a los expertos de cuestiones agrarias de Zapata (Palafox, Magaña y Soto y Gama), proponiendo una integración entre el Plan de Ayala y su sistema, sin alcanzar a convencer al líder de la Revolución del Sur. Estas experiencias ofrecen al historiador una idea de la complejidad del cuadro, que rompe viejos esquemas, en una etapa en las cuales los católicos se dividían en varios fragmentos y facciones culturales. Acerca de *Piedad para el indio*, Sala manifestó a Lamicq su entero apoyo por una propuesta de «regeneración colectiva» del mundo indígena, expresando su agrado por las tesis de la segunda parte del volumen, *Pan y Libro*. Afirmó que: «todos debemos empeñarnos en que pronto, lo más pronto posible, tenga nuestro hermano cobrizo participación completa en nuestra vida nacional». Pidiendo disculpa por no poder profundizar en el estudio de tales cuestiones, comentó en seguida:

día llegara en que los hombres de buena voluntad nos unamos para trabajar en pro de nuestras clases desvalidas y la idea de usted relativa a esta unión me parece viable y digna de encomio y si yo no acudo a la cita que usted hace a los indianófilos, no es porque menosprecie sus nobles intentos, sino porque me he propuesto no sólo prestar el contingente de mis ideas y escritos a la causa de la elevación del nivel económico de nuestro proletariado, sino también el de mi acción y esta absorbe todo mi tiempo⁵¹.

Para Sala, la cuestión económica y la reforma agraria eran prioridades absolutas y la cuestión indígena era una parte, quizá, secundaria.

El folleto de Lamicq provocó también reacciones críticas. Entre éstas, fue significativa la posición de Juan José Tablada, poeta modernista y profesor de arqueología en el Museo nacional. Éste, futuro defensor del huertismo,

⁵¹ Carta de Antenor Sala, 28 diciembre 1912, *ivi*.

atacó duramente Lamicq en un artículo publicado en «Revista de Revistas», polémicamente titulado *Piedad para el indio... y aún para el zapatista*. El intelectual acusó a Cráter de haber producido una «mezcla de nobles metales y de bajas escorias», y aunque reconocía las buenas intenciones del autor, definía sus conclusiones como peligrosas y falsas. Tablada manifestó todo su radicalismo intelectual, concentrándose sobre la distinción entre indio ideal y real, y tratando de derramar la tesis de Lamicq, escribió:

Alguna vez soñé en crear una obra artística de reconstrucción social, muy mexicana, en la cual el indio de la preconquista evolucionara en el propio medio de civilización [...] Más tarde, en la cátedra de arqueología del Museo, con mis alumnos, seguí estudiando. Y después de años de ímprobos estudios y de vana meditación, una bella mañana, entre los librereros de mi estudio, entre mis colecciones de objetos antiguos, surgieron dos símbolos sobre los escombros de mi ensueño derrumbado: la risa estúpida, pavorosa y cruel de un ídolo de piedra y las huellas sangrientas de sangre secular, de sangre indeleble en la brutal pictografía de un viejo códices⁵².

El arqueólogo hablaba de un desengaño de su fascinación por las culturas indias, rechazando la tesis «indianofila» de Cráter y su «sueño de una próxima regeneración del indio»; al mismo tiempo manifestaba su desilusión por la inserción del pasado amerindio entre los mitos nacionales. Para Tablada el producto cultural del pasado prehispánico estaba mojado en sangre, ignorancia y crueldad; la edad imperial azteca no había sido una era de riqueza económica, sino de barbarie; a la afirmación del rey poeta Nezahualcóyotl o de la sabiduría de Quetzalcoátl, oponía la imagen de dioses crueles como Tlaloc o Huitzilopochtli. Categorías que fascinaron años después al mismo Vasconcelos en su contradictorio camino político-cultural. Las causas del «retraso» indígena para Tablada no eran entonces históricos-sociales, sino un elemento «connatural» a su cultura, tanto que escribió haber «sonreído amargamente» con las frases con las cuales Crater acusaba las clases dirigentes mexicanas de haber esclavizado a los indios. Las conclusiones eran las siguientes:

el autor de “Piedad para el Indio”, no obstante la cultura y la ilustración que revela, llega en el extravío de su generosidad, de su descarriado amor indígena hasta disculpar el zapatismo [...] Esto es excesivo. Yo no pretendo ser un sociológico, ni un dilucidador de problemas

⁵² Reseña de J.J. Tablada, *ivi*.

trascendentales. Mi credo es el socialismo que asegura a cada quien el desarrollo ilimitado de su propia personalidad, el fruto de su trabajo y el santo bienestar consiguiente. Pero no llega mi socialismo hasta creer que la minoría útil debe suplir la ineptitud de la mayoría inepta y que cada uno de los hombres cultos, blancos, criollos en su marcha hacia el progreso, deben echar a cuestras los cuerpos de cuatro indios inertes [...] Creo, sin embargo, que se debe procurar el bien del indio, aunque esta sea una tarea más ardua que la de Sisifo; pero desarrollando paralelamente a una piedad práctica y bien entendida un inflexible rigor para quienes, blancos o cobrizos, impidan el desarrollo armonioso de la sociedad sana. La escuela será el templo en que deba oficiarse esa piedad; pero junto a ella, para quienes se revelen contra su rito: para el reacio o el zapatista, a quienes parece defender Cráter, deben abrirse las puertas del recinto donde la justicia, conservadora de la sociedad, consigna a quienes la amenazan.

La tesis de Tablada, fascinado por el socialismo, (él que había contribuido a introducir al mundo indígena en la obra poética mexicana), aparecía radicalmente contraria a un proyecto que buscaba un encuentro entre reformismo proto-indigenista y las instancias de los rebeldes de Morelos. En esta perspectiva Lamicq era percibido por los enemigos del zapatismo (de cualquier bandera), como un émulo refinado de Soto y Gama (quien acusaba al gobierno de confundir a propósito zapatismo y bandolerismo, para borrar las preguntas sociales del primero). En un trabajo sucesivo de pocos meses después, Cráter/Lamicq, defendió su posición parangonando a Zapata («el jornalero indígena que se levanta airado y resuelto contra las injusticias»⁵³) con el rebelde irlandés Jim Larkin. Afirmó que sus hombres no eran bandidos sino patriotas y que el Plan de Ayala contenía un programa de justicia, añadiendo:

Este hombre rudo, bárbaro, sugestión pronto por sus gestos o por sus palabras, pero todos le siguen, puesta que hasta hoy no ha tenido un traidor. Sus características son la energía, la resistencia, la astucia. Ya he dicho que no deseo, por bien del indio, la revolución india, pero afirmo que sí Zapata hubiera hecho su revolución en Chiapas y Oaxaca, en dos meses habría llegado a México con cien mil chamulas, lacandones y zapotecos⁵⁴.

«El Globo» de Guadalajara acusó a Tablada de no conocer a los verdaderos indios: «nos fiamos más del otro, que sin libros, sin códices, sin monolitos y sin

⁵³ P. Lamicq, *Criollos, indios y mestizos*, Editorial Azteca, México 1913, p. 45. En la misma página, Lamicq definía Maderno «expresión del moderno pensamiento ibero-azteca».

⁵⁴ Ivi, p. 95.

haber estado en Europa y en Oriente, ha vivido con los indios, los ha visto en su propia tierra, los ha estudiado sobre el terreno, ha mantenido relaciones con ellos durante mucho tiempo»⁵⁵; el periódico se decía listo para apoyar el «grito de dolor» lanzado por Cráter por los indios y hasta por los zapatistas, aunque manifestaba un claro rechazo al anarquismo violento. Sin embargo, sobre la «regeneración» del indio se lee:

Evidentemente Tablada, por emitir tan desfavorable juicio sobre la raza indígena, no ha visto más indios que los del Distrito Federal, no ha visto más indios que los verdaderamente miserables y abyectos otomites y mexicas del corazón del país [...] el indio puro y alzado, vive en el monte y en la sierra, y éste, sólo usa un calzón hasta la rodilla, un algodón sin mangas, un ayate o camisa corta y una correa o cinta de lanza en la cabeza. ¿Y quienes son los peones en las haciendas? Son indios, que en medio de su esclavitud, al bajarse el calzón hasta el tobillo, usar sombrero de petate, faja colorada, huaraches y frazada, han dado un paso de progreso.

Para el periódico jalisciense, el indio de la *hacienda* era entonces más moderno del que trabajaba su *milpa*. Por eso, concluía que:

estos indios, porque no son otra cosa que legítimos indios, son los que emigran todos los años pasando por millares a Estados Unidos a trabajar en el campo, en las minas y fundiciones y en los ferrocarriles. Y dos o tres años espúes estos indios vuelven vestidos como yanquis, con reloj, con carabina y con velices llenos de ropa. Han aprendido a leer y a escribir, o al menos a vivir de otra manera.

La emigración indígena, tema de impresionante actualidad, 100 años después, era vista como una ocasión de rescate, y las autoridades políticas tenían que entenderlo. Así, otro periódico «El Intransigente» invitaba a periodistas, maestros, *hacendados*, capitalistas y gobernantes a leer un libro que, a pesar de su (quizá no casual) escasa fama sucesiva, se reveló como uno de las más originales propuestas acerca de la cuestión indígena en la primera parte de la historia de la revolución.

En particular este librito tocó de manera original la dialéctica entre presente y pasado, formulando preguntas incómodas sobre el zapatismo y el futuro nacional a los protagonistas de la transformación mexicana. Mons. Plancarte, Mons. Boggiani, el cardenal Merry de Val y la S. Sede no querían que la Iglesia perdiese presencia

⁵⁵ En *Piedad para el indio*, Madero, id.

en los pueblos de Morelos en 1911; es así como se explica que en 1929 el cardenal Gasparri apoyara la tesis conciliatorista de los obispos Pascual Díaz y Ruiz y Flores, principalmente por el miedo de una ausencia prolongada de los representantes de Roma en el país. Que la élite liberal y los católicos organizados fueran concientes o no de todo esto y de las cuestiones escondidas detrás del levantamiento zapatistas, era parte de un un problema más amplio y antiguo que tocaba la misma identidad religiosa, política y cultural, de la nación: un problema que había estado silenciosamente presente, así en la guerra como en la paz, en todos los pasajes cruciales de la fragmentaria construcción de la modernidad mexicana.

Por Dios Nuestro Señor y la Santa Cruz: Testimonios acusatorios contra presuntos curas insurgentes

Graciela Flores Flores

1. Introducción

El presente trabajo tiene por finalidad ofrecer un resquicio en el tiempo a la actuación del clero en el proceso de independencia de la Nueva España a través de dos juicios penales instruidos contra dos párrocos acusados de infidencia, es decir, de presunta adhesión a la causa insurgente. El vehículo de este acercamiento al pasado serán, en efecto, los casos mencionados, pero sobre todo, los testimonios ofrecidos por hombres y mujeres, mandados llamar por las autoridades reales, en contra de sus respectivos párrocos. De ahí el título del presente trabajo: "... Juramento que hizo por Dios Nuestro Señor y la Santa Cruz, bajo cuyo cargo ofreció decir verdad en lo que supiere y fuere preguntado" que es el juramento que solían hacer los declarantes previo al desahogo de pruebas en una causa criminal en los albores del siglo XIX, sistema utilizado durante el régimen novohispano.

Con los casos que se expondrán aquí, será posible ofrecer un acercamiento (quizás una pincelada) a la organización popular en torno al movimiento insurgente, al clima que imperó en los pueblos azotados por los rebeldes y, por supuesto, al papel que jugaron los párrocos en aquellos tiempos de desazón política, social y económica dentro de un escenario de continuas amenazas de invasión en el que las fuerzas realistas y las revolucionarias libraron una intensa batalla.

Cabe tener en mente que se trata sólo de dos casos, por lo que no es conveniente establecer generalizaciones respecto de los hechos, pero sí advertir la importante participación que voluntaria o involuntariamente prestó el clero a la causa rebelde que siguió al levantamiento armado de 1810.

El primero de los casos a explorar¹ será el proceso por infidencia que se llevó a cabo en contra del cura Pedro Gómez, adscrito al pueblo de Xiutepec, en la Villa de Cuernavaca; la declaración de los testigos se efectuó el 19 de junio de 1812². El segundo caso es una sumaria formada contra el cura coadjutor de Cacalotenango, jurisdicción de Taxco, llamado Fernando Antonio Tejo [Texo], caso que se inicia el 10 de junio también en 1812, pero que tuvo antecedentes desde 1810³.

2. Caso 1. Los hechos: Convocar y organizar

Al morir el insigne cura Miguel Hidalgo y Costilla, le sucedió al mando otro párroco: José María Morelos y Pavón. De mente clara y espíritu aguerrido, al inicio de la lucha independentista, quedó con la tarea conferida por Hidalgo de encabezar la revolución en el Sur. No fue para menos, “Morelos conocía muy bien el lugar puesto que en el pasado había sido arriero [...]”⁴. La primera campaña de Morelos había sido exitosa, a ella se sumaron mulatos e indios; algunos hacendados de la región no sólo contribuyeron con armas y dinero, también se unieron a sus filas.

A principios de 1811, los insurgentes pudieron cortar las comunicaciones con el ejército realista. Prácticamente eran dueños de la Costa Grande, “habían ocupado Iguala y asechaban Taxco”⁵. El sur estaba en ebullición.

Es dentro de este marco de lucha armada encabezada por el cura Morelos que pueblos y pobladores se mantuvieron a la expectativa de los acontecimientos, no pudiendo evitar ser, en muchas ocasiones, participantes en ellos. Rumores a lo lejos apuntaban la llegada de los insurgentes: “¡Que nos ampare Dios Padre!” Y es que, cuando los insurgentes irrumpían en los pueblos, se abría para éstos una disyuntiva: apoyarlos o mantenerse como realistas fieles, o en definitiva, obedecer al invasor, fuera quien fuera.

El 19 de junio de 1812, en pleno fervor armado, en Villa de Cuernavaca, el capitán de la Segunda Compañía de Patriotas de Infantería, don Justo Huidobro, convencido realista, hizo comparecer ante su presencia a cinco testigos que declararon haber tenido participación con los insurgentes cuando en enero de ese año irrumpieron en Xiutepec. Saqueos y perjuicios fueron el saldo final. Los

¹ Deseo expresar mi más sincero agradecimiento a la licenciada en Historia Isabel Reyes Becerril por su invaluable ayuda en la paleografía del documento original, correspondiente al caso número uno, mismo que se analizará en las siguientes páginas.

² Archivo General de la Nación [de aquí en adelante AGN], Ramo *Criminal*, “Real Junta. 1812. Contra Don Pedro Gómez. Presbítero, por insurgente”, Vol. 44, Exp. 11, fojas 287r-302r.

³ AGN, Ramo *Criminal*, “Sumaria formada contra el cura de Cacalotenango, Don Fernando Tejo”, Vol. 174, Expedientes 9-16, fojas 299-512. Las referencias a este caso se harán tomando en cuenta la numeración de las fojas, independientemente de la pertenencia a los expedientes referidos.

⁴ C. ILLADES, *Guerrero. Una historia compartida*, p. 24.

⁵ C. ILLADES, *Guerrero. Una historia compartida*, p. 25.

testigos fueron llamados para dirimir responsabilidades. La culpa, según ellos, era de quien los había incitado, es decir, el párroco local. De aquel suceso, habían ocurrido ya poco más o menos cinco meses.

A principios de enero de aquel año, las fuerzas insurgentes irrumpieron en Xiutepec. El gobernador Rosalino José, indígena, puso pies por polvo, huyó y se refugió en la Villa de Cuernavaca aguardando a que los ánimos se calmaran y evitar involucrarse de más con la causa rebelde o perder la vida si se declaraba realista o adepto a la “justa causa” como se conocía a la causa del rey. Ahí recibió de manos de su alcalde una nota del bachiller vicario del pueblo Pedro Gómez diciéndoles que la gente del cura Morelos lo buscaba, pero que no debía temer, pues si procuraba hacerles “cariño”, nada le ocurriría. El gobernador se negó a acudir.

Como la campaña de las fuerzas insurgentes finalmente llegó a Villa de Cuernavaca con Bravo a la cabeza⁶, el gobernador tuvo que huir por segunda vez. Fue capturado y llevado a la Villa. Fue presentado ante el padre Herrera, el coronel de los insurgentes que tomaron aquella demarcación.

Aunque no refiere cómo, logró escapar y pudo llegar a Xiutepec (que seguía tomado por los insurgentes) y solicitar ayuda al cura Pedro Gómez, para que intercediera por él ante el gobernador interino puesto por los miembros de la república, llamado José Andrés. Rosalino refirió que el cura Gómez se mostró mucho más preocupado, no por su situación sino por la del “cercamiento” que enfrentaban los rebeldes; 7 mil hombres realistas que acampaban en Chalco impedían la comunicación con México. Ante la indiferencia que el cura Gómez mostró hacia la situación de Rosalino, éste resolvió regresar a la Villa no sin notar con escándalo que el padre se encontraba “apasionado a los rebeldes”. Nos encontramos ante el escenario que había llamado la atención de las autoridades reales: la invasión de un poblado y la “escandalosa” anuencia y ayuda del párroco local. Los subsiguientes testimonios, los esgrimidos por algunos feligreses, no harían sino confirmar la presunta adhesión del padre Gómez a la causa rebelde. Cuando Xiutepec fue invadida por los insurgentes y el gobernador huyó a la Villa, el nuevo gobernador llamado Juan Andrés recibió un mandato de parte de uno de ellos para que ahí se organizara una avanzada.

El padre Herrera, quien se encontraba al mando de la tropa rebelde y que se encontraba en dicha villa, difundió la noticia de que luego de celebrarse las oraciones de la noche, los hombres habrían de organizarse para formar la

⁶ No se sabe si se refiere a don Leonardo Bravo o a alguno de sus hijos, Nicolás, Miguel, Víctor, Máximo o Casimiro quienes también se unieron al movimiento armado de Morelos.

dicha avanzada. Los hombres del pueblo atendieron el llamado y se reunieron en las inmediaciones de la casa de Carrasco. Otro de los declarantes, Benito José Galindo, pudo advertir que la concurrencia fue mucha. Al llegar “vio que otros muchos estaban sentados hacia la tienda de enfrente que es de don Manuel Borrón y que en la tienda de enfrente que es de Enrique García” y que el padre vicario del pueblo bachiller don Pedro Gómez viendo que ya había bastantes, “les dijo que fuesen para la casa de Carrasco, yéndose él [Gómez] por delante”⁷.

Bruno Carrasco, negó el préstamo de su casa, por lo que Gómez tuvo que llevarse a la bullente multitud a su curato, pues según palabras del propio Gómez, “su casa era bien grande”. Tomaron la calle, “el padre por delante” y se dirigieron hacia allá.

Los testigos coinciden en que el tema central de la junta giró en torno al mandato que los insurgentes habían emitido desde Cuernavaca: alistar una avanzada en Xiutepec. Fue, por lo tanto, hecha una lista tanto con los nombres de los hombres que se encontraban reunidos, como de los que no asistieron y se organizaron cuadrillas de entre 12 y 14 hombres que tendrían por misión hacer recorridos fuera del pueblo, con la intención de vigilar si aparecían “gachupines” en las inmediaciones. De hecho, el padre Gómez contempló la posibilidad de conseguir algunas armas⁸.

Luego de aquella reunión, se creó la avanzada. Uno de los testigos que participó en la compañía (sin su consentimiento, dijo), negó igualmente haber participado en robos y saqueos en que incurrieron los insurgentes. Así Xiutepec, a través del poder de convocatoria del cura local y de sus presuntos nexos con los insurgentes, contribuyó a la causa de los rebeldes al mantener vigiladas las inmediaciones en busca de amenazas de las tropas del rey; mantuvo el orden en su localidad y se convirtió en un buen mediador entre las necesidades del pueblo y de los insurgentes. Sin embargo, a ojos de las autoridades reales, había rebasado la línea de una conducta aceptable, y quebrantado la obediencia al rey.

3. Caso 2. Los hechos: Los informes y la invasión

El 10 de junio de 1812 Miguel Ortega y Moya, capitán de la división de tropas enviadas al Real de Taxco, ordenó el arresto del cura Fernando Antonio Tejo y su sobrina Rita Flores, para seguirles un proceso por ser presuntos insurgentes. El motivo: haber facilitado información a los rebeldes para la invasión de Taxco

⁷ AGN, *Criminal*, Exp. 11, f. 287v.

⁸ AGN, *Criminal*, Exp. 11, f. 287v.

y más aún, haber sugerido la toma de Cacalotenango, poblado perteneciente a la jurisdicción de Taxco y en la que Tejo se desempeñó como cura coadjutor de mayo de 1811 a 10 de junio de 1812, fecha de su aprehensión.

El primero de los testigos en la causa instruida contra Tejo fue José María Legorreta, de 28 años de edad y perteneciente a las tropas rebeldes y capturado luego del intento fallido por retomar Taxco. Aquél señaló ser un insurgente “forzado” y que antes de ser “arrastrado” al movimiento armado, se desempeñaba como administrador en la Mina de San Francisco en el Real de Huahutla [sic]. Dicho puesto le permitió estar al tanto de la correspondencia que era enviada y recibida desde los pueblos tomados por su gente e incluso de aquellos que se encontraban bajo custodia de las fuerzas realistas.

En cierta ocasión, refirió, que el cura de apellido Rabadán, anteriormente adscrito al curato de Ixcatiopan, declarado insurgente y autodenominado “coronel de coroneles”, recibió una carta que enseñó inmediatamente a Lizalde diciéndole “vea usted mismo, lo que me escribe mi compañero de Cacalotenango”⁹. El contenido de la carta describía la apuración de su autor para que tomaran Taxco, “lo que podían hacer, refería la citada carta, con mucha facilidad por no haber más que cinco y pico de soldados, todos muchachos al mando de tres oficiales muy jóvenes y que estaban muy asustados”¹⁰.

A juzgar de Tejo, la pronta invasión sería lo aconsejable, puesto que estaban en camino refuerzos de México; acometer entonces en aquel estado de indefensión, garantizaría la toma de Taxco sin mayores problemas. Según el declarante, Lizalde se mostró escéptico acerca de la veracidad de aquel informe, a lo que Rabadán respondió que “el cura no sólo era insurgente de ahora, sino de mucho antes”. Legorreta afirmó que además de aquella misiva, habían recibido otras dos del mismo remitente, del cura de Cacalotenango, bachiller Fernando Antonio Tejo.

El segundo testigo mandado declarar, fue Juan Huertas de 13 años de edad, huérfano y a cargo del mismo Tejo; y quien confirmó las sospechas en su contra. Escapó de la custodia de Tejo el día 3 de junio de aquel año debido a que no soportó estar en un lugar “donde no se hacía más que hablar de insurrección” y se refugió en Real de Taxco, recientemente defendida por las tropas realistas.

Durante el tiempo en que Huertas estuvo bajo la custodia de Tejo, pudo, según su declaración, percibir una gran simpatía por parte de éste a la causa

⁹ AGN, *Criminal*, Vol. 174, f. 307r.

¹⁰ AGN, *Criminal*, Vol. 174, f. 303v.

insurgente y mantener correspondencia principalmente con los rebeldes de Sultepec y con los cabecillas Mariano y Antonio Pita, así como con “el tuerto” Mena. Y más aún, Huertas afirmó que Tejo tenía un compadre llamado Mariano Rodríguez que era insurgente¹¹.

El fracaso de la misión a Taxco, llevó al cura Tejo y a doña Rita a lamentarse mucho. El declarante dijo haber escuchado al clérigo decir con pesar “que si hubieran entrado [los insurgentes] por la parte de los Cedros como había hablado, quemando y degollando, no les hubiera sucedido tal desgracia¹².

Afirmó además que “después de haber llegado últimamente las tropas del rey a este Real”, el cura despachaba todos los correos insurgentes en su casa, a deshoras de la noche y que al ser Taxco retomada por los milicianos reales, Tejo y su compadre acudieron ahí “con el objeto de informarse de los movimientos, y de las tropas y de las armas”¹³.

El caso fue turnado a las instancias correspondientes en la ciudad de México. El cura Fernando Antonio Tejo y doña Rita Flores fueron igualmente conducidos a México y puestos en prisión¹⁴. Tejo quedó preso en la cárcel de su curia eclesiástica (la cárcel del Arzobispado) y Rita en la Real Cárcel de Corte. Las pertenencias de ambos fueron embargadas mientras se determinaba su inocencia o culpabilidad.

De hecho, informes tempranos confirmaban la adhesión de Tejo a la causa rebelde. Antes de ser designado como cura coadjutor de Cacalotenango, se desempeñó en los mismos términos en el Real del Doctor en 1810; cargo en el que permaneció poco más de un año, según los testigos. Tejo cayó bajo sospecha de infidencia luego de la entrada de las tropas insurgentes a ese Real, el 27 de octubre de 1810 y en el que los testigos lo encontraron “demasiado servicial” con los invasores. En la madrugada del 27, las tropas rebeldes entraron al Real, “con estupendo ruido... en tropa de cuarenta y ocho hombres con todas armas” al mando de los hermanos Felipe y Juan Verde [o Landaverde]¹⁵.

¹¹ AGN, *Criminal*, Vol. 174, f. 308r.

¹² AGN, *Criminal*, Vol. 174, f. 308r. Sobre el asedio al Real de Taxco, conviene apuntar algunos datos útiles: el primer ataque y toma insurgente de dicha demarcación ocurrió en diciembre de 1811, en que vencieron a las tropas realistas y permanecieron instaladas ahí hasta mayo de 1812, fecha en que lo abandonaron. Las tropas realistas retoman el Real. El segundo ataque insurgente para retomar aquella demarcación ocurrió en junio de ese año, sin embargo, la milicia real venció a los rebeldes y permanecieron al frente del Real. Presuntamente el cura Fernando Tejo y Rita Flores, se lamentaron del fracaso de ese segundo ataque.

¹³ AGN, *Criminal*, Vol. 174, f.309v.

¹⁴ El cura Tejo refiere que la aprehensión de su dependiente, suscitó la rapiña de sus pertenencias. El capitán Moya designó a su allérez Santiago Matiagua la aprehensión de doña Rita. Con tropa y una porción de barreteros, además de “la chusma” de Taxco, acudieron al curato, permitiendo a la tropa y plebe el saqueo de cuanto pudieron. Llegando incluso “a derramar en el suelo las ánforas de los santos óleos, por cogerse los ornatos de plata que tenía la capilla donde se guardaban...” Foja 394r.

¹⁵ Para información complementaria de estos dos cabecillas insurgentes, véase M. I. VERGÉS, *Diccionario de insurgentes*, p. 595.

Constaba en el expediente de Tejo, desde aquel año, una queja de don Ignacio Luzundia, vecino de aquel lugar con “la sospecha de éste de que dicho presbítero fuese de alguna manera cómplice de los insurgentes”¹⁶. Aun cuando en su momento no se contó con mayores testimonios que confirmaran la sospecha de infidencia bajo la cual había caído, las autoridades ni eclesiásticas ni civiles, perdieron de vista su posterior actuación. Los informes secretos y los testigos siguieron sumándose.

Si bien los criterios de selección de los declarantes no aparecen claros en la sumaria que se le instruye al cura Tejo, llama la atención la comparecencia de una familia que ratifica las sospechas que se habían formado en contra del clérigo en torno a sus nexos con la insurgencia. Francisco Argüelles de 64 años de edad, Tadea Saldívar, su esposa y sus hijos Lorenza y Juan Argüelles coinciden en señalar al cura como uno de los que ayudó al saqueo de las haciendas y propiedades pertenecientes a los hermanos Juan y Francisco Sozaya [sic], oriundos del reino de Castilla.

Los Sozaya eran dueños parciales de una mina y por lo tanto, la familia más acaudalada del lugar; cuando los insurgentes arribaron a dicho Real, sus propiedades se convirtieron en el blanco inmediato de las tropas. Al dirigirse éstas en tropel a la casa de Juan Sozaya, cuentan los testigos, el cura Fernando Tejo salió inmediatamente a su encuentro.

Los Argüelles coinciden en que Tejo acompañó a caballo a los insurgentes y les mostró el resto del patrimonio de los Sozaya y aunque supieron que no participó del saqueo que llevaron a cabo aquéllos, estuvo presente en todo momento sin impedirselos. Víveres, metales, dinero, ropa, ganado, buena parte de las propiedades de aquella familia fueron asaltadas, pero no sólo la de aquéllos. Cómo habrá sido la magnitud de la irrupción de las tropas que el mismo Fernando Tejo refiere que en el Real quedaron únicamente tres familias. Los pobladores huyeron por donde mejor pudieron y con cuanto pudieron rescatar de sus pertenencias.

Aunque hubo controversias sobre si algunos insurgentes durmieron en la casa de Fernando Tejo o no, lo que sí fue de conocimiento popular fue que el cura invitó a comer a su mesa a los cabecillas Juan y Felipe Verde y algunos otros de su contingente.

Preguntados los testigos sobre indicios previos que sugirieran la adhesión del cura al movimiento insurgente, declararon que no sólo “se le advertía en el

¹⁶ AGN, *Criminal*, Vol. 174, f.427v.

semblante”, sino que también en las conversaciones se manifestaba. Doña Tadea y su hija Lorenza, las dos testigos en esta averiguación previa, coincidieron al declarar que Tejo en alguna ocasión había dicho que:

... si ganaban los americanos se pondría el reino bueno, y habiéndole reconvenido en algunas ocasiones [...], sobre cómo profería aquello, habiendo sido su padre europeo, le respondía que si como había muerto viviera, lo separaría de él, y que el gobierno estaba malo por tanto gachupín que lo dirigía¹⁷.

Juan Argüelles, en un tenor semejante, juró haber escuchado a Tejo decir que “si Allende llegaba a Real del Doctor, lo recibiría con capa, cruz alta y ciriales [...] y que primero le quitara Dios la vida que ver que ganaran los gachupines”. Y que remató éste diciendo que “si Allende le prometiera algún buen sueldo, se iría de su capellán...”¹⁸.

Los antecedentes de Fernando Tejo, nada halagüeños a los intereses reales, fueron el detonante para que se determinara su arresto y la confiscación de sus bienes. Haber servido a la causa de los insurrectos herederos de Hidalgo, tenía un alto costo, uno que no pudo evitar.

4. Algunas consideraciones acerca de los casos

La actuación de los curas al interior o al exterior de los pueblos resultó de gran provecho. En ambos casos, los clérigos prestaron servicio útil a los insurgentes que invadieron los pueblos, villas y reales. Facilitaron la obtención de insumos en especie o en brazos útiles pero desarmados (las más de las veces); hombres que sirvieron como vigías ante la amenaza de la llegada de las tropas del rey.

De suyo, los curas tenían múltiples responsabilidades. Como guardianes locales del orden y la moral pública, podían castigar

[...] a los adúlteros, a los jugadores, a los borrachos [...]. También se esperaba de ellos y de sus asistentes que informaran a los niveles superiores de gobierno real sobre las condiciones agrícolas, los desastres naturales, los disturbios locales y otras noticias políticas; que registraran a la población; que supervisaran las elecciones anuales de los oficiales de los pueblos en las comunidades dentro de las parroquias y que ayudaran a mantener el control social de otras formas¹⁹.

¹⁷ AGN, *Criminal*, Vol. 174, f.460r.

¹⁸ *Ídem*, f. 473v.

¹⁹ W. B. TAYLOR, “El camino de los curas y de los borbones hacia la modernidad”, en A. MATUTE, *Estado, Iglesia y sociedad en México*, p. 82.

El amplio campo de acción y atribuciones sacerdotales, ayudan a comprender el innegable poder protagónico que éstos tuvieron en el periodo de lucha independentista. Figuras claves dentro de los pueblos, William Taylor no duda en afirmar que “los curas fueron colocados para representar los requerimientos del Estado frente a la comunidad rural e interpretar sus obligaciones, así como interceder por ellos ante las autoridades más altas”²⁰, así en tiempos de paz y de guerra.

Dicho esquema se refleja cuando menos en el primer caso; es posible advertir una figura sacerdotal no sólo mediadora entre su feligresía y las necesidades de los insurgentes, sino como la conciliadora y la que encabezó la organización de la acción popular. El cura Pedro Gómez no sólo prestó su casa instalada en el curato para llevar a cabo la junta en la que se organizaría la avanzada que vigilaría las inmediaciones, sino que él mismo organizó a los grupos de hombres que saldrían de expedición.

Caso contrario el de Fernando Tejo, quien aparentemente se manejó un tanto distante de su feligresía; antes que actuar como mediador entre ésta y los revolucionarios, la triangulación grey-cura-insurgentes fue desplazada por una relación inmediatamente directa entre el clérigo y los rebeldes, como lo indica la correspondencia que sostuvo con Rabadán. La información intercambiada concernía al estado de seguridad que guardaban las jurisdicciones asediadas, como el caso de Real de Taxco, en manos de las fuerzas de rey: información que en determinado momento podría resultar útil en las acciones a seguir.

También es de suponerse que la supuesta correspondencia entre Fernando Tejo y los insurgentes tuvo la intensión de dar cuenta del clima que se vivía en los pueblos y de los movimientos de los hombres del rey. Hay que tomar en cuenta que Cacalotenango, siendo jurisdicción de Taxco, también era un reducto realista, por lo que, de resultar ciertas las sospechas de infidencia en contra de Tejo, éste tuvo que haberse manejado con mucho cuidado para no despertar dudas y poder obtener información de primera mano que resultara útil a los herederos de Hidalgo.

Otro aspecto relevante en los casos revisados es la presencia de sacerdotes que se habían declarado insurgentes y que se mencionan al mando de tropas rebeldes. Este dato no es cosa menor, pues como puede observarse, éstos, de una u otra forma, establecieron contacto con los curas encargados de las pequeñas parroquias de pueblo, como en el caso de Rabadán y el cura Fernando Tejo,

²⁰ W. B. TAYLOR, “El camino de los curas y de los borbones hacia la modernidad”, en A. MATUTE, *Estado, Iglesia y sociedad en México*, p. 82.

o el contacto del cura apellidado Hernández con los pobladores de Xiutepec indicando las acciones a seguir.

El cura Hernández y Rabadán, decididos revolucionarios, como figuras locales, tenían un amplio conocimiento del terreno y de los sacerdotes “confiables” como de los que no lo eran²¹. Del cura apellidado Hernández nada se sabe, salvo lo que se menciona en el respectivo documento. Un caso un poco afortunado es el de Rabadán. Aunque se desconoce su nombre, se sabe que, en efecto “iba en 1812 con las fuerzas de Manuel Lizalde y juntamente con su jefe atacó a los realistas, dirigidos por Miguel Ortega y Moya, en las proximidades de Taxco, el 29 de mayo de 1812”²².

Ambas figuras aparecen esporádicamente mencionadas como cabecillas de tropas; seguramente actuaron, en el mejor de los casos, como un vínculo identitario entre sacerdotes, lo que permitió un acercamiento mucho más inmediato y mucho más “fiable” a la información que en determinado momento solicitaran, aunque, por otro lado, los insurgentes laicos siempre hallaron la forma de hacer escuchar sus demandas contando o no con figuras sacerdotales entre sus filas que facilitarían su irrupción en los pueblos.

La presencia de los “curas insurgentes” en el escenario bélico al mando de tropas, *aparentemente* no fue muy común, en cambio, por el bando realista, hay mucha mayor presencia de los llamados curas “contrainsurgentes” o, como los ha llamado Eric Van Young, “sacerdotes guerreros” que abandonaron el púlpito por las armas para defender la causa real y que se batían en el campo de batalla contra los rebeldes como los mejores soldados. Su función como oficiales de esas fuerzas resultaba muy conveniente, “según Calleja, por la influencia que éstos ejercían sobre la población, se garantizaba su funcionamiento y se evitaba la dispersión de las tropas”²³. Muy probablemente los jefes rebeldes tenían la misma opinión respecto de la adhesión y conveniencia de admitir al frente de sus filas sacerdotes insurgentes.

Al inicio del presente trabajo se advirtió que no se generalizaría respecto de la actuación de los eclesiásticos en el movimiento insurgente, sin embargo es

²¹ Probablemente estas sean de las pocas referencias que se tienen de los curas que dejaban su feligresía y recorrían amplias extensiones geográficas al mando de tropas insurgentes. Existe mucha mayor información acerca de curas contrainsurgentes al mando de destacamentos realistas. Al respecto, uno de los estudios recientes y que aborda este fenómeno es el de E. VAN YOUNG, *La otra rebelión...*, el capítulo titulado “párrocos leales y curas guerreros”, pp. 413-440.

²² M. I. VERGÉS, *Diccionario de insurgentes*, p. 480.

²³ J. ORTIZ ESCAMILLA, *Guerra y gobierno. Los pueblos y la independencia de México*, p. 71.

inevitable pensar solamente en dos casos. El fenómeno de los curas sospechosos de infidelidad al régimen, creció a la par del movimiento armado, por lo que las autoridades tanto civiles como eclesiásticas, se vieron en la necesidad de poner un alto y tomar cartas en el asunto. Diseñaron una estrategia para detectarlos y seguir de cerca su actuación y en dado caso prevenir o impedir su auxilio al movimiento revolucionario y ésta se dio mediante los informes secretos. “El método para reunir estos informes consistía básicamente en combinar las observaciones personales con lo que la gente decía de los sacerdotes, de la observación de su ministerio, sus costumbres personales y actitudes políticas”²⁴.

Los informes secretos solicitados por el virrey de la Nueva España en torno a la actuación de párrocos presuntamente sospechosos de infidencia entre 1811-1814, dice Van Young:

[...] transmiten la fuerte impresión de que los religiosos involucrados en el nivel local e intermedio de la insurgencia como simpatizantes, partidarios ocultos o dirigentes, procedían en su mayoría de parroquias relativamente modestas y aún marginales, y no de las ciudades grandes de provincia ni de los pueblos de cierta importancia²⁵.

Al respecto, cobra relevancia la adscripción de Gómez y Tejo. Hacia 1812, se encontraban en dos pequeños poblados que pertenecían a una jurisdicción mayor; uno se hallaba en Villa de Cuernavaca, y otro en Real de Taxco. Xiutepec y Cacalotenango eran de mediana importancia con respecto de su cabecera. En cuanto a la trayectoria de Tejo, de 52 años de edad al momento de su detención, es notable que los dos últimos puestos que ocupó fueron de cura “coadjutor”, es decir, de “auxiliar”, no de titular.

A finales de la época novohispana, “tomando en cuenta los patrones de la carrera sacerdotal, las costumbres de apadrinamiento y las posibilidades de movilidad profesional, no sorprende encontrar hombres anormalmente sofisticados y ambiciosos trabajando en parroquias perdidas, en lugares remotos”²⁶; si era el caso no sólo de Tejo, sino de Gómez (y de ser cierta su filia a la causa rebelde), no sorprendería que se encontraran en una especie de “frustración profesional”, misma que los hubiera orillado a participar en la insurrección. Aunque es una causa probable, resta conocer, en palabras de los párrocos implicados, sus

²⁴ E. VAN YOUNG, *La otra rebelión...*, p. 444.

²⁵ E. VAN YOUNG, *La otra rebelión...*, p. 460.

²⁶ E. VAN YOUNG, *La otra rebelión...*, p. 461.

presuntas motivaciones para haber apoyado un movimiento contrario al régimen vigente. ¿Cuáles fueron las motivaciones de aquéllos para haber asumido un papel contrario a las expectativas de la Corona y de la misma Iglesia?

5. La defensa. Los motivos del Pastor

Llamados cada cual en su respectivo proceso ante las Jurisdicciones Unidas, tanto el clérigo Pedro Gómez como Fernando Tejo esgrimieron argumentos semejantes: las circunstancias hostiles los obligaron a socorrer a los insurgentes en sus necesidades. En el caso del párroco Pedro Gómez, algo de concordancia parece haber al respecto. Baste recordar el consejo que dio a Rosalino José, el gobernador de Xiutepec que huyó, en el sentido de hacer “cariño” a los insurgentes para no tener mayores problemas, ¿acaso él mismo aplicó aquella estrategia?, ¿mostrarse complaciente y solidario con los invasores para prevenir mayores incidentes? Quizás. El gobernador interino José Andrés, declaró que no teniendo poder de convocatoria para llevar a cabo los designios insurgentes para formar una avanzada, pidió ayuda al cura Gómez y que “negándose” de primera instancia, tuvo que insistir hasta que finalmente aceptó.

De hecho, Gómez refiere haber querido salir de Xiutepec cuando sólo se oían rumores acerca de una posible invasión. A lo que compungido y sin saber si huir o quedarse, consultó al Cabildo sobre aquella situación y se le mandó “no desamparar el curato”, por lo que resolvió obedecer, “con bastante temor viendo a varios sujetos del lugar entusiasmados con el sistema de los insurgentes”²⁷. En su defensa dijo haber podido contener en dos ocasiones los ánimos de los pobladores, manifestándoles a lo que se exponían. La sentencia a la que finalmente se hizo acreedor Gómez, se desconoce.

En el caso del presbítero Fernando Tejo, éste declaró ser adepto de la “justa causa del rey”; que su presunto vínculo con los insurgentes había sido motivado por la fuerza de las circunstancias; que una de las cartas que llegaron a Manos de Rabadán, la escribió bajo amenaza de perder la vida. El 27 de mayo a las tres de la mañana, durmiendo en su casa, llegó Pedro Castillo, insurgente que acampaba en un cerro junto con 400 hombres que participarían en el ataque fallido a Taxco. Acompañado por veinte hombres armados “de lanzas y fusiles”, amenazaron con echar la puerta abajo si no la abría; y que una vez adentro, lo obligaron a escribir una carta porque ellos no sabían y además Rabadán conocía su letra y confiaría, por tanto, en la información que aquellos le comunicaran.

²⁷ AGN, *Criminal*, Vol. 44, Exp. 11, f. 296r.

Aun cuando confesó haber informado a Rabadán sobre la protección con que contaba Taxco, dijo que eso no ponía en duda su “patriotismo”, el cual estaba probado. Lo de los informes que dio a Rabadán acerca de que era posible tomar Cacalotenango, tampoco lo negó y argumentó que “también lo hizo compelido y forzado por las amenazas” que recibía de los insurgentes²⁸.

Preguntado sobre su relación con Rabadán, dijo que lo conocía por haber sido cura de Ixcateopan, poblado cercano al suyo y señaló que había tenido una disputa con aquél por querer casar a dos de sus feligreses sin corresponder a su jurisdicción.

En cuanto a su actuación y presunta complicidad con los cabecillas apellidados Verde en el saqueo de las propiedades de los Sozayas durante su cargo en Real del Doctor, dijo que su recibimiento fue para prevenir que fueran mayores las consecuencias y que de hecho, fue él quien se hizo cargo de cuidar los bienes de los Sozayas, además de que los había ayudado a escapar del Real, de tal forma que al llegar las tropas insurgentes, ya no los encontraron ahí. Con lo que contribuyó a salvar las vidas de dos “españoles europeos” y parte de sus bienes.

En todo momento se dijo inocente de la acusación de infidencia. Sólo incurrió en algunas “condescendencias forzadas” con los rebeldes, pero ¿quién no lo hubiera hecho al calor de las adversas circunstancias? Parece preguntarse en su apasionada defensa:

Éstos [los insurgentes] súbitamente asaltan los lugares y poblaciones indefensas con las armas en la mano: compelen a los individuos principales a que les ministren dinero, víveres y otros menesteres, y si no, los saquean y maltratan: estrechan al pastor y sus vicarios a celebrar, a darles certificación de buena conducta, y aún a escribir uno y otro papel y presenciar sus saqueos por fuerza, ¿qué no se ha visto sobre esto?²⁹

Como otra prueba de su fidelidad a la corona, argumentó que la coadjutoría de Cacalotenango se la habían dado en premio por su actuación en Real del Doctor. Siendo otro de sus méritos haber hecho crecer el número de los feligreses, anteriormente reducidos a tres familias después de la invasión sufrida.

²⁸ AGN, *Criminal*, Vol. 174, f 478r.

²⁹ AGN, *Criminal*, Vol. 174, f 366r.

Frente a la adversidad, no abandonó a sus feligreses, porque la presencia del Pastor “alienta, sostiene y defiende al rebaño y suele con prudencia, o en el aprieto último con santo valor, y resignación, contener a los malvados”³⁰.

Aunque el cura Fernando Tejo se defendió en los mismos términos, continuó en prisión hasta 1816 que es el último año en que se tiene noticia de su caso. No se sabe cómo concluyó su proceso.

6. Conclusiones

El estado de guerra por el control de los pueblos entre fuerzas rebeldes y realistas, puso en jaque a los pobladores. Llevados al centro de la escena pública, por ser las más de las veces autoridades morales de gran peso en los pueblos o las figuras más influyentes así en lo espiritual y lo terrenal, los párrocos, se vieron arrastrados a la vorágine revolucionaria. Su celo profesional, aunque también, sus probables ambiciones personales e incluso una oculta simpatía hacia la causa insurgente, llevaron a aquellos dos curas a contribuir con los rebeldes, ya como transmisores de sus designios al pueblo o como vínculos directos en los necesarios circuitos de información que se establecieron entre los rebeldes y los pueblos, por su necesidad de averiguar sobre las condiciones que imperaban en éstos.

Aun cuando es verdad que la presunta adhesión de los párrocos al movimiento contrario a la Corona, se obtuvo de testimonios que las más de las veces los mismos párrocos llamados a declarar se encargaron de desmentir, jurando ser súbditos leales a Su Majestad, describen de forma clara y coincidente la participación de aquellos durante las invasiones. Si le concediéramos un alto grado de credibilidad a la defensa de los curas y las motivaciones que dijeron haberlos conducido a prestar su auxilio a los insurgentes, y que les llevó a desligarse de toda simpatía contra los alzados, algo es cierto: prestaron un servicio útil a los enemigos del rey.

En suma es posible decir que entre los testimonios de los declarantes que veían en los curas adeptos a la “chusma” revolucionaria, como entre la defensa de aquellos que alegaban no ser seguidores ni simpatizantes de los rebeldes, sino del rey y su lucha y que sólo las circunstancias determinaron su actuación, algo es cierto: voluntaria o involuntariamente, favorecieron a la causa independentista.

³⁰ AGN, *Criminal*, Vol. 174, f 368v.

Archivo

AGN Archivo General de la Nación, México, Ramo *Criminal*.

Obras consultadas

ALAMÁN, Lucas, *Historia de México. Desde los primeros movimientos que prepararon la independencia en 1808 hasta la época presente «II-III»*, México, Fondo de Cultura Económica 1985.

HERNÁNDEZ CHÁVEZ, Alicia, *Breve historia de Morelos*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México 2002.

ILLADES, Carlos - ORTEGA, Martha, *Guerrero, una historia compartida*, Guerrero (México), Instituto de Investigaciones José María Luis Mora 1989.

MATUTE, Álvaro, « *et al.* » *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, México, UNAM-Porrúa 1995.

MORALES, Francisco, *Clero y política en México (1767-1834). Algunas ideas sobre la autoridad, la independencia y la reforma eclesiástica*, México, Secretaría de Educación Pública 1975.

ORTIZ ESCAMILLA, Juan, *Guerra y gobierno. Los pueblos y la independencia de México*, Sevilla, Universidad Internacional de Andalucía-Universidad de Sevilla-El Colegio de México-Instituto Mora 1997.

RUBÍ ALARCÓN, Rafael - PAVÍA GUZMÁN, Edgar, *Historia General de Guerrero. El dominio español. Era de los Habsburgo- Era de los Borbones «II-III»*, Guerrero (México), INAH-Gobierno del Estado de Guerrero 1998.

VAN YOUNG, Eric, *La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821*, México, Fondo de Cultura económica 2006.

VERGÉS, Miguel I., *Diccionario de insurgentes*, México, Editorial Porrúa 1969.

“¿Por qué Dios permitió que la revolución atentara contra su Iglesia en 1926?” Respuestas del párroco capitalino y liturgista mexicano, Amado Pardavé”

Matthew Butler

El 9 de abril de 1927, apareció una nota periodística importante en la Ciudad de México. Ahora que el conflicto religioso entraba a su noveno mes, informó *Excelsior*, y sin que se reanudara el culto público en los templos, los “maestros de liturgia” del arzobispado primado se habían reunido en secreto. En su reunión, estos expertos estudiaron y aprobaron la práctica de la auto-comunión, a fin de que el grueso de los fieles no se viera privado de los sacramentos durante la Semana Santa, cuando por obligación se tenía que cumplir el precepto anual de la confesión y la comunión.¹ Esta innovación, que no tenía precedentes en México, nos remite a una idea interesante: la de una transformación en la práctica del catolicismo mexicano durante la época de la persecución, y por ende, a una relación más dialéctica entre la revolución mexicana de 1910 y el cambio religioso. Dos días después de la reunión, el padre (después monseñor) Amado Pardavé -siendo tal vez el liturgista más eminente que tenía la arquidiócesis- se embarcó para Europa, por razones de salud y con el propósito de continuar allí sus estudios. También huía de lo que él llamaba “esta atmósfera de indisciplina que nos invadía... respecto de la administración de los sacramentos y de los santos misterios,” lo que el veía como la primera de las “muchas contrariedades causadas por la persecución religiosa.”² Desde su exilio en Neuchatel, Suiza, sin

¹ *Excelsior*, 9 de abril de 1927, “Un estudio que hacen maestros de liturgia.”

² AHAM, Pascual Díaz, c. 2/exp. 46, “Enero 7 de 1930. No. 081. Oficialía del Arzobispado de México (Provisorato). Asunto: de la Cueva, Agustín Sr. Pbro. – demanda que sobre devolución de la parroquia del Verbo Encarnado, le promueve el Sr. Pbro. D. Amado Pardavé,” Pardavé a Tomás Twaites, México, 7 de enero de 1930.

embargo, Pardavé hizo una reflexión crítica y hasta radical sobre los orígenes y la naturaleza de la crisis en México. En un libro que publicaría en 1930 con el título *La restauración de la sociedad moderna mediante la liturgia católica*, también ofreció una solución.³ En pocas palabras, Pardavé concluía que la solución a la llamada “cuestión religiosa” en México estaba en una mayor integración de los laicos en la vida de la Iglesia, sobre todo en la liturgia. La creación de una feligresía más comprometida tendría que fortalecer a la Iglesia; las persecuciones, obras de minorías que aprovechaban la apatía de sus compatriotas en su intento de descatolizar a México, serían una imposibilidad.

Por supuesto, Pardavé no fue el primero en invocar a los laicos como posibles redentores de una Iglesia asediada por la modernidad y secularización. Pero sí innovó en la medida en que concebía un nuevo papel para los laicos no tanto en la sociedad sino dentro de la Iglesia misma. Al querer dar a los laicos un papel mucho más significativo en el culto formal de la Iglesia, Pardavé se distinguió claramente de los llamados católicos “sociales” de la época, quienes imaginaban a los laicos como auxiliares sacerdotales en los terrenos profanos que el liberalismo le había prohibido a la Iglesia: la vida económica, la vida social y la política, sobre todo.⁴ Hasta cierto punto, en sus copiosos escritos, Pardavé se acercaba a otra manera de ser católico que tardaría otros treinta años en florecer: quería un culto bastante más abierto a las tradiciones locales, por ejemplo, un culto que fuera más inteligible para los laicos que lo presenciaran; y un culto en cuya liturgia las mujeres también pudieran participar. Como vimos al principio, durante la persecución religiosa de 1926 a 1929, sí se introdujeron ciertos cambios en la celebración del culto que abrieron espacios nuevos para la participación laica: la auto-comunión, autorizada en Roma, o la celebración de matrimonios y la lectura de sermones de parte de los laicos, entre otras cosas.⁵ En fin, los laicos ejercerían “funciones casi sacerdotales,” como se dijo en una carta del Arzobispo González y Valencia de Durango.⁶ Según Jean Meyer, la Iglesia adquirió una

³ Amado G. Pardavé, *La restauración de la sociedad moderna mediante la liturgia católica* (2 tomos. Madrid: Imprenta de Estanislao Martínez, 1930).

⁴ Manuel Ceballos Ramírez, *El catolicismo social. Un tercero en discordia. Rerum novarum, la “cuestión social,” y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)* (México: El Colegio de México, 1991); María Gabriela Aguirre Cristiani, *¿Una historia compartida? Revolución mexicana y catolicismo social, 1913-1924* (México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2008).

⁵ En varios ensayos, he esbozado esta religión laica. Ver Matthew Butler, “Decir misa en tiempos de silencio. La comunión desde las catacumbas: un acercamiento a los registros de misa en la Arquidiócesis Primada de México, 1926-1940,” *La Cuestión Social* 18, núm. 3-4 (2010): 361-380; “¿Del fiel sacerdocio al sacerdocio de los fieles? Religión local y guerra cristera en Jalpa de Cánovas, Guanajuato,” en Julia Preciado Zamora y Servando Ortoll (coords.), *Los mochos y los guachos: once ensayos cristeros* (Morelia: Jitanjáfora, 2009), 141-170; “Mexican Nicodemus: The Apostleship of Refugio Padilla, Cristero, on the Islas Marías,” *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 25, núm. 2 (2009): 271-305; “Revolution and the Ritual Year: Religious Conflict and Innovation in Cristero Mexico, 1926-1929,” *Journal of Latin American Studies* 38, núm. 3 (2006): 465-490.

⁶ Andrés Barquín y Ruiz, *José María González Valencia, arzobispo de Durango* (México: Jus, 1967), 37.

especie de resistencia “inmunológica” a la secularización al secularizarse en parte y confiarse, aun a regañadientes, a los laicos.⁷ Por lo general, sin embargo, este cambio tenía un aspecto *ad hoc*, pragmático: es decir, los obispos introdujeron medidas de emergencia, cuyo fin, en primer lugar, fue esquivar la notoria ley Calles y, en segundo, permitirle a la Iglesia sobrevivir como institución repartidora de bienes sacramentales, no obstante el exilio forzado o la violencia que sufrieron sus preladados y sacerdotes.

El pensamiento de Pardavé invirtió esta lógica. No fue la persecución lo que hizo necesaria una devolución de facultades religiosas a los laicos en México. Más bien, la falta de una amplia participación laica en los cultos, sobre todo en la liturgia, había producido un estado de enajenación entre los fieles, y precisamente fue este desencanto lo que hizo posible—cuando no providencial—la persecución religiosa.⁸ En el fondo, dijo Pardavé, una condición de decadencia espiritual en el catolicismo mexicano hizo aparecer un tirano como Calles; si no, ¿cómo explicar el dominio que ejercía la minoría revolucionaria en un país de diez millones de católicos? Para dar con la solución, había que cambiar causa y efecto, y hacer que los fieles se involucraran con más celo en la Iglesia como sujetos activos, conscientes. Con eso, ya no habría más persecuciones, porque nadie se atrevería. La parte más interesante del proyecto de Pardavé fue que problematizó el conflicto religioso como la última expresión de una tendencia errónea pero corregible: el de la marginación del laico en la plegaria de la Iglesia. Desde esta perspectiva, un verdugo como Calles pasó a un segundo plano como instrumento de la providencia, cuya función fue provocar la auto-crítica y generar un catolicismo más adecuado. Esta búsqueda llevó a Pardavé a hacer un recorrido histórico, en el cual llegó a definir el papel del laico de manera novedosa, al menos por el contexto y la época en los que escribió. Vio en la persecución la voluntad de Dios y una oportunidad para realizar un cambio positivo en la vida interior de la Iglesia. Su proyecto tuvo muchos defectos, entre ellos, una apreciación insuficiente de las circunstancias reales de México, de las que él mismo estuvo alejado al escribir su tratado, y un criterio demasiado rígido y

⁷ Jean Meyer, *El conflicto religioso en Oaxaca, 1916-1938* (Oaxaca: Lagos/CIESAS/UABJO, 2007).

⁸ Los historiadores también echan de menos el tema de la liturgia, al menos después de la colonia. Una excepción es Ariel Rodríguez Kuri, “La proscrición del aura. Arquitectura y política en la restauración de la catedral de México, 1967-1971,” *Historia Mexicana* 56, núm. 4 (2007): 1309-1391. Ver también Francisco J. Cervantes Bello, “La piedad en la catedral angelopolitana: capellanías, aniversarios, y misas, 1830-1840,” en Manuel Ramos Medina (coord.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX* (México: Condumex, 1998), 217-228, y un documento histórico importante, *El costurero de la Catedral de México, 1819*, recopilado por el sub-chantre Vicente Gómez y reeditado posteriormente (Tlalpan: Sociedad Mexicana de Historia Eclesiástica, 2004). Por la colonia, ver Jaime Lara, *Christian Texts for Aztecs: Art and Liturgy in Colonial Mexico* (Notre Dame: Universidad de Notre Dame, 2008); *idem.*, *City, Temple, Stage: Eschatological Architecture and Liturgical Theatrics in New Spain* (Notre Dame: Universidad de Notre Dame, 2004). Michael M. Brescia, “Liturgical Expressions of Episcopal Power: Juan de Palafox y Mendoza and Tridentine Reforms in Colonial Mexico,” *Catholic Historical Review* 90, núm. 3 (2004): 497-518.

formalista. Era obvio, por ejemplo, que el catolicismo de la época cristera, en el que se dio todo el fervor laico que él quería, no estaba a la altura de sus sueños por razones casi estéticas. La Iglesia que imaginaba Pardavé, como veremos, era una fantasía primitiva y novohispana trasladada al siglo veinte: una comunidad de creyentes que rezaba libre y espontáneamente, como lo habían hecho los primeros cristianos en las catacumbas; pero cuya liturgia reflejaba y respetaba las formas heredadas del pasado hispano-mexicano, cuando no expresaban una visión nacionalista fundada en el mestizaje; y en la que cantaban coros de laicos con un fervor casi wagneriano, pero siempre bajo la dirección del clero. Con todo, fue un sacerdote polémico e interesante, en cuyo pensamiento encontramos una lucha paradójica entre los principios de la autoridad y la libertad. Incitó a los laicos a que participaran de una manera entusiasta en la Iglesia, pero no estuvo dispuesto a permitir ni mínimamente que por medio de esta participación se desviaran del camino que él les señalaba. En todo caso, su obra demuestra una conciencia precoz sobre la necesidad de sentar una Iglesia menos vertical, aunque esta conciencia topaba con las estructuras intelectuales e históricas de otras épocas.⁹ En lo que sigue, ofreceré primero un resumen biográfico de nuestro personaje, para luego pasar a una consideración de su visión para la Iglesia.

Datos biográficos

José Ángel Genaro Amado de Jesús Pardavé Anzorena nació en la Ciudad de México el 10 de julio de 1881, y el día 11 recibió el bautismo en la histórica pero humilde parroquia de la Santa Cruz y Soledad.¹⁰ Sus padres, Juan Pablo Pardavé y María de Jesús Anzorena, eran comerciantes modestos cuyo domicilio se encontraba en la Calle de la Pulquería del Palacio.¹¹ Su madre era huérfana; si su padre tenía vínculos de parentesco con la élite clerical—Pedro Loza y Pardavé, segundo arzobispo de Guadalajara, era tío de nuestro personaje¹²—no compartía su prosperidad. Más bien, Juan Pablo tenía una aceitería en la que despachaba

⁹ La lucha es vigente. Ver Renée de la Torre, *La ecclesia nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006). Miguel Jesús Hernández Madrid, *Dilemas posconciliares. Iglesia, cultura católica, y sociedad en la diócesis de Zamora, Michoacán* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 1999).

¹⁰ Sus padres, José Juan Pablo Pardavé (hijo de Don Amado Pardavé y Doña Juana Muñoz) y María de Jesús Anzorena (“hija de la casa de la cuna”), ambos vecinos y naturales de la Ciudad de México, se casaron en enero de 1868 a la edad de 34 y 22 años respectivamente. AHAM, Alarcón y Sánchez, c. 12/exp. 12, copia del certificado de matrimonio, 2 de septiembre de 1901. Existen varias biografías. La más conocida (y breve) es Emeterio Valverde y Téllez, *Bio-bibliografía eclesiástica mexicana (1821-1943)* (3 tomos. México: Jus, 1949), iii. 335-340; Amado G. Pardavé, *Recuerdos autobiográficos de Mons. Amado G. Pardavé* (México, 1967), es difícil de conseguir, pero puede consultarse en el Seminario Conciliar, Tlalpan; Joaquín Lluch, *Monseñor Amado G. Pardavé* (México, 1967), puede consultarse en la biblioteca Lorenzo Boturini (Espiritualidad, 30-B-18).

¹¹ AHAM, Alarcón y Sánchez, c. 12/exp. 12, “Diciembre de 1904. Sría. Arzpal. Expediente de órdenes de Don Amado Pardavé,” Pbro. Faustino Aguillón, 2 de septiembre de 1901.

¹² Alberto Santoscoy y Antenógenes Silva, *Exequias que por muerte del Ilmo. y Rmo. Sr. Arzobispo D. Pedro de la Loza y Pardavé se celebraron en la santa iglesia catedral de Guadalajara: oración fúnebre que en ellas pronunció el Ilmo. y Rmo. Señor Doctor Don Antenógenes Silva, obispo de Colima, y biografía del mismo venerable metropolitano* (Guadalajara: Ancira Hno. A. Ochoa Imp., 1898).

aceites de calidad suficiente para que se emplearan como santos óleos, sin que sus frutos económicos bastaran para educar a su hijo en un colegio católico privado. Por la misma razón, su padre lo llevaba diariamente a una escuela laica nocturna, y a misa. La vocación de Amado se notó de manera precoz, nos dice en su autobiografía. Jugaba a ser sacerdote: su padre le construyó una pequeña iglesia de madera, la que adornó de acuerdo con las fiestas del calendario religioso; oficiaba “a manera de divertimento inocente” frente a un altarcito; finalmente, sermoneaba en casa para la edificación de los invitados. En 1892, los ejercicios espirituales que promovían en la iglesia de Jesús María algunos padres misioneros españoles (del Inmaculado Corazón de María) lo cautivaron: fue en este momento, dice, cuando “comprendí que la fuerza incontrastable de la Iglesia católica está en el culto que da a Dios.” Poco después, Pardavé se hizo monaguillo en el mismo templo. Recibió su primera comunión en 1891 y en 1895 entró en el seminario conciliar, cuyo rector era Joaquín Arcadio Pagaza, después obispo de Veracruz.¹³

Tenía siete años de seminarista—en los que estudió latín, matemática, idiomas, filosofía, historia universal, sagrada, y nacional, teología, dogma, canto llano y liturgia—cuando decidió ingresar al sacerdocio, en 1901.¹⁴ Se formó como sacerdote con rapidez: fue protegido de Maximino Ruiz y Flores, a la sazón prefecto del seminario, quien lo apoyó en varios momentos de su ordenación al comprobar sus virtudes cristianas.¹⁵ Con este respaldo, solicitó (y recibió) la tonsura y las órdenes menores de manos del Arzobispo Alarcón en el oratorio de éste, el sábado de gloria de 1902.¹⁶ Después le asignaron un director espiritual, Eugenio Casas, quien le daría la comunión y quien sería su confesor hasta ordenarse sacerdote.¹⁷ En agosto de 1903, Pardavé completó sus estudios de teología dogmática y moral.¹⁸ El mismo mes, se presentó para el subdiaconado, por lo que se publicó su *vita et moribus* en la parroquia de San Pablo, donde residía.¹⁹ El párroco, tras vigilarlo en la misa, lo encontró “muy modesto, devoto, y recogido,” y creía que sería “un sacerdote bueno y piadoso.” Otros testigos, entre ellos un médico y el sacristán, declararon que Pardavé era piadoso y libre de vicios y de deudas. No frecuentaba los bailes ni iba a los toros, aunque le

¹³ Pardavé, *Recuerdos autobiográficos*, 3-9.

¹⁴ AHAM, Alarcón y Sánchez, c. 12/exp. 12, J. Juan Pardavé a Próspero María Alarcón y Sánchez, México, 4 de septiembre de 1901; Pbro. Daniel Zamora, 12 de marzo de 1902.

¹⁵ AHAM, Alarcón y Sánchez, c. 12/exp. 12, Maximino Ruiz, 11 de marzo de 1902, 28 de agosto de 1903, 9 de marzo de 1904, y 16 de noviembre de 1904.

¹⁶ AHAM, Alarcón y Sánchez, c. 12/exp. 12, Pardavé a Alarcón y Sánchez, México City, 11 de marzo de 1902; Pbro. Gerardo M. Herrera, México, 14 de marzo de 1902.

¹⁷ AHAM, Alarcón y Sánchez, c. 12/exp. 12, Pbro. Eugenio Casas, 8 de marzo y 15 de noviembre de 1904.

¹⁸ AHAM, Alarcón y Sánchez, c. 12/exp. 12, “El infrascrito, Secretario del Seminario Conciliar de esta Metrópoli, certifico ...,” México City, 22 de agosto de 1903.

¹⁹ AHAM, Alarcón y Sánchez, c. 12/exp. 12, “El minorista, D. Amado Genaro Pardavé ...,” México, 31 de agosto de 1903.

gustaba ir al teatro.²⁰ Subdiácono en septiembre de aquel año, fue admitido como diácono el 19 de marzo de 1904; en ambas ocasiones, fue Alarcón quien le confirió las órdenes en su oratorio particular.²¹ En noviembre se solicitó del delegado apostólico una dispensa urgente para que Pardavé se ordenara sacerdote; un mes después, el 17 de septiembre, y una vez más en su oratorio particular, Alarcón le impuso las manos.²² A decir de Valverde y Téllez, el nuevo sacerdote celebró su primera misa en el año nuevo de 1905 en el templo de San Francisco, aunque, según dijo Pardavé en su autobiografía²³, ésta se efectuó en la capilla de unas religiosas franciscanas en Mixcoac. Tal vez esta elevación se debía, en parte, a un talento administrativo exhibido en el seminario, ya que parecía estar fichado para la secretaría arzobispal. A partir de marzo de 1905, trabajó en la mesa de matrimonios del provisorato, en la que dispensaba, o no, los impedimentos canónicos que regulaban el matrimonio. Todavía estaba allí cuando José Mora y del Río fue nombrado arzobispo en 1908, tras la muerte de su mentor Alarcón.²⁴

Aquí vale la pena enfatizar un aspecto político e ideológico de su carrera. Como se ve, Pardavé era cercano a los obispos que promovían un catolicismo más piadoso que social, más “mexicano” que “romano.” Admiraba, por ejemplo, al aristocrático Montes de Oca (obispo de San Luis Potosí) por su oratoria elegante y su piedad.²⁵ Apreciaba, en particular, a Alarcón, en cuya casa trabajó de familiar cuando era seminarista; hasta había tomado pulque en la mesa del arzobispo, quien lo consideraba un tónico saludable. En lo eclesiástico, como se sabe, a Alarcón le tocó negociar no sólo el liberalismo porfiriano sino un fuerte proceso de romanización de la Iglesia.²⁶ Por esta razón, Pardavé quiso ver en él la retaguardia de una tradición católica mexicana frente a las pretensiones italianas; y a los que él llamaba sin mucha amistad los “doctores romanos”—es decir, los egresados mexicanos del Colegio Pío Latino en Roma.²⁷ Pardavé se opuso, por ejemplo, a

²⁰ AHAM, Alarcón y Sánchez, c. 12/exp. 12, Pbro. Modesto Basurto, México, 14 de septiembre de 1903. En sus visitas a España en 1911 y 1929 sí iría a los toros, Pardavé, *Recuerdos autobiográficos*, 82, 197.

²¹ AHAM, Alarcón y Sánchez, c. 12/exp. 12, Luis G. Carrera, 19 de septiembre de 1903; “Ego infrascriptus ...,” México, 9 de marzo de 1904; Genaro M. Herrera, México, 19 de marzo de 1904.

²² AHAM, Alarcón y Sánchez, c. 12/exp. 12, Delegación Apostólica a Pardavé, México, 17 de noviembre de 1904; Pardavé a Alarcón y Sánchez, México, 17 de noviembre de 1904; Pbro. Genaro M. Herrera, México City, 17 de diciembre de 1904.

²³ Pardavé, *Recuerdos autobiográficos*, 231. Valverde y Téllez, *Bio-bibliografía*, iii. 337.

²⁴ Pardavé diría después que su llegada al Provisorato se debía a la suerte: cuando no pudo resolver un caso matrimonial en su examen de teología moral, se escapó al sugerir que sus sinodales lo mandaran por caridad a trabajar en la mesa de matrimonios. Pardavé, *Recuerdos autobiográficos*, 46-7. AHAM, Alarcón y Sánchez, c.175/exp.44, “Información matrimonial de Enrique Flores, y de María Bautista, recibida en la Ciudad de México, el día 18 de marzo, 1905, por el Pbro. D. Amado G. Pardavé, previa autorización del Ilmo. Sr. Arzobispo.” AHAM, Pascual Díaz, c. 31/exp. 2, Pedro Benavides a Pardavé, México, 26 de septiembre de 1906; AHAM, Mora y del Río, c. 105/exp. 40, “Información matrimonial de D. Cecilio Enasti y de Dña. Guadalupe Ortiz, recibida el día 13 de marzo de 1909, por el Pbro. D. Amado Pardavé, por disposición del M. I. Sr. Vicario General.”

²⁵ Pardavé, *Recuerdos autobiográficos*, 17.

²⁶ Cecilia Adriana Bautista García, “Hacia la romanización de la Iglesia mexicana a finales del siglo XIX,” *Historia Mexicana* 55, núm. 1 (2005): 99-144.

²⁷ Pardavé, *Recuerdos autobiográficos*, 35-7, 41.

la captura del seminario por dos píolatinos, Juan Herrera y Francisco Orozco y Jiménez, quienes adoptaron el currículo de la Universidad Gregoriana (sede del Pío Latino).²⁸ También era partidario del cabildo, cuyo derecho se iban limitando en favor del de los prelados como el poder central más cercano a Roma. Y se opuso a la “romanización” de la liturgia tradicionalmente rezada en México, la cual había provocado fuertes conflictos entre Montes de Oca y Francisco Labastida en la ocasión del Vº Concilio Mexicano de 1896. Esta estandarización litúrgica de acuerdo con criterios romanos era, según Pardavé, un ataque contra la “fisionomía” nacional del catolicismo mexicano heredado de la colonia, y por la misma razón, un factor que debilitaba a la Iglesia y fortalecía al liberalismo.²⁹ En fin, su ideal era un catolicismo histórico y local más que cosmopolitano, basado en una pluralidad de tradiciones diocesanas custodiadas por los cabildos y los obispos.

Por lo mismo, sería equivocado decir que Pardavé era un católico “liberal,” no obstante su cercanía a prelados “porfirianos” como Montes de Oca, y su actitud suspicaz frente a los romanistas.³⁰ Como éstos, era un intransigente, sólo que su intransigencia se limitaba a ciertos terrenos tradicionales, sobre todo a la defensa de una identidad católica mexicana, una manera de sentirse y expresarse católico. Pardavé imaginaba la Iglesia como una sociedad perfecta, paralela e independiente del estado laico, pero era menos agnóstico cuando se trataba del socialismo blanco de los católicos-sociales o del populismo de los católicos-demócratas, ambos aliados de la generación romanista.³¹ Pero sus preocupaciones piadosas no impidieron que fuera muy liberal: fue en vísperas de la revolución, por ejemplo, que Pardavé conoció a Trinidad Sánchez Santos, editor de *El País*, quien visitó un día el Provisorato para tratar un asunto. Tras una discusión, a Pardavé le quedó “la idea clara que todos los males morales que sufre México, nacen del Liberalismo, que ha llevado a su fin último, el estado ateo.” Antes de irse, Sánchez lo incitó a despertar a los católicos mexicanos que “dormían” bajo el liberalismo.³² Pardavé

²⁸ *Ibid.*, 23.

²⁹ *Ibid.*, 28-9. En la página 243, leemos lo siguiente acerca de la división entre los llamados “conservadores” y “romanistas”: “Sin duda que en esa división hubo mucho de pasión exagerada, de ambición, pero en el fondo creo yo que tenían razón los ... conservadores; pretendían en verdad conservar nuestro carácter colonial, español, lleno de grandiosidad: la arquitectura, como nuestra maravillosa Catedral; sus costumbres litúrgicas, vestidos de los Canónigos, sobrepelliz español, que aun se conserva en España, ceremonial en la Pontifical, canto gregoriano, el Toledano, y hasta el manual de Sacramentos: todo esto lleno de unción, de piedad. El conjunto de este tesoro comenzó a desaparecer paulatinamente. Yo alcancé vestigios de estas obras: el monumento grandioso del Jueves Santo en la puerta del Empedradillo, con sus ángeles, sus Profetas y sus cirios numerosos de cuatro libras, de purísima cera; el catafalco de Tolsa, los admirables ornamentos toledanos, y luego el esplendor del culto; en ciertas solemnidades los maitines, que terminaban a las nueve de la noche. A esa hora se oía el toque del Angelus y el portentoso repique a vuelo desde estas magníficas torres. Todo esto añade la ceremonia de la Seña, que atacó rudamente un Sr. Delegado Apostólico, que suprimió la Santa Sede y que resucitó el Sr. Arzobispo Mora con todo el Episcopado Mexicano.”

³⁰ De hecho, Pardavé distinguía “dos clases de católicos, los verdaderamente heroicos y los católico-liberales de la época del General Díaz” (*Recuerdos autobiográficos*, 10).

³¹ Ceballos Ramírez, *El catolicismo social*, 22-45.

³² Pardavé, *Recuerdos autobiográficos*, 48-9, 51, 56.

aceptó el reto de movilizar a sus correligionarios, sólo que sus armas no eran los círculos obreros o la resistencia política, sino las formas litúrgicas que para él encerraban una sensibilidad católica *mexicana* tan arraigada en el corazón nacional que constituiría un baluarte espiritual impenetrable frente al liberalismo en caso de batirse con fuerza.

Desde su ordenación hasta finales de la revolución maderista, Pardavé seguía pagando un órgano que había comprado de la Casa Wagner, el cual tocaba en varios eventos religiosos. Aceptaba también las invitaciones que le hacían mujeres católicas para rezar novenas.³³ En el verano de 1911, Pardavé viajó por primera vez a Europa, como representante de la arquidiócesis en el Congreso Eucarístico de Madrid, donde tuvo la suerte de conocer al filólogo Marcelino Menéndez y Pelayo. Allí se conmovió al oír el sermón que predicó Montes de Oca, quien afirmó que la adoración eucarística debía remplazar providencialmente a las grandes procesiones religiosas como enfoque de fervor popular, ya que éstas se prohibían en los estados modernos. Durante una visita a Múnich, pudo escuchar la obra de Wagner, y en Roma, ver las catacumbas, lo que le inspiró a escribir “dramitas escolares” acerca de los cristianos primitivos. El punto climático del viaje, tal vez, fue cuando lo recibió el papa Pío X.³⁴ Al regresar de Europa, fue nombrado capellán del templo de Santa Rita y después de la fábrica cigarrera El Buen Tono, donde empezó a promover la música sacra y a formar coros de laicos.³⁵ En 1913, se trasladó a la capilla de Nuestra Señora de Guadalupe, donde solicitó un auxiliar para ayudarlo con las numerosas misas.³⁶ En el mismo año, escribió una “disertación literaria-crítica” en honor del religioso español, fray Luis de León; este texto se leyó en septiembre en ocasión de la consagración como obispo de Chiapas de su amigo, Maximino Ruiz y Flores, mismo que posteriormente se publicó.³⁷ Se hizo un escritor religioso prolífico, aunque muchas de sus obras se han perdido.³⁸ También le dio consejos al arzobispo sobre cómo mejorar el reglamento diocesano sobre el sacramento del matrimonio.³⁹

³³ AHAM, Pascual Díaz, c. 31/exp. 2, pagarés mensuales, fechadas marzo de 1905 a enero de 1913.

³⁴ Valverde y Téllez, *Bio-bibliografía eclesiástica*, iii. 337. Pardavé, *Recuerdos autobiográficos*, 74-80, 89.

³⁵ *Ibid.*, 93.

³⁶ AHAM, Mora y del Río, c. 73/exp. 6, Pardavé a Mora y del Río, México, 7 de mayo de 1913.

³⁷ Amado G. Pardavé, *Elogio de Fray Luis de León* (México: Imprenta de Murguía, 1913).

³⁸ Valverde y Téllez, *Bio-bibliografía eclesiástica*, iii. 338-9, nota los títulos pero no las fechas de publicación de muchas obras, entre ellas varias antologías devocionales, dramas religiosos, y sermones, tales como *Flores para el Tepeyac*; *Algunos sermones*, *Doce sermones*, *Dramitas escolares*, y *La base de toda actividad católica*. Pardavé también escribió misas, tales como *Assumpta est*; y otras obras para cantata y canto gregoriano, tales como *Venite ad virginem matrem*; *Rosaea limanae virginis epithalamium*, *Las siete palabras de nuestro señor en la cruz*, *Fabordones e himnos de vísperas para las principales fiestas del año*, *Pequeña polifonía*, *Estrofas gregorianas*, *Carmina sacra*.

³⁹ AHAM, Mora y del Río, c. 129/exp. 18, “Abril de 1913. Sría. Arzpal. El Pbro. Amado Pardavé, con respecto a lo que expresa.”

En fin la impresión que tenemos es la de un sacerdote refinado, estudioso, y oficioso, hábil en política, pero retirado del mundo cotidiano y de las preocupaciones de la gente. Sus claustros fueron las salas de coro y los despachos. Fue hasta 1915, diez años después de ordenarse, cuando recibió su primera parroquia, el Sagrado Corazón, donde se quedó desde junio hasta octubre. Tal vez se excedió en cuanto al esplendor del culto ya que un fabricante de ceras lo seguía persiguiendo unos cinco años después por la cantidad de 155 pesos que supuestamente le debía por unas velas.⁴⁰ De todos modos, fue en octubre de 1915 cuando la persecución carrancista lo obligó a huir a San Antonio. Por suerte, Mora y del Río le dio permiso para ir a Roma a estudiar la música sacra y el derecho canónico, aunque finalmente se dedicó solamente a la primera. Permaneció en Roma cuatro años, hasta noviembre de 1919, como estudiante de música litúrgica en la Escuela Pontificia de Música Sagrada: allí estudió el canto gregoriano, la armonía cromática, el contrapunto, el órgano, la composición, y la historia y crítica de la música sagrada. Se entrevistó dos veces con el papa Benedicto XV, a quien le compuso y dio en persona dos “sonetas” unos días antes de su regreso a México; a cambio el papa le dio una fotografía firmada, la bendición apostólica, y el encargo de restaurar el esplendor de la liturgia en México.⁴¹ Pardavé regresó con la convicción de que el pueblo debía cantar en el culto divino y de que los templos debían tener coros devotos, no pagados, de cantantes laicos. De momento, tuvo que olvidarse de este proyecto—que se convirtió en la obra de su vida—ya que su regreso se debió a la insistencia del arzobispo Mora, quien necesitaba un administrador y lo nombró pro-secretario de cámara y gobierno.⁴²

En esta actividad se dedicó a cuestiones burocráticas: sumaba las subvenciones que mandaban los sacerdotes para cubrir el sueldo del provisor, Ruiz y Flores;⁴³ también organizaba las confirmaciones que éste hacía periódicamente en las vicarías rurales, tales como la hacienda de La Gavia;⁴⁴ recibía los cuadrantes mensuales de las parroquias;⁴⁵ y colaboró con el Delegado Apostólico, Filippi, cuando éste pidió se realizaran colectas para apoyar a los cristianos perseguidos en la Unión Soviética.⁴⁶ Finalmente, en las páginas de la *Revista Eclesiástica Mexicana* exhortaba a los sacerdotes para que restauraran la Iglesia, sobre todo al fomentar lo que él llamaba un “espíritu parroquial.”⁴⁷

⁴⁰ AHAM, Mora y del Río, c. 20/exp. 13, “Junio 4 de 1920. No. 289, Fojs. 105. Pardavé, Amado G. Sr. Pbro. Demanda que sobre pago de pesos le promueve la Fábrica de Velas ‘La Moderna.’” Pardavé se negó a pagar y alegó que el pago de la deuda la correspondía a la parroquia, no al párroco.

⁴¹ Valverde y Téllez, *Bio-bibliografía eclesiástica*, iii. 338. Pardavé, *Recuerdos autobiográficos*, 118-24.

⁴² *Ibid.*, 126.

⁴³ AHAM, Mora y del Río, c. 127/exp. 61, recibos, 31 de enero de 1921.

⁴⁴ AHAM, Mora y del Río, c. 86/exp. 46, Antonio Riba y Cervantes, La Gavia, 13 de junio de 1922.

⁴⁵ AHAM, Mora y del Río, c. 159/exp. 50, S. Fonseca, Zinacantepec, 22 de septiembre de 1923.

⁴⁶ AHAM, Mora y del Río, c. 91/exp. 75, carta circular, 9 de noviembre de 1922.

⁴⁷ José Miguel Romero de Solís, *El agujón del espíritu: historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)* (México City: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2006), 268 (nota 20).

Ahora Pardavé tenía también el encargo de tratar asuntos difíciles con Roma; afortunadamente, contaba con un mentor, el padre Ignacio Sandoval, procurador de la misión josefina mexicano en Roma y un contacto importante entre la curia mexicana y las congregaciones en el Vaticano. Esta correspondencia le permitió a Pardavé pedir que Sandoval le mandara revistas litúrgicas publicadas en Roma o la música de alguna misa de Recife.⁴⁸ El propósito real, sin embargo, fue mandar a Sandoval solicitudes para Roma referentes a asuntos litúrgicos, canónicos, y administrativos, entre ellas un plan mexicano (que según Sandoval no tenía posibilidades de éxito) para que se uniera la diócesis de Veracruz con la de Puebla.⁴⁹ Sobre todo, Pardavé pudo ver como se iba desarrollando en Roma una actitud rígida y centralista en cuanto a los asuntos litúrgicos. Las peticiones populares—por ejemplo, las solicitudes de Tezontepec y San Felipe del Progreso en 1920 para que el Sagrado Corazón y la Virgen de Guadalupe fueran declarados sus patronos— simplemente ya no se concedían. De hecho, le informó Sandoval, “tengan por regla que en materia litúrgica cuando se pide alguna gracia por mera devoción no le conceden,” ya que Roma quiso “restablecer la disciplina litúrgica que tanto ha sufrido por causa de devociones particulares sin juicio ni discernimiento.” Según los criterios de Roma, intuyó Sandoval, sería deseable que en la curia mexicana “ojalá fueran aún más severos de lo que son en esta materia.”⁵⁰ Cuando Pardavé le contó a Sandoval, en confianza, que el arzobispo Mora se quejaba de que las solicitudes españolas tuvieran mayor éxito que las mexicanas, la respuesta fue cortante, didáctica.⁵¹ “Hay que notar,” le Sandoval escribió aquel noviembre, “que desde la promulgación del Código [Canónico, de 1917] todo ha cambiado. Continuamente oigo decir que hay que estar al Código, que es necesario observar el Código, que no se conceden dispensas del Código sin razones suficientes, que están abolidas todas las facultades que se concedían antes, etc.”⁵²

En fin, a Pardavé le tocó ser testigo de un fuerte proceso de centralización en materia litúrgica y de disciplina, que dejó a la Iglesia mexicana como suplicante frente a Roma. Se menospreciaba la costumbre, y se buscaba la uniformidad, y los mexicanos tenían que aprender la lección. Según Sandoval, demasiadas solicitudes mexicanas tenían fundamentos incorrectos, como la pretendida unificación de Puebla y Veracruz, y por lo mismo recibieron el carpetazo;⁵³ los mexicanos pedían facultades generales para la dispensa de matrimonios mixtos, cuando ahora había que proceder caso por caso; otras solicitudes—Mora y del Río pidió la facultad de celebrar diariamente la misa de la Virgen de Guadalupe—eran simplemente

⁴⁸ AHAM, Mora y del Río, c. 92/exp. 35, Pardavé a Sandoval, México, 18 de agosto y 25 de septiembre de 1920.

⁴⁹ AHAM, Mora y del Río, c. 92/exp. 35, Sandoval a Pardavé, Calderari, 29 de octubre de 1920.

⁵⁰ AHAM, Mora y del Río, c. 92/exp. 35, Sandoval a Pardavé, Calderari, 22 de noviembre de 1920.

⁵¹ AHAM, Mora y del Río, c. 92/exp. 35, Pardavé a Sandoval, México, 14 de octubre de 1920.

⁵² AHAM, Mora y del Río, c. 92/exp. 35, Sandoval a Pardavé, Calderari, 8 de noviembre de 1920.

⁵³ AHAM, Mora y del Río, c. 92/exp. 35, Sandoval a Pardavé, Calderari, 11 de diciembre de 1920.

extravagantes.⁵⁴ Incluso Sandoval intimó a Pardavé para que aprendiera a usar el Código con más astucia, por ejemplo, para frustrar las demandas de algunos laicos ricos que querían tener oratorios privados. Simplemente había que presentar un caso con alguna deficiencia formal, y en Roma se negaría; la arquidiócesis así podía resistir indirectamente las presiones de sus benefactores más influyentes.⁵⁵

Mientras continuaba su aprendizaje, y a manera de recompensa, Pardavé fue nombrado, simultáneamente, director del coro de la Basílica de Guadalupe y profesor del canto gregoriano en el seminario.⁵⁶ Mediante estas comisiones, intentó aumentar el esplendor del culto a la Virgen: en 1920, por ejemplo, dirigió una misa con cantos gregorianos, unas respuestas que él mismo había compuesto, y un coro de 700 niños y mujeres que había formado.⁵⁷ Se perfilaba como el primer experto litúrgico de la arquidiócesis, y con los éxitos llegaban también algunas enemistades. El cura Vicente Díaz alegó en el templo de San Angel en 1921 que Pardavé era “completamente incompetente en materia de música sacra,” lo que provocó que éste último moviera sus influencias en la secretaría para vengarse: no sólo recibió permiso del provisor, Tomás Twaites, para “presentar mis certificados de estudios de una manera pública y formal” en el mismo templo, sino que trajo un notario para que los leyera en voz alta y levantara una acta. Díaz, silenciado y humillado, tuvo que oír y firmar.⁵⁸ De nuevo en la secretaría, y con la idea de purificar las costumbres, Pardavé se puso estricto en cuanto a la celebración de actos litúrgicos. La primera prohibición eclesiástica de la Pasión de Iztapalapa (1922) remonta a su periodo de gobierno, de acuerdo con el estudio de Trexler.⁵⁹ Con contadísimas excepciones, prohibió el uso de la luz eléctrica en los ritos, porque “no se ha de emplear en actos litúrgicos en sustitución de las candelas ni ha de sustituir a los cirios o a las lámparas de aceite que según venerada costumbre y con cierta razón de sufragio, arden en torno a los túmulos.”⁶⁰ En fin, era de notarse en su manera de velar por las tradiciones religiosas de la arquidiócesis una combinación algo paradójica de tradicionalismo reverente y un deseo de orquestar la alegría festiva, por temor de que se degenerara y resultara una impiedad.

De una correspondencia muy polémica, deducimos que Pardavé compartía una especie de nacionalismo clerical, sobre todo frente a los sacerdotes españoles

⁵⁴ AHAM, Mora y del Río, c. 92/exp. 35, Sandoval a Pardavé, Calderari, 22 de enero de 1921.

⁵⁵ AHAM, Mora y del Río, c. 92/exp. 35, Sandoval a Pardavé, Calderari, 15 de octubre de 1921.

⁵⁶ Valverde y Téllez, *Bio-bibliografía eclesiástica*, iii. 338. Pardavé, *Recuerdos autobiográficos*, 137-9.

⁵⁷ AHAM, Mora y del Río, c. 92/exp. 35, Pardavé a Sandoval, México, 14 octubre de 1920.

⁵⁸ AHAM, Mora y del Río, c. 16/exp. 7, “Julio 30 de 1921. No. 165. Pág. 97. Pardavé, G. Amado. Sobre que se levante acta notarial en la que consten sus certificados que lo acreditan como Perito en música sagrada.”

⁵⁹ Richard C. Trexler, *Reliving Golgotha: The Passion Play of Iztapalapa* (Cambridge, Mass.: Universidad de Harvard, 2003), 81-99.

⁶⁰ AHAM, Mora y del Río, c. 159/exp. 1, circular núm. 3, México, 29 de agosto de 1922.

residentes en México que según él acusaron una actitud de superioridad. Uno de aquellos, Manuel Bedrinaña y Martínez, se quejó ante el tribunal eclesiástico, en junio de 1922, de que los nombramientos a beneficios vacantes en la arquidiócesis se realizaran de manera no muy canónica. La respuesta imprudente de Pardavé, en el sentido de que Bedrinaña era un quejoso y un ignorante que no sabía más del derecho canónico que aquellos párrafos que aprendía para litigar, le ganó un reproche privado de parte del promotor fiscal, Jesús García Gutiérrez. Ciertamente, Pardavé había provocado a Bedrinaña, quien regresó pronto al tribunal alegando injurias y acusando a Pardavé del “delito de confección de falsas letras apostólicas” para justificar la política de nombramientos que usaba la arquidiócesis. La seriedad de la segunda acusación—un fraude canónico—y el hecho de que Bedrinaña también exigió la excomunión para Pardavé obligó a la arquidiócesis a defenderse. Pardavé simplemente había implementado las normas diocesanas, concluyó García Gutiérrez en su dictamen de julio. Ahora vino la parte más jugosa, y ofensiva, de la polémica: silenciado en el tribunal, Bedrinaña alegó en folletos la existencia de una conspiración mexicana en su contra, la cual obedecía “a nativos instintos de biológica idiosincrasia, o como si dijéramos, de índole racial.” “Ciertos individuos de la nación,” dijo, “entre ellos Pardavé”, simplemente no querían a “los señores gachupines”: tales sacerdotes mexicanos, según declaró en una denuncia francamente racista, eran “imbéciles etíopes, cuyos cerebros forjados de troquel de piedra chiluca, discurren insanas necedades.”⁶¹ Hablando de los intelectos de los clérigos mexicanos, Bedrinaña aceptó que García Gutiérrez era un estudioso y un buen escritor, sólo que estos títulos eran:

Honores que jamás dispensaré a las intemperancias gerundianas y estólicas peroratas de que tan fecunda se muestra la hinchada y pirotécnica musa del señor Pardavé, más propicia para sorprender a incautos compradores de drogas y específicos en las plazas del Volador y de Tepito, que para modular el verbo sacrosanto del Derecho en el templo de la justicia.

Tras recibir este insulto, Pardavé también peleó sin guantes. Sus primeras cartas a su contrincante acusaron un estilo barroco, retórico y sabio: en una carta, citó no sólo a San Basilio sino a Pablo, Virgilio, Ovidio, Vázquez, Suárez, Luis de León y Menéndez y Pelayo. Sin embargo, los estereotipos raciales de Bedrinaña provocaron una respuesta mucho más callejera: frente a la evocación de la estupidez “africana” de los mexicanos, Pardavé evocó la codicia del conquistador español que vivía obsesionado con el oro y con el honor porque

⁶¹ *Chiluca*: piedra blanca que se usaba con frecuencia en la arquitectura novohispana.

nació bastardo y pobre. En agosto y septiembre, el prosecretario denunció en sus cartas “la conducta de estos pobres sacerdotes aventureros, que ansiosos de lucro y destituidos de espíritu sacerdotal sólo llegan a estos Países para lucrar a toda costa, muchas veces aun con gravísimo escándalo de los fieles.” El hecho de que Bedrinaña lo atacaba ahora por medio de artículos escritos con nombre de pluma, demostró que tenía miedo de atacar “como lo hacen los españoles bien nacidos, de frente y cara a cara sin valerse de seudónimos o nombres falsos.” También hizo sospechar “que el nombre que así se oculta, por alguna razón grave no puede salir a la palestra honrada.” Si las últimas cartas de Bedrinaña son de creerse, Pardavé también contrató a “dos individuos de la hampa” para que lo siguieran y lo amenazaran con una verdadera paliza.⁶²

Mientras tanto, el proyecto posrevolucionario de una Iglesia militante bajo la protección de Cristo Rey—soberano social de México—iba en aumento. En 1924, Pardavé compuso la música que se cantó en el curso del Congreso Eucarístico Nacional en la Ciudad de México, y formó un coro de cuatro mil niños para cantar la misa *Cum Jubilo*. A sugerencias de su amigo Valverde y Téllez, obispo de León, también escribió la música para el *Himno a Cristo Rey* cuyas letras escribió el poeta Alfonso Junco. Cuando supo que Valverde iba a construir un monumento a Cristo Rey en Silao, Pardavé le recomendó a uno de sus amigos, el arquitecto Nicolás Mariscal. No obstante su buena relación con Valverde, Pardavé se mostró ambivalente frente al culto de Cristo Rey y nunca quiso aceptar su popularidad. Su himno se publicó y se cantó, nos dice en su autobiografía, pero nunca se hizo popular. El monumento a Cristo Rey que se levantó en el Cerro del Cubilete en 1923, mientras tanto, era una cosa monstruosa, “una Iglesia, medio modernista, que sirve de sustento a la grandiosa estatua de Cristo Rey, escueta, sin movimiento alguno, con una túnica que da el aspecto de ropa propia para dormir.”⁶³ En fin, su tradicionalismo y su mexicanismo lo llevaron a sospechar un culto que probablemente veía como demasiado moderno y cosmopolita, poderoso y sencillo pero sin raíces mexicanas verdaderas. Al menos, prefirió minimizar su importancia al escribir su vida cuarenta años después.

Al describir como las tensiones entre la Iglesia y el gobierno llegaban a un punto peligroso durante el gobierno de Calles, por ejemplo, Pardavé prefirió conceptualizar la resistencia y el martirio en términos marianos, sin referirse a Cristo Rey. Aún se sintió orgulloso del sermón del pésame que predicó en La Profesa en 1924, en el cual pidió a la congregación considerara las enseñanzas

⁶² AHAM, Mora y del Río, c. 21/exp. 33, “Junio 26 de 1922. No. 71. Pág. 36. Pardavé, Amado G., Sr. Pbro. Demanda por injurias que promueve en su contra el Sr. Pbro. D. Manuel Bedrinaña Martínez.”

⁶³ Valverde y Téllez, *Bio-bibliografía eclesiástica*, iii. 338. Pardavé, *Recuerdos autobiográficos*, 144-5.

de María sobre el sacrificio (la “sabiduría de la cruz”) en el Calvario. Su orgullo creció cuando el sermón provocó los aplausos de los fieles, y el interés de la policía secreta, cuyos agentes intentaron aprehenderlo sin éxito en la sacristía después de la misa.⁶⁴ Por estas fechas, y hasta 1930, Pardavé laboraba como párroco del Verbo Encarnado en Romita. Este templo histórico—se fundó como capellanía para un panteón de leprosos—se ubicaba en la periferia de la elegante colonia Roma. Sin embargo, como estaba casi en ruinas, según Pardavé, y como no ocupaba el centro geográfico de su territorio, algunos fieles preferían dirigirse a otras parroquias más cercanas. Sólo fue un caso de egoísmo jesuítico, dijo Pardavé, lo que impidió que la parroquia de Romita se trasladara al templo del Sagrado Corazón.⁶⁵ Finalmente sintió la obligación de hipotecar su propia casa para obtener unos cuatro mil pesos de fondos para la restauración del templo, o, como él le decía, “aquella inmunda pocilga, que no merece el título de iglesia ni menos aún de parroquia.”⁶⁶

Allí estaba en 1926, cuando empezó la crisis religiosa y, luego, la guerra cristera. Es muy probable que Pardavé no haya estado de acuerdo con la resistencia armada, a juzgar por un artículo que publicó aquel año, en el que atacó furiosamente al gobierno por haber expulsado a varios sacerdotes españoles en febrero.⁶⁷ Como vimos al principio, Pardavé se quedó en México durante los primeros nueve meses de la crisis. Lamentaba la obvia falta de disciplina religiosa que imperaba en la clandestinidad, aunque hacía lo que podía en su casa en la calle de Sonora, número 113, cuyo salón convirtió en una capilla privada. En este recinto, Pardavé y su vicario, José Quintero, celebraban misas, bautizos, y matrimonios. Convivía con un hermano suyo, y con ocho parientes de aquél, ya que un negocio que su hermano tenía en Chihuahua había fracasado. Pardavé los mantenía a todos con las pocas limosnas que recibía, con los ingresos que percibía dando clases de música en su Academia de Música “Juan Luis de Palestrina,” y con el sueldo que ganaba como ayudante en un laboratorio clínico.⁶⁸ Sufrió más bien intentos de extorsión económica que actos de persecución por motivos político-religiosos en los meses que duró en la capital. Un día de 1926, por ejemplo, fue acosado por dos agentes “con aspecto de rufianes, armados de sendas pistolas.” Éstos lo amenazaron con implicarlo en las actividades de un tal Víctor García, joven que por un tiempo había

⁶⁴ *Ibid.*, 54, 237

⁶⁵ AHAM, Sacerdotes, c. 52/exp. 10, Pardavé a Pascual Díaz, México, 22 de marzo de 1930.

⁶⁶ AHAM, Pascual Díaz, c. 2/exp. 46, Pardavé a Tomás Twaites, México, 7 de enero de 1930.

⁶⁷ “La expulsión de los religiosos españoles y la liturgia,” reproducido en Pbro. Antonio María Sanz-Cerrada, *Las catacumbas en Méjico o la tiranía bolchevique* (Los Angeles, California: Vincent Printing Company, 1926), 89-91: “La protesta está en el terreno de las intenciones, de los actos del entendimiento y de la voluntad, es una fuerza moral que se lanza contra el contrario, y en Méjico no hay ni razonamiento ni fuerza moral alguna, que pueda oponerse a la fuerza armada, que en ciego furor de sectarismo quiere acabar con la Iglesia católica en Méjico. Y contra la fuerza bruta, es impropcedente e ilógico protestar ... Pero ante este hecho, ninguna ley, ni divina ni humana, puede prohibir el dolor, la amargura.”

⁶⁸ Pardavé, *Recuerdos autobiográficos*, 145-6.

vivido de la caridad de la parroquia y hasta había trabajado en la casa de Pardavé como empleado, pero quien cayó preso una noche cuando la policía interrumpió una reunión de “gente *non sancta* y aun sodomita,” en las palabras de Pardavé. El cura fue llevado a la cárcel, donde recibió otra amenaza, esta vez, de parte del mismo García: si no le daba los cien pesos que le debía por razón de servicios prestados a la parroquia, y si no lo sacaba bajo fianza, lo denunciaría por haber celebrado misas secretas en la sacristía de la parroquia de La Regina.⁶⁹

En abril de 1927, Pardavé abandonó el país, para dirigirse de nuevo a Europa. Tenía el permiso del Arzobispo Mora para presenciar el centenario de Beethoven, y dejó su parroquia en manos de un vicario ecónomo con quien tendría un fuerte litigio, Agustín de la Cueva. A la postre, este sacerdote de la arquidiócesis de Puebla—que en aquel entonces era vicario foráneo de Teziutlán—se negaría a salir del Verbo Encarnado, no obstante el hecho de que Pardavé había solicitado sus servicios como mero vicario, a sugerencias de Mora y del Río, precisamente para facilitar canónicamente su salida; y no obstante la precaución que había puesto al pedir un suplente que en lo económico tuviese lo suficiente, a fin de minimizar su interés en usurpar la parroquia.⁷⁰ De momento, Pardavé se sumergió en las tradiciones católicas del viejo continente, las cuales afectaron materialmente su manera de entender la crisis mexicana que lo seguía entristeciendo. En primer lugar, Pardavé se quedó impresionado por los cultos espléndidos que presenció en la catedral católica de Westminster durante una visita a Londres. Su próxima visita a París le trajo emociones muy confusas: Pascual Díaz, de paso en Francia, le dijo que la situación en México era “sin esperanza humana,” pero se sintió tan ilusionado al oír misa en San Sulpicio (“salón admirable, cantan los niños. Órgano magistralmente tocado”) y al visitar dos veces el museo del Louvre (“Imposible describir la impresión de tantas maravillas), que “una idea para mi libro en proyecto”⁷¹ llegó de manera dialéctica. Inspirado por el concepto de emplear las glorias divinas manifiestas en la liturgia como arma contra los perseguidores de los pueblos, Pardavé viajó a Neuchatel, en la diócesis de Friburgo, Suiza, para ocupar una capellanía que se le había ofrecido.⁷² En el camino, se detuvo para ver una representación de la Pasión en Selzach (“todo devoto, ordenado, y de carácter popular”) y en Múnich. Allí pudo ver una obra profana de Wagner, la ópera *Parcifal* -hoy conocida como un recuento anti-semita de la leyenda del Santo Grial- cuya escena de la crucifixión había sido “sorprendente” para Pardavé.⁷³ En fin, fue la impresión poderosa que le dejaron estas

⁶⁹ AHAM, Pascual Díaz, c. 6/exp. 25, “Oficialía del Arzobispado de México. 29 de marzo de 1933. No. 215–G. Pardavé Amado, Sr. Pbro. Demanda que sobre pago de pesos le promueve el Sr. D. Víctor Manuel García.” García, cuyo nombre variaba según las circunstancias, seguía persiguiendo a Pardavé en el tribunal eclesiástico hasta marzo de 1933, cuando se conformó con el pago de 25 pesos.

⁷⁰ AHAM, Pascual Díaz, c. 2/exp. 46, “Nos, D. D. Joseph Mora y del Río...,” México, 17 de marzo de 1927; Pardavé a Tomás Twaites, México, 7 de enero de 1930.

⁷¹ Pardavé, *Recuerdos autobiográficos*, 159.

⁷² Parece que fue un tal “hermano Bovey” quien lo invitó a Neuchatel, pero no tengo más detalles.

⁷³ Pardavé, *Recuerdos autobiográficos*, 159.

grandes liturgias europeas, y la depresión que sentía en cuanto a la Iglesia en México, lo que lo llevó a la idea de revivir las tradiciones litúrgicas mexicanas. Dijo:

Regreso a Neuchatel y me dedico a escribir sobre las ideas que de continuo embargan mi mente: el sectarismo de nuestros Gobernantes de México. Su causa; [¿]es sólo el mal de México? Me guío por las ideas de mi gran amigo el P. Tritschler que murió de Arzobispo de Monterrey;⁷⁴ ideas sin orden, sin base. Busco una tesis, llego a establecerla, "La restauración de la sociedad moderna mediante la liturgia católica." Necesito libros de consulta; sabía cuáles eran: una amplia historia de la Iglesia, la *Historia de los Papas de Renacimiento por Pastor*, el peligro religioso de Weis [sic].⁷⁵ Veo la necesidad de ir a Roma, a la Biblioteca Casanatense que posee estas obras. Además [de] libros, necesitaba yo estudiar en Catedrales, Santuarios, monasterios, la situación actual de esta Liturgia, sus elementos, arquitectura, escultura, pintura, oratoria, música, etc. Aproveché las vacaciones del Pensionado al que yo servía para viajar rápidamente por Francia, Alemania, la parte de Colonia que no conocía, España, Italia. Comencé mi viaje por Italia, comenzando por Milán.⁷⁶

En el curso de su recorrido entre 1927 y 1929, Pardavé tuvo una audiencia con Pío XI, el tercer papa en recibirlo, en Roma. En mayo de 1929, fue a Orleans, donde presenció el quinto centenario del relevo de la ciudad por Juana de Arco.⁷⁷ Lo que vio en Orleans -una misa pública, que contó con la asistencia del presidente y una salva de artillería- ejemplificó, tal vez, el tipo de religión civil con la que soñaba. Inolvidable también fue la fiesta de Corpus Christi que presenció en junio de 1929 en Toledo, ciudad que visitó sólo con "mil economías." Valió la pena el sacrificio: la procesión pública con el santísimo, que en magnífica custodia dorada encabezaba un desfile de dignidades, eclesiásticos, militares y civiles, y legiones de cofrades ostentando banderas, le pareció un apogeo. Un reencuentro con su amigo, Valverde y Téllez, quien le traía noticias sobre los inminentes arreglos en México y el nombramiento de Pascual Díaz como nuevo arzobispo de México, seguramente remató la ocasión.⁷⁸ Había acabado ya su libro, y era tiempo de regresar a México, quedándose el manuscrito en España. Según Pardavé:

⁷⁴ Guillermo Tritschler y Córdova (1878-1952), prelado de San Luis Potosí y Linares. Ver *Aureliano Tapia Méndez, Don Guillermo Tritschler y Córdova: siervo de Dios, sexto obispo de San Luis Potosí, séptimo arzobispo de Monterrey* (Monterrey: Producciones Al Voleo El Troquel, 1998).

⁷⁵ Albert Maria Weiss (1844-1925). Teólogo alemán, autor de apologías católicas y estudios sobre Lutero.

⁷⁶ Pardavé, *Recuerdos autobiográficos*, 160.

⁷⁷ No sé en que día se le haya concedido una audiencia con el papa; y aunque no precisa la fecha de su visita a Francia en su memoria, sabemos que la celebración en Orleans se realizó el 5 de mayo de 1929.

⁷⁸ Pardavé, *Recuerdos autobiográficos*, 167-9.

Terminado ya el trabajo de mi Libro, encontré en Madrid al Sr. Estanislao Maestre que se comprometió a hacer la impresión del expresado Libro, con el título *La restauración de la Sociedad Moderna mediante la Liturgia Católica*. A un Religioso Beneditino que murió mártir en manos de los Rojos que invadieron a España, encargué la revisión de los trabajos de la Imprenta.

Esta obra en dos tomos y 800 páginas fue por mucho el más sustancial que escribiría Pardavé. Sabemos que el texto se terminó de escribir en 1928, aunque se seguía revisando hasta 1929, ya que recibió el *imprimatur* del vicario general y obispo auxiliar (titular de Derbe), su amigo Maximino Ruiz y Flores, en México, el 8 de febrero de 1928. Pero se publicaría hasta dos años después, en la primavera de 1930, en Madrid. Pardavé señaló que la demora se debía a razones económicas más que políticas, sobre todo, a su litigio con el padre de la Cueva, quien aprovechó su estancia en Europa para pelearle el Verbo Encarnado bajo el pretexto de que la parroquia estaba canónicamente desierta. Así, de la Cueva rompió el *gentleman's agreement* acordado en 1927 por el cual entregaría la parroquia al párroco al concluirse la persecución; pero además retuvo injustamente la tercera parte de los emolumentos que por derecho le correspondían al párroco, los cuales Pardavé necesitaba para pagar los gastos de la publicación y la tipografía. A finales de enero de 1930, sin embargo, parece que Pascual Díaz intervino para que Pardavé pudiera regresar a su parroquia y sus dificultades con de la Cueva se acabaran.⁷⁹ No sabemos en qué mes de 1930 el libro se publicó, ni cuántos ejemplares llegaron a México, pero sí que uno de los primeros se regaló al Arzobispo Díaz en abril. La cosa no era para menos; en una carta, Pardavé le dio las gracias a la arquidiócesis por apoyar su larga estancia en Europa, y le informó a su prelado que había pasado su tiempo en “producir, corregir, y editar” algo nuevo en vez de repetir temas que ya dominaba.⁸⁰ Díaz prometió leerlo; si es que lo hizo, no sabemos qué opinión se haya formado del texto.⁸¹ Sin embargo, a grandes rasgos, el libro iba de acuerdo con la ética de recomposición interna de la Iglesia, por ser una obra que pedía una restauración piadosa del catolicismo mexicano. Es decir, Pardavé urgía un proceso de purificación desde adentro, más que una recuperación del catolicismo como proyecto sociopolítico militante. Así lo reconoció el vicario general, Ruiz y Flores, al conceder el *nihil obstat* en 1928. Endosó el libro, dijo, con la esperanza de que las propuestas de Pardavé se realizaran y contribuyeran a:

⁷⁹ AHAM, Pascual Díaz, c. 2/exp. 46, Pardavé a Tomás Twaites, México, 7 de enero de 1930.

⁸⁰ Emeterio Valverde y Téllez, *Bio-bibliografía eclesíastica del Estado de México* (Toluca: Gobierno del Estado de México, 1976), 121-123. Ver también, Mario Colín, *Maximino Ruiz y Flores, 1873-1973 (notas biográficas)* (México: Ed. Libros de México, 1973). En su correspondencia particular, Ruiz y Flores se refería a Pardavé como el “padre más estimado” y como su “fino amigo”: AHAM, Mora y del Río, c. 32/exp. 16, Ruiz y Flores a Pardavé, Atitlaquia, 5 de mayo de 1921.

⁸¹ AHAM, Pascual Díaz, c. 21/exp. 34, Pardavé a Díaz, México, 24 de abril de 1930; Díaz a Pardavé, México, 26 de abril de 1930.

avivar el espíritu, el fervor en el culto público y solemne de la Iglesia, [para] hacer que sacerdotes y fieles se nutran de la sustancia que se encierra en los elementos sensibles de nuestra Religión ... para lograr en Cristo y por Cristo la restauración de nuestra sociedad contemporánea.⁸²

Restaurarlo todo en la liturgia mexicana

No obstante este conservadurismo *social*, la tesis central que desarrolló Pardavé en su obra sí tenía algo de radical. Por un lado, su libro denunciaba la pobreza litúrgica del culto católico “moderno” celebrado en México y, por otro, constituía toda una exhortación, para que se descubriera de nuevo el fervor de los cristianos primitivos y se insertara al laico como actor más integral en la vida religiosa de la Iglesia, sobre todo por medio de la liturgia y, en particular, la plegaria, la salmodía, y el canto. En el fondo, proponía una libertad bastante restringida para el laico, es decir, una “revolución devocional” -retomo la frase célebre de Emet Larkin-, pero impulsada desde arriba, la cual sería suficiente para convertir al laico en un fiel más comprometido y consciente, sin querer transformar su papel en términos conceptuales ni su relación estructural con el sacerdote.⁸³ De tal suerte que su proyecto tenía límites importantes: no concedía un papel preponderante, por ejemplo, al misticismo laico, a diferencia del grupo de sacerdotes que rodeaba a la mística potosina Concha Cabrera.⁸⁴ Con todo, al leer su libro intuimos que a veces sus investigaciones le revelaban una contradicción entre una participación laica más libre y el principio de la autoridad, la cual no llegaba a resolver de manera convincente, tal vez ni siquiera para sí mismo. Si los laicos quedaban libres para definir su participación en la liturgia en la manera que mejor les pareciera, afirma en un momento, no harían otra cosa que respetar las fórmulas litúrgicas existentes, por ser éstas casi perfectas, pues su inspiración es divina.⁸⁵ Por otro lado, su libro representó una crítica abierta del proceso de estandarización religiosa que había vivido la Iglesia mexicana en el cuarto de siglo pasado, gracias a la influencia de los “doctores romanos.” En aquel entonces, párrocos tales como Ignacio García habían denunciado muchas tradiciones religiosas locales como una afrenta a la piedad; la sujeción de la piedad mexicana a una rúbrica que iba más de acuerdo con el rito romano, propuesta en el curso del Vº Concilio de 1896, según Régis Planchet, había representado un “cambio radical” en la vida de la arquidiócesis.⁸⁶

⁸² Pardavé, *La restauración de la sociedad moderna*, frontispicio del 1º tomo.

⁸³ Emmet Larkin, “The Devotional Revolution in Ireland, 1850-75,” *American Historical Review* 77, núm. 3 (1972): 625-652. Ver también Edward Wright-Rios, *Revolutions in Mexican Catholicism: Reform and Revelation in Oaxaca, 1887-1934* (Durham: Duke University Press, 2009).

⁸⁴ Ver Javier Sicilia, *Concepción Cabrera de Armida, la amante de Cristo* (México: Fondo de Cultura Económica, 2001), y Félix de Jesús Rougier, *La seducción de la Virgen* (México: Fondo de Cultura Económica, 2007).

⁸⁵ Pardavé, *La restauración de la sociedad moderna*, ii. 317.

⁸⁶ Ignacio García, *El catolicismo espirante en algunos pueblos de la archidiócesis de México debido a la dominación secular sobre el clero de la misma* (México, 1899), citado en Régis Planchet, *El derecho canónico y el clero mexicano ó sea anotaciones al concilio V mexicano* (México, 1900), 21. La cita de Planchet es de la página 5 de su obra.

En fin, hay que estar conscientes de que los términos ideológicos tales como “conservador” o “liberal,” fueron plásticos, y cambiaron de significado y aún de sentido durante todo este periodo. Pardavé, que se decía y creía “conservador” frente a la ola píolatina de obispos pro-romanos durante la época revolucionaria, en realidad peleaba por un mayor respeto a lo que él veía como las prerrogativas de la Iglesia en México, de acuerdo con sus tradiciones y libertades históricas. Además, quiso revivir aspectos de esta tradición al incorporar al laico como sujeto con más peso y espacio de acción en la Iglesia. Después, cuando soplaban aires más “liberales” desde Roma, en el contexto del 2º Concilio Vaticano, Pardavé resistió hasta la temeridad la introducción de la nueva liturgia conciliar, la cual tachó de “protestante” y extranjera. Su posición básica, tal vez la única, era defender a ultranza la especificidad católica mexicana; es decir, mantener a la Iglesia mexicana como repositorio de una tradición que dio identidad a una nación y constituía, a la vez, un baluarte efectivo contra los errores modernos. En pocas palabras, Pardavé pretendió ampliar hasta donde se podía el papel del laico dentro del modelo religioso tradicional, sin cambiarlo. Así se explica por qué, en 1920, se opuso con cierto radicalismo a la facción más “romana” de la Iglesia mexicana, para volverse reaccionario en cuanto a las reformas conciliares de los años 60. Era radical o reaccionario de acuerdo con el contexto en el que operaba, más que un reformador fuera de tiempo.

El problema

Al empezar su libro, Pardavé concedió que se había vertido mucha tinta sobre la situación religiosa en México que era ya conocida en muchos países.⁸⁷ Lo diferente de su libro, afirmó en su introducción, sería su intento de vincular, “de una manera directa, precisa, y práctica esa persecución que sufrimos con los intereses de la Iglesia en las diversas partes del mundo.”⁸⁸ Es decir, buscaría entender la realidad de la persecución a partir de las condiciones del catolicismo, no sólo en México, sino en el mundo, y con este método comparativo sacar conclusiones útiles y empíricas. No dudó en afirmar que su libro tal vez parecería una auto-crítica dura para la Iglesia o, como dijo él, un “caritativo reproche.”⁸⁹ Sin embargo, la cosa no era para menos, ya que México padecía con Calles un “vértigo sectario que pretend[ía] destruir lo sobrenatural,”⁹⁰ o al menos exterminar a la Iglesia de una vez por todas. Por la importancia trascendental del asunto, había que ir al grano, sin temor de ofender al buscar la verdad.

⁸⁷ Para darse una idea, ver Jean Meyer (coord.), *El conflicto religioso y las naciones* (México: Tusquets, 2010).

⁸⁸ Pardavé, *La restauración de la sociedad moderna*, i. 2.

⁸⁹ *Ibid.*, i. 4.

⁹⁰ *Ibid.*, i. 13.

Para Pardavé, el conflicto religioso replanteó no sólo el añejo problema de la relación Iglesia-estado, sino el de la participación de los laicos dentro de la Iglesia. ¿Por qué –preguntó- había una persecución tan feroz en un país que presumía ser tan *católico*? La respuesta a esta pregunta, según Pardavé, era la divina providencia: si México sufría, sufría de acuerdo con la “soberana disposición”⁹¹ de Dios, que en realidad constituía la causa de todo. Por lo mismo, la persecución no debía verse como un mal sin sentido, sino como una especie de castigo providencial para México. Sin embargo, precisar cuáles errores habían “hecho que Nuestro Señor, para purificar a Méjico... se aleje de nuestros templos,”⁹² era una cuestión bastante difícil. Para empezar, al ser imposible escudriñar la voluntad divina, se hacía necesario deducir las causas por sus “efectos”, lo que no dejaría de ser una ciencia muy inexacta.⁹³ Por otra parte, estas causas podrían ser muchas:

A nadie se oculta –dijo- que es cuestión bien ardua buscar la causa precisa y determinante de nuestra situación en Méjico. Porque es muy posible que no sea una sola esa causa, sino que sean varias, y aun de diverso género. Desde luego declaramos que no es nuestro intento buscar todas estas causas, sino sólo señalar una.⁹⁴

En este sentido, Pardavé presentó una larga serie de faltas éticas, sociales y religiosas, que iban desde el cine y las faldas inmorales de las mujeres hasta las “profanaciones” que ocurrían en los templos durante algunas fiestas populares. Sólo que las circunstancias de la persecución se habían vuelto tan graves que obviamente se trataba de una transgresión mucho mayor que las indiscreciones cotidianas de los fieles. De hecho, fue aquí donde Pardavé develó su argumento más radical y original, al describir lo que para él era una causa “de capital importancia” de la persecución.⁹⁵ En pocas palabras, esta causa consistió en la crítica y terrible desequilibrio que notaba Pardavé en el seno del clero y de la Iglesia, de los que él formaba parte. Para esto propuso como remedio lo siguiente:

La disciplina eclesiástica, ante todo, y el fervor de los sacerdotes en su augusto ministerio: la cuidadosa educación de la niñez; la formación del espíritu sólidamente cristiano en la juventud; la enseñanza a todo el pueblo fiel de todas las altas verdades del cristianismo; la purificación de las costumbres mediante los principios de la Religión; el cultivo de las virtudes con que los cristianos hemos de edificar a la sociedad en

⁹¹ Ibid., 1. 7.

⁹² Ibid., i. 68.

⁹³ Ibid., i. 8-9.

⁹⁴ Ibid., i. 17.

⁹⁵ Ibid., i. 17

que vivimos; el auge, siempre en aumento, del fervoroso entusiasmo con que cada día hemos de trabajar por la cause de Dios y de su Iglesia ... y, sobre todo, el apercebimiento de todos los discípulos del divino crucificado para luchar sin tregua.⁹⁶

En otras palabras, fue la parcial y, sobre todo, sesgada catolicización de México por parte del clero, lo que había hecho posible la situación actual, y creado un tirano como Calles. “El caso de persecución religiosa de Méjico,” continuó Pardavé:

tiene su explicación en que ... aún no llega el espíritu cristiano de la gran mayoría de los mejicanos, mayoría católica, a ese grado de intensificación ... [como] para resolver los arduos problemas que plantea prácticamente el sectarismo contra la Religión, y alcanzar así, no sólo una victoria moral de la Iglesia sobre sus enemigos, sino la victoria social, material, consistente en que la Iglesia misma influya directamente con sus principios y su actividad sobrenatural en la vida nacional, encaminándola al bienestar, a la paz, y a la felicidad, y de esta manera, terminar la obra civilizadora que ella comenzó hace cuatro siglos.⁹⁷

En parte, este fracaso se explicaba por referencia a factores geográficos, históricos, y logísticos. México era un país enorme, con una topografía difícil y montañosa; grandes distancias separaban a una parroquia de otra; la administración episcopal era esquelética; y, más importante aún, se notaba siempre una “grandísima falta de clero, pero de clero parroquial.” Hasta cierto punto, aceptó Pardavé, fue el número reducido de párrocos, sobre todo en el norte, lo que “nos ha traído esta catástrofe de la Revolución.”⁹⁸

Sin embargo, el propósito fundamental de su crítica era señalar una falta de “espíritu”, mas no de hombres y templos. A fin de dar un ejemplo, Pardavé refirió el caso de un sacerdote viejo, quien le dijo en octubre de 1926, que “lo que sufrimos ahora es el justo castigo de muchos defectos que ha tenido nuestro ministerio; el aviso paternal de Dios para que se avive nuestro espíritu sacerdotal, nuestro celo; o bien es la corona del martirio con que Dios quiere recompensar nuestro sacerdocio.”⁹⁹ En el segundo tomo, Pardavé reprodujo una cita polémica -atribuida al Arzobispo Ruiz y Flores de Morelia, en el contexto de una entrevista realizada en el Congreso Eucarístico de Amsterdam en 1924- en el sentido de que sólo 20 de cada 100

⁹⁶ Ibid., i. 9-10. Énfasis mío.

⁹⁷ Ibid., ii. 276-277.

⁹⁸ Ibid., ii. 278.

⁹⁹ Ibid., i. 59.

católicos mexicanos eran “verdaderos cristianos.”¹⁰⁰ Intuimos de tales apartados que la crítica consistió no tanto en una condena al clero mexicano en su conjunto, sino en un ataque disfrazado en contra de la facción de obispos, tales como Ruiz y Flores, quienes habían recibido su educación en el Colegio Prolatino en Roma. Estos mismos prelados habían impuesto una serie de proyectos eclesiásticos a fin de reformar y modernizar la Iglesia, pero sin mejorar un ápice el estado del catolicismo mexicano.¹⁰¹ Todo lo contrario; más bien, según Pardavé, fue la romanización de la Iglesia mexicana en las últimos dos décadas del Porfiriato lo que había reducido a la institución a tal punto que ya no había persona alguna que la defendiera.¹⁰²

Siguiendo esta línea, podemos identificar hasta cuatro ángulos de ataque en el libro de Pardavé. El primero tenía que ver con el carácter cosmopolita, hasta banal, de los cultos celebrados en México. Éstos, según Pardavé, se veían “inficionados” por una “atmósfera universal moderna,” sin la especificidad cultural que antes tenían, y con el resultado de que ya no decían nada a los fieles somnolientos de México.¹⁰³ Por ejemplo, Pardavé lamentó la desaparición del calendario religioso de muchas fiestas litúrgicas mexicanas en nombre de la estandarización canónica; o su reducción a unas cuantas fórmulas abreviadas, o la modificación caprichosa de sus horas, en caso de que no se suprimieran. También lamentó la decadencia que acusaban otras fiestas populares, como la celebración de Corpus.¹⁰⁴ Para apoyar este argumento, Pardavé ofreció a sus lectores una vasta síntesis histórica que llena varios capítulos del primer tomo, y en la cual concluyó que el liberalismo mexicano –“progénito” de la Reforma luterana y la revolución francesa de 1789– había arruinado el culto colonial en México. Los liberales le quitaron a la Iglesia los medios económicos, y los preciosos objetos de culto, que necesitaba para mantener una liturgia decorosa. Habían también prohibido las procesiones religiosas e instituido el registro civil; al suprimir el diezmo, los liberales obligaron a los sacerdotes a vivir de la caridad de los fieles.¹⁰⁵ Sin embargo, no se podía atribuirle

¹⁰⁰ Ibid., ii. 275.

¹⁰¹ Ibid., ii. 265.

¹⁰² Laura O’Doherty, “El ascenso de una jerarquía eclesial intransigente, 1890-1914,” en Manuel Ramos Medina (coord.), *Memoria del I Coloquio de Historia de la Iglesia en el Siglo XIX* (México: Conumex, 1998), 179-198; Cecilia Adriana Bautista García, “Hacia la romanización de la Iglesia mexicana a fines del siglo XIX,” *Historia Mexicana* LV, núm. 1 (2005): 99-144.

¹⁰³ Pardavé, *La restauración de la sociedad moderna*, ii. 277.

¹⁰⁴ Ibid., i. 352-357.

¹⁰⁵ Ibid., i. 18-30. De acuerdo con el recorrido histórico que ofreció Pardavé, en la Iglesia medieval el cristianismo había florecido en muchas esferas, entre ellas el estudio, la arquitectura, la música, y el canto. Todas estas expresiones cristianas culminaron en las magnificencias del culto. El primer ataque a este complejo litúrgico ocurrió durante la Reforma, que surgió de la recuperación del humanismo pagano durante el Renacimiento. Por una parte, los reformadores saquearon los templos católicos, se burlaron de la liturgia y la denunciaron como una abominación papista; y suprimieron o mutilaron la misa. La Reforma también propició otros errores, tales como el pietismo, y una reacción necesaria en el Concilio Tridentino. Sobre todo, la Reforma abrió el camino a la revolución francesa, al atacar el principio de la autoridad en cuanto a la lectura de los textos sagrados. La revolución, por su parte, representó un regreso total a la barbarie, ya que pretendió abolir el culto católico y el ciclo litúrgico y a la vez sustituir un culto pagano a la naturaleza y una religión civil (ibid., i. 228-235, 250-253).

solamente al liberalismo secular la falta de esplendor en el culto en México. Más bien, había que dirigir la mirada hacia adentro, y culpar al “liberalismo sacerdotal,” es decir, una actitud paralela de suspicacia de parte de los mismos sacerdotes frente a las costumbres religiosas, el misterio, y la solemnidad.¹⁰⁶

Aquí Pardavé criticó duramente lo que el veía como el enfoque sociológico del catolicismo actual. Acusó a los llamados “católicos sociales,” que incluían buena parte de los obispos píolatinos, de haber descuidado las dimensiones rituales y litúrgicas de la fe, y todo en su afán equivocado y mundano de “sacar a los católicos de la sacristía.”¹⁰⁷ En vez de ofrecer grandiosos y conmovedores actos de culto, la Iglesia promovía celebraciones masivas pero vacías, y fomentaba organizaciones sociales. La prensa católica, mientras tanto, nunca escribía sobre cuestiones litúrgicas, y enfatizaba solamente los aspectos sociales, morales, teológicos y dogmáticos del catolicismo.¹⁰⁸ Hasta parecía que muchos sacerdotes, veían a los cultos como simples ceremonias, que debían celebrarse tan rápida y eficazmente como se pudiera.¹⁰⁹ En el fondo, el problema era que “la piedad cristiana de nuestros días ya no se relaciona íntimamente con los elementos sensibles de nuestro culto cristiano,” o sea, que los ritos y los significados del catolicismo se habían separado.¹¹⁰ Un riquísimo sistema cultural, arraigado de manera orgánica e histórica en todos los pueblos de la tierra, se reducía cada vez más a una práctica minimalista y centralizada, y a una movilización social de los católicos. El misterio cedía terreno a la sociología; de esta manera, fue la Iglesia misma quien completaba el trabajo de los liberales.

Esta crítica condujo al segundo gran “reproche” que hizo Pardavé del catolicismo moderno. Es decir, la exclusión creciente del laico de la liturgia, o dicho de otra manera, su participación inconsciente en la oración de la Iglesia. El “más grave mal de nuestros días,”¹¹¹ para Pardavé, era que la Iglesia se había olvidado del laico como participante activo en la liturgia. Al querer masificar el culto, la Iglesia moderna “procesaba” sus fieles, por medio de un culto indigno y poco atractivo para todos los sentidos, en el cual el laico tenía un papel pasivo cuando no anónimo. No obstante la piedad notable del pueblo mexicano, esta actitud utilitaria le había dado un “carácter mecánico”¹¹² a la religión católica; y había hecho que los fieles “asist[ieran] a los divinos misterios sin espíritu de fe

¹⁰⁶ Ibid., i. 358-359.

¹⁰⁷ Ibid., ii. 39-44.

¹⁰⁸ Ibid., ii. 47.

¹⁰⁹ Ibid., ii. 48-53.

¹¹⁰ Ibid., ii. 54.

¹¹¹ Ibid., ii. 248.

¹¹² Ibid., ii. 55.

y de oración ... casi por costumbre.”¹¹³ En la Ciudad de México, por ejemplo, unos 600,000 católicos asistían semanalmente a misa; otros 300,000 visitaban la Basílica de Guadalupe el 12 de diciembre; y hasta 500,000 peregrinos caminaron a Tepeyac para celebrar la fiesta de Cristo Rey en 1926. En otras partes de la arquidiócesis de México, los padres misioneros confesaban de sol a sol hasta agotarse, y algunos seguían confesando desde la cama cuando ya no podían más a pie.¹¹⁴ No obstante las cifras, la realidad era que muchos fieles no demostraban mucho compromiso con las esencias de la fe. Más bien, en la misa se confundían la rutina y la devoción, pues “[era] sumamente reducido el número de los que, penetrándose del valor de tan alto misterio, recib[ían] sus frutos.”¹¹⁵

Pardavé insistió en la posibilidad de que este problema tuviera su origen en la actitud del clero. En muchos templos, los sacerdotes acusaban el “mismo espíritu... de no prolongar la Misa, de facilitar... el que los fieles asistan con grande comodidad a ella.”¹¹⁶ Otros curas “se preocupan de que en sus iglesias exista una serie no interrumpida de Misas perfectamente combinadas, para que asista a cada una de ellas un verdadero tumulto de fieles.”¹¹⁷ Y por lo regular, la predicación dominical era o simplista o demasiado moralizante, preocupada más por los vicios mundanos que por las virtudes cristianas; algunos predicadores populares eran realmente escandalosos, y su “charlatanismo” y “sermones profanos” herían a la Iglesia.¹¹⁸ En su correspondencia particular con la Mitra, inclusive, Pardavé lanzó ataques personales en contra de los sacerdotes, como el padre de la Cueva de Teziutlán (Puebla), en quienes se juntaban todos estos vicios. Este párroco supuestamente toleraba un culto “rápido e improvisado,” con gran asistencia de fieles y muchas limosnas. Para facilitar estos objetivos, sin embargo, de la Cueva había reducido la misa a la nada y suprimido hasta el Evangelio, aunque sí repartía a la salida lo que Pardavé llamaba sarcásticamente una “Toma y Lee’ bufonada religiosa... con sus chistes y suicidios.”¹¹⁹ Estos ataques eran desagradables, pero la condición general del culto no era mucho más alentadora:

¹¹³ Ibid., i. 68.

¹¹⁴ Ibid., i. 36, 40-41.

¹¹⁵ Cita, *ibid.*, i. 363. Hay que enfatizar (i. 326-339) de nuevo que Pardavé criticaba el espíritu del catolicismo moderno, no solamente su expresión mexicana. El oratorio sagrado, cultivado al grado de constituir un arte en la época de Bossuet, acusaba una decadencia profunda desde que la Iglesia enfatizaba una piedad más interior. La arquitectura religiosa también había caído en decadencia a partir de 1850, y con muy pocas excepciones, tales como la catedral de Westminster en Inglaterra, se limitaba a imitar estilos antiguos; el arte religioso había decaído de manera grave, y la escultura sacra se había reducido a la producción masiva de santos de yeso, al “trabajo de máquina para hacer estatuas sacras del mismo modelo.” No obstante las reformas litúrgicas emprendidas por León XIII y Pío X, el catolicismo moderno, tal y como se mostraba en el Congreso Eucarístico de Chicago (1926), era de mal gusto, un “catolicismo práctico,” purgado de esplendor y riqueza.

¹¹⁶ Ibid., i. 364.

¹¹⁷ Ibid., i. 371-372.

¹¹⁸ Ibid., ii. 16, 20.

¹¹⁹ AHAM, Sacerdotes, c. 52/exp. 10, Pardavé a Pascual Díaz, 22 de marzo de 1930.

Sobre cuanto se refiere al culto divino puede decirse, en general, que nos solemos contentar con que gran número de fieles asistan a la misa en los días festivos, y aun en iglesias y santuarios principales sería mucho de desear que el gran concurso de fieles que asiste a las solemnidades, no se limitase a presenciar, tan sólo, un espectáculo más o menos bello, ni a tener, si se quiere, ideas nobilísimas de religión, de fe, *sino que tomase parte en la oración pública y solemne de la Iglesia.*¹²⁰

Las consecuencias políticas de este utilitarismo eran clarísimas para Pardavé: una Iglesia que trataba a sus fieles como borregos dóciles no podía esperar que la defendieran como leones. En palabras del propio Pardavé, “el caso de Méjico demuestra elocuentemente que la causa de la Iglesia no es popular, que no hay entusiasmo por lo que a ella se refiere, que se ve con indiferencia el que los enemigos la ataquen sin piedad.”¹²¹ Como se ve, aquí se hacía una conexión abierta entre la condición política que vivía la Iglesia mexicana y la condición de subordinación pasiva que vivía el laico dentro de la misma institución.

La tercera crítica se enfocaba en la administración de los sacramentos, que según Pardavé, era tan relajada que temía evidenciarla por temor de dar armas a los enemigos de la Iglesia;¹²² por dondequiera, reinaban el descuido y la irreverencia, y aun en el caso de algunos párrocos era necesario preguntar “con toda calma si se trataba de sacerdotes que aún conservaban la fe en la presencia real de Jesucristo en el augusto misterio del altar.”¹²³ De nuevo, estos problemas se habían generalizado. En otro tiempo, el bautizo había sido una liturgia en cinco partes,¹²⁴ pero se había reducido a tres, con el efecto negativo de que el pleno significado del rito ya no se entendía; aún más, el rito ahora se sujetaba a “verdaderas profanaciones,” sobre todo cuando se celebraba en casas particulares. Los matrimonios también eran inmodestos, y se celebraban en salones vanidosos con la presencia de fotógrafos.¹²⁵ Pardavé hasta criticó como indignos y rudos a los “catecismos ambulantes,” los cuales se realizaban en casas “y hasta en patios y vestíbulos.”¹²⁶ Como vemos, Pardavé no exentaba las prácticas religiosas que se realizaban en las catacumbas al formar su crítica general, lo que me parece injusto. Insistió sobre la necesidad de promover una “piedad apostólica,” en la que se ampliara el papel del laico, pero no quiso apreciar en qué medida la Iglesia vivía este modelo desde la clandestinidad.¹²⁷

¹²⁰ Pardavé, *La restauración de la sociedad moderna*, i. 74.

¹²¹ *Ibid.*, ii. 271. Énfasis mío.

¹²² *Ibid.*, ii. 24.

¹²³ *Ibid.*, ii. 25.

¹²⁴ Precisamente: el exorcismo, la profesión de la fe; la bendición de los óleos; la bendición de la pila bautismal; y la ablución del neófito. Después se suprimieron las bendiciones, según Pardavé.

¹²⁵ *Ibid.*, ii. 28, 30-31.

¹²⁶ *Ibid.*, ii. 39.

¹²⁷ *Ibid.*, ii. 6-13.

En cuarto lugar, Pardavé criticó la formación sesgada del clero en el seminario.¹²⁸ Según él, los sacerdotes nuevos recibían una educación rápida y pobre, que enfatizaba el latín y la teología dogmática y moral, sin instruir al seminarista en el “espíritu de la liturgia sagrada y del gusto artístico.”¹²⁹ Con eso, precisamente, empezaron los problemas antes mencionados, ya que los sacerdotes actuales oficiaban en la misa “de manera mecánica e inconsciente.”¹³⁰ La consecuencia lógica de esta actitud era que:

la inmensa mayoría de personas que se titulan católicos se contenta con asistir única y exclusivamente a la Misa rezada los domingos y días de fiesta, *sin que los sacerdotes nos preocupemos de que ... la Misa normal sea aquella en la que el pueblo mezcla su voz con la del sacerdote y canta*, es decir, la Misa solemne.¹³¹

Con eso, Pardavé llegó a una posible solución de la crisis actual que vivía la Iglesia: la reincorporación, de manera cotidiana, del laico como actor importante en la oración de la Iglesia. Según veremos, esta reintegración consistiría en su co-participación, dentro de ciertos límites, como celebrantes en la misa; y en una relación más dialógica, pero no igual, entre fieles y sacerdote. “Los fieles que asisten al culto divino” tenían que tomar una “parte activa en la oración de la Iglesia, en la celebración de los santos Misterios.”¹³² En caso de que se involucrara a los fieles en la vida de la Iglesia, sería casi inevitable que los mismos fieles permitieran alguna suerte de atentados. Tal vez fue en este sentido en que Pardavé retomó otro comentario del Arzobispo Ruiz y Flores, quien había escrito en una carta pastoral que “no basta que seamos mártires, si no somos apóstoles.”¹³³ En fin, argumenta Pardavé, si tuviera más *apóstoles*, la Iglesia mexicana necesitaría menos mártires:

¹²⁸ Ver, para una comparación, Carlos Francisco Vera Soto, *La formación del clero diocesano durante la persecución religiosa en México, 1910-1940* (México: Universidad Pontificia de México, 2005), 419-748.

¹²⁹ Pardavé, *La restauración de la sociedad moderna*, i. 340. La arquidiócesis de Michoacán, que mantenía una escuela para formar cantores y músicos, era la excepción (i. 402).

¹³⁰ *Ibid.*, i. 347.

¹³¹ *Ibid.*, i. 363.

¹³² *Ibid.*, ii. 58. En fin, había que implementar de manera tardía y en toda la Iglesia el concepto “verdadero” del canto litúrgico dialógico afirmado en el *Motu Proprio* de Pío X (1910), el cual estipulaba que la feligresía debía unirse con la voz del sacerdote para cantar las oraciones en el templo (i. 414-417). Textualmente, el *Motu Proprio* afirma: “El culto católico, es decir, las reuniones de los fieles en el templo, tienen por objeto la participación activa de estos mismos fieles en los santos Misterios y en la oración pública y solemne de la Iglesia, con el fin de llenarse del verdadero espíritu cristiano, cuya fuente primera e indispensable consiste propiamente en esa participación” (ii. 201). Notamos, de paso, una contradicción más entre el pensamiento y la práctica de Pardavé en relación con el *Motu Proprio*. El *Motu Proprio* prohibió que las mujeres asumieran un papel de cantor en la misa, tomando en cuenta la función litúrgica de los cantores; además, dice Pardavé, desde una perspectiva estética, los coros de mujeres “cuando no son hábilmente dirigidos por un verdadero maestro de este género” suelen producir “los gritos y la emisión enfática, dramática, y propia del género teatral,” con el resultado de que “desfiguran horriblemente la polifonía y el canto llano.” En la práctica, sin embargo, Pardavé estaba dispuesto a permitir la participación femenil en sus coros, tal y como se había permitido en varios países europeos, entre ellos Francia, España, Suiza, y Alemania, en parte porque los hombres cantores existentes en México por lo general no tenían la formación necesaria, o eran cantores acabados de teatro y hasta pianistas de cine (i. 399-414).

¹³³ *Ibid.*, i. 60.

Cuando, pues, nuestra fe sea más sólida, nuestra piedad más viva, nuestro catolicismo, en suma, más lleno de sustancia del espíritu de Jesucristo, entonces, no lo dudemos, volverá su Majestad a los templos que se hallan ahora en indecible desolación. Lo que importa ahora es llorar, de lo íntimo del alma, nuestros muchos pecados; en constante y humilde oración pedir a Dios que abrevie los días de tan amarga prueba, y mediante la penitencia, aplacar a la justicia divina por los muchos pecados de nuestros enemigos, que son nuestros hermanos, y así purificarnos y hacernos dignos de que Dios vuelva a habitar entre nosotros.¹³⁴

Claro está que la liberación de la Iglesia mexicana implicaba, para Pardavé, una participación laica mayor en los cultos. Fue en este contexto, de hecho, que entendió la suspensión de los cultos en México en 1926. Como se sabe, un objetivo de esta medida fue privatizar el culto para evitar la aplicación de una ley que en buena medida proscribía el ejercicio público del ministerio por parte de los sacerdotes,¹³⁵ pero otro objetivo fue el de estimular la participación laica en el culto. Como lo plantea Pardavé:

Creemos también que estuvo en la mente de los Obispos estimular, ya de una manera inmediata y práctica, al pueblo, para que siempre, dentro de los límites del orden, de la cultura, de la paz cristianos, pero con infatigable actividad, trabajase en cosa que a él tanto le interesa, como es el culto, la administración de los sacramentos, hasta lograr la augusta libertad de la Iglesia.¹³⁶

Para llegar a este feliz término, Pardavé desarrolló tres líneas de pensamiento que, hasta cierto punto, resultan ser sorprendentemente actuales, sobre todo en cuanto al segundo tomo de su libro.¹³⁷ Las primeras dos líneas, según veremos, declaran cómo madurar y fortalecer el papel del laico en la liturgia; y cuáles son las bases históricas y teológicas, para que la liturgia vaya más de acuerdo con los gustos y tradiciones de los pueblos; la tercera línea consiste en una serie de medidas prácticas, a realizarse en las sedes diocesanas pero sobre todo en las parroquias mexicanas.

¹³⁴ Ibid., i. 64.

¹³⁵ Ibid., i. 45-6: “la primera intención de semejante acuerdo fue esquivar la ley.”

¹³⁶ Ibid., i. 45-6.

¹³⁷ Ver, por ejemplo, la discusión que hace Hernández Madrid, *Dilemas posconciliares*, 144-148, sobre la implementación en la diócesis de Zamora de la “Constitución sobre sagrada liturgia” publicada por el segundo Concilio Vaticano. Al parecer, Pardavé también creía que el modelo que esboza en su segundo tomo tenía una aplicación universal: “resolver el problema de Méjico ... [y] valernos de este caso de la persecución religiosa de Méjico,” sugiere, sería “presentar al mundo cristiano ... los medios de la restauración.” Pardavé, *La restauración de la sociedad moderna*, ii. 69.

La solución

Pardavé reiteró su argumento anterior, o sea, que la Iglesia agonizaba bajo Calles por falta de un “vivo y bien organizado apostolado litúrgico.”¹³⁸ Esta falta era sintomática de una retirada más grave, lo que Pardavé no dudó en llamar un “retroceso al paganismo” y el abandono “del cristianismo civilizador.” Sin embargo, afirmó:

como existe el principio de la sana filosofía que los mismos efectos tienen que ser producidos por las mismas causas, sería ya fácil deducir la última consecuencia práctica: que restaurado el culto de la Iglesia católica como ella misma ansía vivamente, la sociedad volverá a sentir su influencia vivificante de cristianización y de cultura.¹³⁹

Así Pardavé estableció una dialéctica pagana-cristiana que vinculaba de manera explícita los avances de la civilización misma y la plenitud y vigor del culto católico. Por lo mismo, había que buscar las formas de culto más adecuadas, históricamente hablando, e inspirarse en ellas. Para Pardavé, esto significaba volverse a la época de la Iglesia primitiva, ya que esta fue la Iglesia que logró diseminarse con más éxito, no obstante las feroces persecuciones que sufría por largos periodos; fue también en aquel entonces cuando se desarrolló un modelo de culto laico que se vivió de manera intensa y que se difundió por medio de textos piadosos (el decálogo, los evangelios) y a través de asambleas eucarísticas, sobre todo.¹⁴⁰ De hecho, dice Pardavé, la formación del laico consciente se realizaba dentro de “la misma asamblea litúrgica,”¹⁴¹ en la que fueron los mismos laicos quienes, junto con el sacerdote, leían los ritos, las oraciones, los salmos, los cánticos, y los textos del evangelio. Por momentos, los laicos recitaban “libremente”:

Principiaba la asamblea con la lectura de la Sagrada Biblia, con el canto de salmos, himnos y con la lectura de los hechos de los mártires. Inmediatamente seguía la predicación, la enseñanza ... además de las palabras con que dialogaban los fieles con el sacerdote, ellos hablaban; *en determinada hora de la asamblea tenían libertad de abrir sus labios para expresarse, pero en forma afectiva, ya sea de plegaria de Dios, ya sea en una forma lírica, para manifestar sus sentimientos cristianos, sus afectos.*

¹³⁸ Ibid., ii. 278.

¹³⁹ Ibid., ii. 68.

¹⁴⁰ Ibid., i. 85-102.

¹⁴¹ Ibid., i. 94.

El hecho de esta participación laica espontánea y libre era algo “que no hay que perder de vista,” enfatizó Pardavé, por si acaso sus lectores no lo advertían.¹⁴² En la segunda parte de la asamblea, afirmó Pardavé, los catecúmenos salían y principiaba, a puerta cerrada y en un ambiente de misterio, la misa de los fieles. Ésta consistía en “oraciones, algunas en forma dialogada, entre los sagrados ministros y el pueblo,” y luego:

una enseñanza de cosas más altas, para los que ya habían recibido el bautismo, para los fieles: salmos, himnos, la recepción de las ofrendas, pan vino, aceite, durante la cual había un canto especial en forma antifónica, dialogada, para llegar, finalmente, a la anáfora [la oferta de los elementos eucarísticos], llamada también canon, *illatio, infraactio*, la parte sustancial del sacrificio. El sacerdote, en voz alta, narraba los beneficios divinos, recordaba los de la creación, los de la redención, y, precisamente, al llegar a la historia de la última Cena del Salvador, recitaba sobre el pan y el vino las palabras que el Señor pronunció: “Tomad y bebed, éste es el cáliz de mi sangre,” para obrar el misterio de la transubstanciación.

Realizada la misteriosa transformación, y entre cantos y salmos, se repartió el pan en fracciones.¹⁴³ Muchos elementos de estas asambleas se habían incorporado en la liturgia de la Iglesia católica, afirmó Pardavé. De todos modos, insistió, las asambleas primitivas se distinguían históricamente por varios factores. Primero, se celebraban en “centros cristianos,” es decir, en casas particulares o en sepulcros subterráneos;¹⁴⁴ y, segundo y tercero, se destacaban por el fervor que acontecía en la celebración y, sobre todo, por “la activa participación de los fieles en las oraciones,” por lo que aquellos cultos antiguos produjeron una genuina “transformación interior” en los fieles.¹⁴⁵

En estos centros del culto, describió Pardavé, los laicos se reunían diariamente para sus horas santas, y se conmovieron tanto al escuchar las historias de la vida de Cristo y de los santos, los salmos, himnos y cánticos, que todo aquello “penetraba en el corazón de los fieles hasta lo más íntimo [y] los disponía a recibir los santos Misterios y con ellos los bienes inefables de la gracia.” En este ambiente intenso, los fieles lloraban por todo lo que oían y sentían, primero como individuos y luego en una “tumultuosa agitación.” Después, empezaba a

¹⁴² Ibid., i. 100. Énfasis mío.

¹⁴³ Ibid., i. 101.

¹⁴⁴ Ibid., i. 126-127.

¹⁴⁵ Ibid., i. 117, 120, 125.

hablar, “con calma, con reflexión, cada fiel cristiano en particular, en medio de la asamblea, con el deseo de rivalizar en la expresión de la fe, de su amor a Cristo, con todo lo que había escuchado.” Durante la celebración, los fieles proclamaron “Amén” y “Alleluya,” a manera de respuesta a las palabras del que celebraba, y ofrecían rezos fervientes.¹⁴⁶ En fin, la tesis de Pardavé era que la “liturgia primitiva” promovía un “entusiasmo sin límites,” un espíritu apostólico que aprovechaba y canalizaba la fe laica. Esta arma moral, aun siendo la única que poseía la Iglesia primitiva, resultó ser de un poder suficiente como para vencer al mundo pagano de la antigüedad.¹⁴⁷ De invocarse de nuevo, ¿por qué no podría vencer el paganismo moderno también?

Así pues, Pardavé planteó la idea de fortalecer la Iglesia mexicana por medio de un nuevo apostolado laico, fundado en las prácticas primitivas. Tras esbozar el fundamento histórico de su proyecto -aunque a fondo se trataba de la recuperación de espacios perdidos, como dijimos- Pardavé intentó sentar las bases teológicas. No soy teólogo, por lo que no tengo las herramientas necesarias para evaluar la originalidad de esta dimensión de su pensamiento. Aunque sean ideas no originales, sin embargo, lo que sí hay de original, al menos, es su aplicación histórica en el contexto de la Cristiada: desconozco otro autor que haya replanteado el papel del laico en términos de un “sacerdocio” con tanto detalle como lo hace Pardavé en el segundo tomo de su obra, o que lo haya intentado como respuesta “explícita” a las condiciones imperantes durante la guerra cristera.¹⁴⁸ De hecho Pardavé se pone a escribir su libro al fracasar el boycott que organiza la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa en 1926, y al preguntarse si “¿algo más práctico, algo en lo que, humanamente hablando, pueden fundarse las esperanzas del triunfo de la Iglesia, existe en cuanto han hecho los católicos de Méjico?”¹⁴⁹

Concluye que la gran esperanza para la Iglesia es la reinserción del laico en la celebración del culto. Para justificar esta postura, Pardavé argumenta que el significado del cristianismo, expresado en las enseñanzas de Cristo a sus discípulos, está arraigado en los ritos y el lenguaje de la liturgia católica; y por tanto, es la misma liturgia la que proporciona el medio ideal para la instrucción religiosa de los laicos. De allí la necesidad de crear un papel litúrgico más prominente y consciente para los laicos, porque éstos nunca entenderían los misterios

¹⁴⁶ Ibid., i. 136-138, 143-146.

¹⁴⁷ Ibid., i. 141, 148.

¹⁴⁸ Luis María Martínez, *El sacerdocio de los fieles* (México: Ediciones La Cruz, 1966) es la excepción que comprueba la regla. Los ensayos teológicos compilados en este libro se escribieron, según la introducción, desde las catacumbas cristeras. Para un estudio histórico-teológico del concepto del laico, y del sacerdocio laico, ver Kenan B. Osborne, *Ministry: Lay Ministry in the Roman Catholic Church, Its History and Theology* (Eugene: Wipf & Stock, 1993).

¹⁴⁹ Pardavé, *La restauración de la sociedad moderna*, i. 49.

incrustados en las fórmulas sagradas a través de una participación inconsciente o “somática.”¹⁵⁰ En su intento de justificar esta participación más amplia, finalmente, Pardavé complica la tradicional división entre laico y sacerdote al enfatizar que los laicos son participantes en el sacerdocio de Cristo. Como veremos, Pardavé también enfrenta al final de su libro el problema de reconciliar este concepto del laico con el principio de la autoridad en la Iglesia, aunque tal vez evade las conclusiones lógicas que sugiere su análisis.

El punto de partida de Pardavé es que existen dos formas “distintas” de oración y de culto, es decir, dos modalidades complementarias que él llama “oración y culto público” y “oración y culto privados.” En el culto público, dice, celebra “un ministro público de la Iglesia y en nombre de ella”; el culto y la oración privados, mientras tanto, “se hacen en nombre y con la autoridad privada del que los hace.” Pardavé afirma también que estas dos modalidades no son estrictamente iguales, ya que tiene mayor eficacia la primera.¹⁵¹ Con todo, dice, debe haber una relación muy cercana entre ambas, lo que él llama una “compenetración íntima” entre “estos dos elementos del culto que ofrecemos a Dios, el elemento interno y el externo.” Más bien, en la teoría el culto público y el privado eran como cuerpo y alma, en el sentido de que “se compenetran y unifican admirablemente, por modo misterioso e incomprensible, *para formar un solo acto de una misma especie.*”¹⁵² De esta manera, Pardavé estableció una correspondencia más equivalente entre el culto público/sacerdotal y el culto privado/laico, lo que le permitió enfatizar la eficacia que tendría una participación activa del laico en el culto público de la Iglesia. Para el laico, dice, una participación activa en la liturgia, “mediante todas sus facultades, siguiendo el curso, el desarrollo de todo ese ceremonial simbólico, penetrándose de cuanto encierra, en medio del cual se celebran los Misterios y la Iglesia ofrece a Dios sus obsequios,” era una manera de “logr[ar] su santificación, unirse a Dios mediante los actos de fe, esperanza, y caridad, y recibir el elemento santificador, o sea la gracia.”¹⁵³

¿De dónde esta gracia? Aquí, dice Pardavé, es imprescindible recordarse que la liturgia no se reduce a un diálogo binario entre Dios y los fieles, sino que une “a Cristo y a los fieles” en un acto de adoración ante Dios. Dicho de otra manera, la liturgia tiene sus orígenes en el sacerdocio de Cristo en la tierra. En la misa, Cristo está presente como el sacerdote supremo que, en las especies de pan y vino, y junto con el pueblo cristiano, ofrece a Dios el sacrificio realizado en el Calvario.¹⁵⁴ En fin:

¹⁵⁰ Ibid., ii. 238.

¹⁵¹ Ibid., ii. 203-204.

¹⁵² Ibid., ii. 76-77. Énfasis mío.

¹⁵³ Ibid., ii. 205.

¹⁵⁴ Ibid., ii. 84, 91.

la liturgia no es solamente el culto que el cristiano ofrece a Dios, sino que es el ejercicio continuado del ministerio adorable de Jesucristo en la tierra. De tal manera que ella, al mismo tiempo que da culto a Dios e invoca a Jesucristo, está encargado de continuar real y místicamente en la tierra la persona, la vida, y especialmente la Religión de Cristo: en ella el Divino Salvador está presente, habla y está lleno de actividad entre los hombres, como el adorador perfecto de su Padre y como el santificador del género humano.¹⁵⁵

Como la liturgia “no es otra cosa que la oración misma de Jesús, sacerdote eterno, que de continuo alaba a su Padre celestial en nombre de la creación entera,” participar en ella significaba unirse con la Iglesia y con Cristo mismo.¹⁵⁶ De allí el poder regenerador de la liturgia católica. “Entonces se puede afirmar,” concluyó Pardavé, “que en la liturgia existe *el medio más eficaz, y a la vez el más seguro, para llegar a la unión íntima de Dios, es decir, para lograr la transformación del alma que se llama santificación.*”¹⁵⁷

En esta “sublime compenetración del Espíritu divino en la Liturgia,” estaba la esencia de lo que Pardavé llamaba su “ideología de la Liturgia.”¹⁵⁸ La misma ideología había inspirado a los primeros cristianos en las catacumbas, insistió Pardavé:

Por esto, las plegarias que brota[aba]n en aquellas asambleas primitivas, ya de los labios del sacerdote que presidía, ya de cualquiera de los fieles, a los cuales se concedía el uso de la palabra para expresar los sentimientos que se agitaban en el fondo de su alma, estaban llenas de fuego, de amor, porque, lo repetimos, *no eran otra cosa que la expresión fiel de lo que el Espíritu Santo se dignaba inspirarles*. Por esto también estas plegarias eran el móvil que dirigía el entusiasmo de los demás fieles, que se unían al que hablaba y prorrumpan en cánticos y exclamaciones.¹⁵⁹

Obviamente, había que recuperar la intensidad primitiva de estas asambleas, y hacer que los católicos perseguidos de México la sintieran. Aquí sin embargo, Pardavé se enfrentó con un dilema. Si la liturgia desarrollaba, por las razones antes expuestas, “la igualdad de todos los hombres delante de Dios” (son palabras del propio Pardavé),¹⁶⁰ y si a los cristianos primitivos los movía un espíritu divino

¹⁵⁵ Ibid., ii. 88-89.

¹⁵⁶ Ibid., ii. 96.

¹⁵⁷ Ibid., ii. 102. Énfasis mío.

¹⁵⁸ Ibid., ii. 97.

¹⁵⁹ Ibid., ii. 99.

¹⁶⁰ Ibid., ii. 131, 132.

en el momento de expresar sus sentimientos piadosos; ¿por qué no conceder al laico moderno la libertad absoluta de rendir culto a Dios en la forma que más le pareciera? ¿por qué no permitir que los laicos fueran autores de sus propias liturgias? Pardavé estaba consciente de que sus argumentos implícitamente apuntaban hacia un mayor grado de autonomía laica que el que estaba dispuesto a ceder. Para resolver este dilema, tal vez de una manera no muy convincente, se refugió primero en la perfección insuperable de las cosas tal y como estaban, lo que hacía innecesario el que se concediera poderes de autoría a los laicos. Lógicamente, dice:

Cada uno entonces será ampliamente libre de decir a Nuestro Señor en la Eucaristía lo que mejor piense y sienta bajo el auxilio especial de Dios; *pero creemos que no podrá jamás superar a aquellas fórmulas escogidas, seleccionadas por la Iglesia para orar, fórmulas verdaderos modelos de la más acabada perfección.*¹⁶¹

El laico, pues, tenía la libertad de expresarse, aunque forzosamente lo haría de acuerdo con las fórmulas prescritas por la Iglesia. Este argumento algo contradictorio se reforzó con una apelación directa al principio de la autoridad. La santificación del laico solamente podría realizarse en relación con el “poder sacerdotal,” que mediaba “la transformación de las almas mediante la infusión de gracia.”¹⁶² Sólo los sacerdotes tenían este poder, “que los constituye verdaderos mediadores entre Dios y los hombres, órganos visibles y verdaderos ministros del Hombre-Dios, sacerdote invisible.” Por lo mismo, este poder estableció “entre estos sacerdotes y los fieles una desigualdad absoluta y fundamental.”¹⁶³ Pardavé quiso que el laico se realizara como actor religioso, a fin de “restaurar” la sociedad, pero sin que esta realización comprometiera la estructura de la Iglesia.

¿Cómo lograr en la práctica, entonces, esta realización? A decir verdad, las propuestas de Pardavé en este sentido eran conservadoras, ya que dependían casi exclusivamente de la gestión clerical y afirmaban la centralidad de la misma. Una vez más, vemos claramente que la amplia participación laica que deseaba Pardavé como puente para una anhelada restauración social, se proyectaba hacia un futuro en el que el clero pudiera dirigirla. Con todo, tenía unas ideas innovadoras por su tiempo, tales como una pretendida regionalización de la liturgia y su “explicación” (no su celebración) vernacular. Aquí también la dimensión comparativa del libro cambió, ya que Pardavé encontró su modelo

¹⁶¹ Ibid., ii. 317. Énfasis mío.

¹⁶² Ibid., ii. 83.

¹⁶³ Ibid., ii. 83-84.

ideal de un feligresía moderna, involucrada, y devota no en la lejana Iglesia primitiva sino en el catolicismo contrarrevolucionario que se forjó en la región de la Vendée en Francia. De hecho, Pardavé incluyó en su primer libro un amplio y muy apologético capítulo sobre la Vendée, aquella región ultra-católica que se levantó en armas contra el Directorio (y su pretendida leva) en 1793.¹⁶⁴ En la misma sección de su estudio, retomó la tesis de Taine, ensayada en *Les Origines de la France Contemporaine*, donde el historiador francés argumentó que la represión del catolicismo vendeano hizo que la región se volviera más apegada a sus tradiciones religiosas y a sus sacerdotes.¹⁶⁵ De acuerdo con la idea de Taine, Pardavé aplaudió a los vendeanos por haber rezado a campo raso junto con sus párrocos, y por saber resistir un régimen ilegítimo y revolucionario.¹⁶⁶

Efectivamente, la parte concreta del proyecto de Pardavé tendía abiertamente a la creación desde arriba de semejante identidad católica laica a nivel regional/parroquial. Le tocó al obispo dar el ejemplo, para empezar, al convertir la iglesia catedral en el máximo símbolo y escuela de la religión local: las catedrales tenían que ser verdaderos centros de culto solemne, en los que los canónigos y el mismo prelado cantaban diariamente la misa, para que los fieles pudiesen experimentar con frecuencia “el ministerio sacerdotal de Cristo en la persona del obispo”; había que organizar ciclos de peregrinaciones a la catedral desde todas las parroquias de la diócesis; y había que mejorar la formación litúrgica de los seminaristas, para que su fervor inspirara a los fieles.¹⁶⁷ De todos modos, Pardavé centró su atención principal en la parroquia, por constituir el sitio donde se practicaba la religión católica en todas sus formas, y por ser el primer eslabón en la jerarquía eclesiástica (“cada cristiano va de su sacerdote al obispo, del obispo al Papa, del Papa a Jesucristo”).¹⁶⁸ De nuevo, la idea era crear una feligresía inmersa en las liturgias específicas del lugar, y para quienes éstas constituirían una fuente de identidad local y edificación religiosa intocables, justo como Pardavé concebía la situación que imperaba en la Vendée dieciochesca.¹⁶⁹ Por ende, en las parroquias mexicanas había que promover un “espíritu parroquial,” bajo la dirección del párroco, quien tendría el liderazgo en virtud de su “poder de mediación de particular eficacia.”¹⁷⁰ Pardavé luego sugirió una serie de medidas prácticas para lograr el objetivo de intensificar el culto y procurar un nivel de participación

¹⁶⁴ Ibid., i. 255-267. Sobre la rebelión, ver el libro clásico de Charles Tilly, *The Vendée* (Londres: Edward Arnold Ltd., 1964), y el excelente estudio de Raymond Jonas, *France and the Cult of the Sacred Heart: An Epic Tale for Modern Times* (Berkeley: University of California Press, 2000).

¹⁶⁵ Pardavé, *La restauración de la sociedad moderna*, i. 284-285.

¹⁶⁶ Ibid., i. 268-286.

¹⁶⁷ Ibid., ii. 300, 305, 307-318. Sobre los obispos, Pardavé cita también lo mandado por Pío XI en su decreto *Divini cultus sanctitatem* de diciembre de 1928 (ii. 296-299, 297).

¹⁶⁸ Ibid., ii. 321.

¹⁶⁹ Ibid., ii. 224-232.

¹⁷⁰ Ibid., ii. 319-320.

laica mayor. Primero, debería mantener limpio el templo y practicar el culto con disciplina y decoro, y de acuerdo con las tradiciones de la parroquia. Era también importantísimo promover la educación religiosa de los niños y los adultos, al establecer “cuantos centros [religiosos] sean posibles en casas particulares, patios, capillas, etc etc.,” todo a fin de que la gente entendiera las grandezas del culto y recibiera explicaciones adecuadas.¹⁷¹

Igual o mayor importancia tenían las fiestas parroquiales, las cuales tenían que observarse con celo y seriedad, para que los fieles se dieran cuenta del “poder renovador del año litúrgico.”¹⁷² Habría que fijar un tono festivo pero apropiado, al cuidar bien el altar, usar los ornamentos e himnos correctos, e incitar a la gente para que se preparara en casa por medio de la lectura de literatura religiosa. Era buena idea imprimir una “pequeña publicación semanal” que contendría:

la breve exposición de los misterios que ... se conmemoran, lo mismo que la explicación de aquello que los fieles van a hacer en la iglesia parroquial en tales días, de las oraciones que dicen en unión con el sacerdote, de los ritos y ceremonias, es decir, una explicación de la Liturgia de esas fiestas con aplicaciones prácticas.¹⁷³

Con tal de involucrar a los laicos, Pardavé hasta planteó experimentar con la idea de una misa semi-vernacular o, cabría decir, una misa “con subtítulos.” Aquí propuso que para las misas festivas se empleara otro sacerdote a manera de intérprete sacramental. Éste subiría al púlpito y, desde allí, traduciría los misterios, del latín al castellano, como co-oficiante de una misa paralela. “Es muy conveniente,” escribió Pardavé:

que no sólo a los niños, sino al pueblo en general, se ayude algunas veces a asistir a la Misa en esta forma: mientras el sacerdote celebra, otro sacerdote desde el púlpito, sin gritar, vaya diciendo al pueblo aquello que se va haciendo en el altar, le invite a orar con el celebrante, y haga que recite algunas oraciones apropiadas, que existen ya impresas.¹⁷⁴

Después podría haber diversiones simples que eran del gusto de la gente, tales como festivales, obras de teatro, tómbolas, y fuegos artificiales.¹⁷⁵ Pardavé tenía otras ideas para que la fiesta integrara a todas las clases sociales en un solo cuerpo.

¹⁷¹ Ibid., ii. 325-326.

¹⁷² Ibid., ii. 328.

¹⁷³ Ibid., ii. 332-333.

¹⁷⁴ Ibid., ii. 327.

¹⁷⁵ Ibid., ii. 329-330, 332.

No era difícil que los pobres y las clases medias participaran; y cuando fuera necesario el sacerdote podría insistir para que los ricos asistieran, los cuales solían quejarse de la falta de higiene de los campesinos, de sus cantos desafinados, y de las ofrendas rudas que ponían delante los altares. Había que:

hacer comprender al rico cristiano que la liturgia es esencialmente la socialización de la plegaria, la oración de la Iglesia en cuanto sociedad, cuyo fin se encamina a agrupar a todos los hombres, sin distinción alguna de nacionalidad, de raza, de alcurnia, de condición social, ni de grado de inteligencia o de cultura para adorar al verdadero Dios.¹⁷⁶

Fuera de los ciclos festivos, debía protegerse la dignidad de la “liturgia sacramental,”¹⁷⁷ procurando que los bautizos se celebraran en horas especificadas y, de ser posible, no en casas particulares, para evitar “profanaciones”; siempre tendría que estar presente otro sacerdote disponible para confesar antes de la misa, y algunas horas del día deberían reservarse para este sacramento; debería traerse gente a misa, y procurar que comulgaran todos los que pudiesen, para no “mutilar” la misa; la predicación tendría que ser sobre el evangelio del día, y tendría que promoverse fuertemente la salmodía y la adoración eucarística. De nuevo, Pardavé reiteró la importancia de publicar una hojita dominical, “en que comenzando por el evangelio se explique el carácter de cada festividad, el misterio del día, la liturgia, los elementos del culto, las bases del dogma,” como requisito de una revitalización del culto. La publicación de esa hojita semanal sería el “germen fecundísimo” para el cultivo de un catolicismo entendido correctamente y ajustado a las tradiciones locales, como en la Vendée. De hecho, Pardavé abogó para que la prensa católica abandonara sus cruzadas mundanas y se dedicara intensivamente a este proyecto.¹⁷⁸

Exaltar el catolicismo de la Vendée hace más incomprensible aún el que Pardavé haya hecho caso omiso del ejemplo similar de los católicos mexicanos, sobre todo de los del centro-oeste mexicano, abanderados por el personaje divino de Cristo Rey. De hecho, no deja de sorprender hasta qué punto Pardavé malentendió la realidad de la persecución en México. Mostró, por ejemplo, una gran renuencia a aceptar que los laicos y sacerdotes mexicanos en algunos aspectos sí habían implementado su proyecto durante la persecución. Y lo que él veía como una reacción indiferente de los católicos mexicanos a la ley Calles lo interpretó como evidencia de una seria falta de piedad y de arraigo litúrgico en

¹⁷⁶ *Ibid.*, ii. 334.

¹⁷⁷ *Ibid.*, ii. 335.

¹⁷⁸ *Ibid.*, ii. 349.

el país. “En la cesación del culto en las iglesias de Méjico hay enseñanzas de grande importancia,” dijo:

Si la Iglesia mejicana hubiera tenido elementos para su culto enteramente propios; si estos elementos hubieran tenido la importancia que suponen 12 millones de católicos, y si ellos hubieran estado en esa actividad, en esa lucha práctica, social, económica, pecuniaria ... es claro que la cesación de cultos habría planteado tales problemas y habría producido tan serio desnivel en la vida social, que se hubiera impuesto una rápida solución al conflicto.¹⁷⁹

Y vemos la dureza con la que juzgó, en una página de su autobiografía, a los laicos que asumieron la responsabilidad de dirigir los cultos públicos durante la persecución:

Las juntas vecinales, cinco vecinos que se encargaban de cuidar de los templos, asearlos, vigilar cuanto se refería al culto, fracasaron por completo, pues que al necesitar recursos pecuniarios para el trabajo no obtuvieron ayuda alguna de los fieles. Rezaban el rosario, organizaban procesiones, hasta tenían sus lecturas relativas al culto divino, pero los fieles no les hicieron caso alguno. Por supuesto que los sacerdotes se alejaron por completo de sus Iglesias y cuidaron antes de llevarse consigo objetos de valor que de seguro, si los hubieran dejado en sus templos, hubieran desaparecido, sin que hubiera servido la junta vecinal respectiva.¹⁸⁰

Estaba equivocado. Sin tocar el tema de la resistencia armada, sabemos que en muchos lugares sí se notó una efervescencia religiosa de parte de los fieles durante la Cristiada. En muchas diócesis, por ejemplo, se publicaron normas para reglamentar las misas blancas y hasta sermones para leerse en los templos. En San Luis Potosí, durante la época cuaresmal de 1927, el obispo Miguel de la Mora autorizó a los laicos de buenas costumbres y de buena voz para que presidieran los cultos y proporcionaran “el pan de la vida de la Palabra de Dios” en la ausencia del clero.¹⁸¹ En la Ciudad de México, el domingo de ramos del mismo año, los miembros de las asociaciones religiosas leyeron la biblia y organizaron procesiones en las que los fieles llevaban sus ofrendas, cantaban cánticos de

¹⁷⁹ Ibid., ii. 355.

¹⁸⁰ Pardavé, *Recuerdos autobiográficos*, 155.

¹⁸¹ AHAM, Mora y del Río, c. 55/exp. 22, “Proyecto que el Ilmo. Sr. Obispo de San Luis Potosí propone al Rmo. Comité Episcopal y a todos sus hermanos en el episcopado, con el fin de sustituir la predicación cuaresmal si por desgracia tenemos que pasar tan santo tiempo en la tristísima situación presente,” 22 de febrero de 1927.

penitencia, y desfilaban dentro de los templos.¹⁸² Durante la Semana Santa, todos los templos metropolitanos estuvieron de luto y sin luz, y a diario se realizaba el viacrucis; en las tardes se recitaban historias bíblicas pertinentes, tales como el lavado de los pies de María Magdalena y la resurrección de Lázaro. Por el jueves santo, de acuerdo con la prensa, los templos estaban pletóricos desde las seis de la mañana, y en algunos de ellos -Santa Brígida, San Francisco, Santo Domingo, La Profesa- era casi imposible dar un paso por la afluencia de los fieles. Las horas santas se caracterizaban por un ambiente de devoción intensa, de “severidad impresionante,” según el reportero de *El Universal*; y fueron los propios laicos los que dirigieron los cultos, de acuerdo con las indicaciones de los prelados.¹⁸³ Fue la misma historia en 1928.¹⁸⁴ Y contra las expectativas, se aumentaron las misas celebradas en la Arquidiócesis de México durante la persecución, tal vez por la afluencia de sacerdotes de otras regiones en la capital, o quizás por razones piadosas.¹⁸⁵ ¿Qué habrían pensado estos católicos, y menos aún los cristeros, de la aseveración que hizo Pardavé desde las montañas suizas, en el sentido de que los fieles mexicanos no habían mostrado el “heroísmo excepcional” que exigían las circunstancias?¹⁸⁶

Coda: después de los arreglos

Lo peor y lo mejor vinieron después. A principios de 1930, Pardavé volvió a Neuchâtel para hacerse cargo de la capellanía.¹⁸⁷ Lo más probable es que le hayan ofrecido este beneficio a consecuencia de unas ponencias que había dado en la parroquia de Will en 1928-1929 sobre el tema de la persecución mexicana, las cuales fueron un éxito.¹⁸⁸ Dos años después, en enero de 1932, se registró ante Gobernación como párroco de Regina Coeli,¹⁸⁹ aunque tuvo que trasladarse a la capellanía de la Santa Veracruz en Toluca sólo un mes después, porque las “circunstancias difíciles” de la persecución habían regresado. En agosto volvió a pensar en Neuchâtel, porque la vida se hacía insoportable. Ya no podía oficiar en público, así que pasaba sus días enseñando el catecismo a los de la Acción Católica y dando clases de música en su Academia “Juan Luis de Palestrina.” Es obvio que no pudo resistir la tentación de celebrar públicamente, ya que en diciembre de 1932 fue aprehendido por la policía a causa de un sermón que predicó en el

¹⁸² *El Universal*, 12 de abril de 1927 (“Las Ceremonias de la Semana Mayor en esta Capital”) y 15 de abril de 1927 (“Inmensa Concurrencia Hubo Ayer en los Templos.”)

¹⁸³ *El Universal*, 12 de abril de 1927 (“Las Ceremonias de la Semana Mayor en esta Capital”) y 15 de abril de 1927 (“Inmensa Concurrencia Hubo Ayer en los Templos.”)

¹⁸⁴ AMPV, 81.618.573-4, “Méjico: La Semana Santa de los Mejicanos,” 27 de abril de 1928.

¹⁸⁵ Butler, “Decir misa en tiempos de silencio,” 361–80.

¹⁸⁶ Pardavé, *La restauración de la sociedad moderna*, ii. 279.

¹⁸⁷ AHAM, Sacerdotes, c. 52/exp. 10, Frères des Écoles Chrétiennes a Pardavé, Neuchâtel, 28 de enero de 1930.

¹⁸⁸ AHAM, Sacerdotes, c. 52/exp. 10, “Pbro. Amado Pardavé,” s/f.

¹⁸⁹ AHAM, Pascual Díaz, c. 79/exp. 10, “al C. Presidente de la República,” México, 25 de enero de 1932.

templo de La Profesa contra el espiritismo, y recluso en los calabozos de la Comisaría de Policía. El frío y la humedad casi arruinaron su estado de salud, ya de por sí frágil.¹⁹⁰ Por 1933, Pardavé vivía casi en la miseria, ya que no tenía misas y tenía además la obligación de apoyar económicamente a un hermano, cuyo negocio en Chihuahua había fracasado. Ahora vivía solamente de su escuela musical y de un trabajo que consiguió, junto con su hermano, en un laboratorio clínico.¹⁹¹ En el mismo año, empezó una campaña para hacerse felipense, lo cual había sido un sueño que guardó desde que visitó la tumba de San Felipe Neri en Roma en 1916. Su primera solicitud se rechazó, ya que Pardavé otra vez debía dinero (no había pagado un órgano que instaló en Regina Coeli) y la constitución felipense precisaba que los novatos no podían tener deudas. En septiembre, sin embargo, fue admitido por los felipenses, ya que la Congregación gestionó un acuerdo entre Pardavé y sus acreedores.¹⁹² En 1934, cuando ya tenía varios meses ejerciendo su ministerio en La Profesa, Pardavé solicitó su traslado a Puebla, “en el que milagrosamente se goza[ba] de amplia libertad para el ministerio,” ya que en México, decía “era imposible, no sólo moral sino físicamente, trabajar en lo que amo, el culto divino,” sobre todo a causa de su “salud no muy robusta, que no me permitiría andar más en juzgados y cárceles.”¹⁹³ En el año de 1935, peor momento de la persecución, Pardavé vivía en condiciones muy malas, enfermo y sin poder ejercer su ministerio,¹⁹⁴ según el párroco de Regina Coeli. No había entrado en actividades desde marzo, cuando organizó un coro con las mujeres de la Católica Feminina Mexicana para Pentecostés.¹⁹⁵ Sin embargo, seguía componiendo misas y obras dramáticas, a veces con temas guadalupanos.¹⁹⁶

Los años 40 le fueron más favorables. En 1941, fue nombrado capellán del templo de San Lorenzo en la Ciudad de México,¹⁹⁷ cargo que todavía ocupaba en 1948 cuando por razones de salud le impusieron un estricto régimen de natación, gimnasio, y ejercicios.¹⁹⁸ Su año de gloria fue 1949, cuando pudo realizar un nuevo viaje a Roma tras unos veinte años de ausencia.¹⁹⁹ No era para menos, ya que el primero de junio de 1949, el papa Pío XII lo nombró prelado doméstico,

¹⁹⁰ AHAM, Sacerdotes, c. 52/exp. 10, Díaz a Pardavé, México, 24 de febrero de 1932; Pardavé a Díaz, Toluca, 15 y 23 de agosto de 1932, y México, 8 de diciembre de 1932; “Academia Particular de Música, ‘Juan Luis de Palestrina,’” volante s/f. Pardavé, *Recuerdos autobiográficos*, 179-180.

¹⁹¹ AHAM, Pascual Díaz, c. 6/exp. 25, memorándum, México, 31 de marzo de 1933.

¹⁹² AHAM, Sacerdotes, c. 52/exp. 10, Pardavé a Pascual Díaz, México, 6 de julio de 1933; Díaz a Pardavé, México, 3 de agosto y 23 de septiembre de 1933; memorándum, Tomás Twaites, México, 21 de julio de 1933.

¹⁹³ AHAM, Sacerdotes, c. 52/exp. 10, Pardavé al vicario general, Puebla, 23 de marzo de 1934.

¹⁹⁴ AHAM, Sacerdotes, c. 52/exp. 10, Pbro. Juan de Dios Hurtado a Díaz, México, 1 de mayo de 1935.

¹⁹⁵ AHAM, Sacerdotes, c. 52/exp. 10, Ruiz y Flores a Pardavé, México, 29 de marzo de 1935.

¹⁹⁶ Amado G. Pardavé, *La suprema evangelizadora de México: drama musical a manera de los misterios medioevales* (México: Arquidiócesis de México [“Obra Católica, Diocesana, de Difusión del Santo Evangelio”], 1938).

¹⁹⁷ AHAM, Sacerdotes, c. 52/exp. 10, Ruiz y Flores a Pardavé, México, 29 de junio de 1941.

¹⁹⁸ AHAM, Sacerdotes, c. 52/exp. 10, Pardavé a Ruiz y Flores, México, 5 de enero de 1948.

¹⁹⁹ AHAM, Sacerdotes, c. 52/exp. 10, Pardavé a Luis María Martínez, México, 5 de enero de 1948.

es decir, le confirió la dignidad (aunque no el oficio) de un prelado, por lo que Pardavé ya podía emplear el título honorífico de Monseñor.²⁰⁰ De regreso en México, a monseñor le ofrecieron nuevos honores: canónigo honorífico, y capellán sochantre mayor en la Basílica de Guadalupe.²⁰¹ Parece que rechazó este último nombramiento por razones de salud, aunque de hecho vivió, al menos, veinte años más. Fue, otra vez, a Roma para presenciar la beatificación de Pío X (1951); y aprovechó la ocasión para darle al papa Pío XII un ejemplar de su libro sobre la restauración litúrgica; volvió a visitar dicha ciudad en el año santo de 1954, centenario de la declaración dogmática de la Inmaculada Concepción de María.²⁰² El mismo año, Pardavé celebró sus bodas de oro sacerdotales y luego, en 1964, sus sesenta años de ministerio.²⁰³ El último documento sobre Pardavé que se encuentra en el archivo diocesano es una solicitud que hizo el cura de un templo cercano al Parque España en abril de 1967, pidiendo que se permitiera a Pardavé binar y trinar.²⁰⁴ También en 1967 Pardavé escribió su autobiografía, en la que criticó de manera muy mordaz al Arzobispo Luis María Martínez y denunció las reformas litúrgicas y el espíritu ecuménico del Segundo Concilio Vaticano. Opinó que la liturgia católica, a raíz del Concilio, se había contaminado con el “progresismo litúrgico” y que hasta se volvía protestante; habló con simpatía de las ideas de Joaquín Sáenz Arriaga y del *lefévrisme*.²⁰⁵ A Martínez, lo consideró un “adversario,” porque a mediados de años 30 había suprimido sus coros femeninos al saber que Pardavé había empleado a mujeres cantantes, no obstante la prohibición que entonces había sobre la participación femenil en la liturgia.²⁰⁶ Le guardaba un rencor adicional a Martínez porque había suprimido su “Confraternitas Festiva,” una especie de coro wagneriano que fundó con el beneplácito del Arzobispo Mora y del Rfo, y llevó a la práctica cuando ocupaba cargos en La Profesa y en San Lorenzo.²⁰⁷ Pardavé todavía vivía

²⁰⁰ AHAM, Sacerdotes, c. 52/exp. 10, “Formula Iurisiurandi in Motu Proprio ‘Sacrorum Antistitum’ a Summo Pontifice Pio X Praescripta,” México, 28 de julio de 1949; memorándum del Delegado Apostólico, México, s/f.; breve papal, con firma del Secretario del Estado Vaticano sustituto, Roma, 1 de junio de 1949.

²⁰¹ AHAM, Sacerdotes, c. 52/exp. 10, Luis María Martínez a Pardavé, México, 12 de agosto de 1949; Gregorio Aguilar, Srio. Basílica de Santa María de Guadalupe a Martínez, Villa de Guadalupe, 3 de agosto de 1949; Pardavé a Aguilar, México, 22 de agosto de 1949. Pardavé, *Recuerdos autobiográficos*, 193-198.

²⁰² *Ibid.*, 200-212.

²⁰³ *Ibid.*, 229-231, 283.

²⁰⁴ AHAM, Sacerdotes, c. 52/exp. 10, Pbro. Leopoldo Vega a Darío Miranda, México, 6 de abril de 1967.

²⁰⁵ Borrar de la historia judía el crimen de deicidio fue un error, afirma Pardavé en su autobiografía. La introducción de una misa vernacular, en la cual el sacerdote consagraba frente al pueblo, fue un ataque contra la unidad de la fe expresada en la liturgia, un ataque contra la función del sacerdote como representante de los fieles ante Dios, y un ataque contra los misterios del altar y la majestad de la misa. El sacerdote ahora tenía que celebrar “con su altarcito portátil que parece un mostrador para vender dulces.” Otro “error” fue la actitud de la jerarquía mexicana, al aceptar incondicionalmente el nuevo rito una vez que fue promulgada. Pardavé, *Recuerdos autobiográficos*, 261, 274.

²⁰⁶ *Ibid.*, 186-187, 208.

²⁰⁷ *Ibid.*, 181-183, 190-191. Hasta había diseñado un uniforme para sus cofrades, cuyo objetivo era cantar por razones de piedad en vez de sueldo en los eventos litúrgicos y fiestas principales. El uniforme consistiría en una venera, símbolo del religioso masculino, en forma de un crucifijo cuyos ejes serían la *Eucarías*, un caliz, una hostia, y una estrella que representaba a María.

en 1970, de acuerdo con el directorio arquidiocesano; pero estaba enfermo y no hay evidencia de que haya ejercido un ministerio activo. Ya tenía unos 90 años.²⁰⁸

En conclusión, Amado Pardavé tuvo un papel interesante en la historia de la Iglesia católica en México durante las épocas porfiriana y revolucionaria, sobre todo a la hora de la persecución religiosa. Allí impulsó un proyecto contradictorio pero importante, con tintes de radicalismo que resulta sorprendente, no obstante su conservadurismo de fondo. Claramente, en los años 20, se acercaba a la idea de un sacerdocio de los fieles, y propuso una serie de reformas que tendían a la reintegración del laico como actor maduro en la oración oficial de la Iglesia: la creación de una serie de identidades litúrgicas a escala parroquial, regional y nacional; la revalorización teológica e histórica del papel del laico, a partir del concepto del sacerdocio de Cristo y de una lectura del cristianismo primitivo; la necesidad de una relación más íntima entre obispos, sacerdotes y feligresía, a realizarse también en la liturgia; la propuesta para una liturgia celebrada en latín pero comentada simultáneamente en castellano; la reorientación de la prensa católica hacia la promoción de una nueva apostolado litúrgico, etcétera. Con todo, su proyecto era didáctico y algo clericalista en el fondo, y acusaba cierta desconfianza hacia los laicos mexicanos en la actualidad. Tal vez Pardavé sentó las bases de un proyecto de reformas más amplio; pero no estaba dispuesto a perseguir sus ideas hasta sus conclusiones lógicas. Con el tiempo, como se vio, se volvió reaccionario, rebelde y recalcitrante.

Que Pardavé haya tenido ideas “radicales” en 1930 y “reaccionarias” en 1967 se explica por el hecho de que su imaginación histórica, su sensibilidad estética, y sus conceptos como católico no le permitían concebir un papel para el laico (ni para el sacerdote) que rebasara las tradiciones católicas propias de México, o que implicara una ruptura demasiado radical con las rutinas religiosas tradicionales que tanto amaba. En fin, era un tradicionalista que pretendió innovar lo más que pudo dentro de las estructuras ya existentes, con tal de maximizar su potencial latente, pero sin romperlas. Veía en la Iglesia mexicana un artefacto cultural y un recurso espiritual precioso. A ciencia cierta, creía en un catolicismo mestizo, autóctono y tridentino, que servía como fuente de identidad y que se había fortalecido gracias a una experiencia histórica singular. Pardavé, pues, resistió las influencias exteriores o centralizadoras, aun las que provenían de Roma—lo mismo en los años 20 que en los años 60-, al considerar que amenazaban al carácter católico-mexicano.

Matthew Butler
Universidad de Texas en Austin

²⁰⁸ Jorge Durán Piñeyro (ed.), *Directorio eclesiástico, Arzobispado de México. Sacerdotes, parroquias, e iglesias filiales en el Distrito Federal* (Mexico City, 1970), 139

Sermones guadalupanos durante la lucha por la independencia

Gustavo Watson Marrón

Uno de los medios privilegiados para saber lo que los eclesiásticos enseñaban al pueblo en los distintos momentos de la historia de México son sin duda los sermones. El historiador Ernesto de la Torre Villar señala:

<<El sermón, maravilloso medio de comunicación por el que se transmiten toda serie de ideas, fue durante siglos el que formó e informó la conciencia de la sociedad occidental. Nada puede reflejar mejor la ideología predominante en determinados momentos que el sermón, transmisor de ideas sociales, políticas, económicas, filosóficas, morales, estéticas [...]. La Nueva España también tuvo, como tribuna de toda clase de ideas al púlpito, y los sermones que tratan del tema guadalupano no son sólo ditirambo y alabanza, sino signo del cambio de los tiempos, pauta en la que encontramos en una coexistencia asombrosa, sentimientos estéticos, anhelos políticos, ratificaciones históricas, digresiones teológicas>>¹.

La mayoría de los sermones que han llegado hasta nosotros son aquellos que fueron impresos, y eran los que se pronunciaban en las fiestas importantes para el pueblo, y que tenían un patrocinador que aportaba el dinero para la publicación.

¹ E. de la TORRE VILLAR, <<La Virgen de Guadalupe en el desarrollo espiritual e intelectual de México>>, en *Álbum conmemorativo del 450 aniversario de las apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe*, Ediciones Buena Nueva, México 1981, 246.

La presente ponencia abordará primero dos sermones guadalupanos que se pronunciaron en 1811, un año relevante de la lucha insurgente. Después daré una breve noticia de la celebración que en honor a la Virgen de Guadalupe hicieron los insurgentes en Oaxaca el 12 de diciembre de 1813. En un tercer momento comentaré otro sermón que se dijo en la Colegiata de Guadalupe el 12 de octubre de 1821, cuando Iturbide llegó allí pocos días después de la consumación de la Independencia.

Los dos sermones de 1811, expresan una postura contraria a los insurgentes. En mi investigación no he podido encontrar sermones impresos guadalupanos favorables a ellos, por ejemplo en la Biblioteca Lorenzo Boturini de la Basílica de Guadalupe, que está especializada en temas guadalupanos, no se tiene ninguno, aunque se sabe que sí se pronunciaron algunos, pero no se publicaron. ¿Por qué? En primer lugar porque para publicar un sermón se necesitaba dinero, y los recursos que iban obteniendo los insurgentes generalmente se empleaban para mantener a la tropa y adquirir armas. En segundo lugar porque los que eran favorables a la lucha, y que podían aportar dinero para este fin, no se iban a arriesgar a que descubrieran su postura por patrocinar un sermón, y sufrir represalias si luego los realistas controlaban la región donde se publicó.

De todos modos, los 2 sermones a los que haré referencia ayudan a entender una cosa, que los criollos y los peninsulares que se oponían a la lucha insurgente, también tenían a la Virgen de Guadalupe como símbolo principal. Además ayudan a darnos cuenta del rechazo que el movimiento iniciado por Hidalgo suscitó en ciertos sectores de la población y la mentalidad que éstos tenían. Todo ello, para algunos de los presentes, puede causar cierta perplejidad, debido a que siempre hemos sido educados con una historiografía pro-insurgente, pero hay que afrontar también el estudio de la postura de los realistas, de otro manera nos quedaríamos con una visión parcial de este periodo de nuestra historia.

Ciertamente los sermones fácilmente caen en exageraciones con tal de lograr su propósito, pero es una de las fuentes que tenemos para ver cuáles ideas se iban transmitiendo a la población, sobre todo a la gente sencilla que no tenía mucho acceso a los libros.

El primero del que quiero tratar es una *Exhortación de paz* que predicó José de Lezama, rector del Real Colegio Carolino de Puebla, en la fiesta de María de Guadalupe en el Convento de religiosas de Santa Inés de México, el 12 de enero de 1811, o sea en el momento más álgido del levantamiento de Hidalgo.

En primer lugar señala que en ninguna época conviene más hablar de paz que en la presente, en que por todas partes se ven amenazados por el furor de la guerra, suscitada principalmente por los enemigos de la Iglesia.

Refiere luego los vínculos de unidad de todos los habitantes de la América septentrional; pues en estos sermones casi no se habla ni de México, ni de Nueva España, sino de América, que en ese momento era el término más común para hablar de estas tierras, de la misma manera que ahora lo hacen los estadounidenses para referirse a su nación. Dice Lezama que todos somos de un mismo Señor, así como profesamos una fe y recibimos un bautismo; que no debe admitirse para el reino de Dios distinción de judío y de griego, de criollo y gachupín; que fuimos todos felizmente adoptados por un propio Padre celestial, para una misma herencia eterna, por comunión pacífica de unos sacramentos, por redención igual del mismo precio, que son los tesoros de la sangre de Jesús.

Después expresa su enojo enorme por el movimiento insurgente, que según Lezama estaba destruyendo esa unidad:

<<¡Que cuatro botarates por su maldad, inaudita en este suelo, y por la venenosa furia con que se han atrevido a seducir para tener otros que los sigan, hayan fascinado a una porción de gentes sencillas, conmoviéndolas con falsos pretextos de conveniencia, hasta dementarlas para que abracen un partido tan malo de rivalidad! ¡Que la abominable misantropía de unos cuantos malvados haya podido encender el fuego de la discordia y de la revolución contra nuestros hermanos [...]! ¡Que nos hayan puesto a los ministros del Santuario en la dura necesidad de usar estas declamaciones para desengañar y prevenir a un pueblo dócil!>>.

Añade que los insurgentes pretenden levantar el más indecoroso estandarte de rebelión contra nuestros carísimos hermanos los españoles europeos -en esta frase el predicador revela su origen criollo-. Por tanto, no hay que perdonar medio alguno para el restablecimiento de la paz, mucho más en esta parte del mundo, calificada de sumamente dichosa en este punto hasta ese momento, y ese privilegio se dio gracias a María Santísima de Guadalupe, que se dignó aparecer estableciendo su reinado de perpetua paz en los habitantes de este suelo, y nosotros hemos contado 280 años de ser entre las naciones la región más pacífica y envidiable.

Vuelve luego a tronar contra los insurgentes señalando que han abusado de la inadvertencia y de la credulidad de los payos ignorantes en esas poblaciones de tierra adentro. Les han metido en la cabeza 70 disparates y mentiras garrafales, ya persuadiéndoles que así defienden a la Virgen de Guadalupe y a Fernando VII, ya que de este modo se enriquecen aposeñándose con violencia ilícita de lo ajeno; y han amotinado a multitud de indios y rancheros, precipitándolos a una ruina evidente.

En seguida el predicador muestra su añoranza por el pasado. Se contaba en otros tiempos de paz con abundancia y riquezas, al parecer inagotables, de este

grandísimo suelo; nos figurábamos habitantes de aquella tierra prometida a los israelitas, abundante en leche y miel, deliciosa por su clima que no distingue el invierno del verano. Pero en ese momento, si el Señor no se apresura en restituírnos la paz verdadera, dentro de pocos meses lamentaremos indefectiblemente la esterilidad de los campos sin cultivo, la escasez de toda especie de granos, de ganados y hasta de los frutos silvestres, la carestía y falta de víveres. Las minas, sin labores, azogues y trabajadores, se convertirán en cavernas cenagosas o en albergues de ladrones.

Habla luego del miedo que generaba esa insurrección, y dice que si se la dejase seguir, la existencia de todos estaría envuelta en sobresaltos continuos, desconfianzas y temores de perder los intereses, el honor, la vida, o todo junto. Serán víctimas de las pasiones irritadas de los insurrectos que ya los dominan como frenéticos. Ellos perseguían, según falsamente quisieron al principio decir, a los solos españoles europeos, sin embargo mienten, pues por cada europeo perjudicado en sus bienes o en su persona ¿cuántos parientes, domésticos, allegados, dependientes o siervos, pero criollos, inevitablemente iban a perecer?

Obviamente defiende a los obispos que han excomulgado a Hidalgo y a Allende, y hablando de que los insurgentes hayan tomado como estandarte a la Virgen dice: <<¿Qué importa, hipócritas alucinados, que llevéis en vuestros estandartes profanando la imagen misma de María Señora de Guadalupe, ni que con afectación mística la invoquéis públicamente en vuestro favor? Seduciréis a unos cuantos atolondrados, destituidos de conocimiento aun superficial de las verdades e ideas que enseña la religión>>, pero la religión propia los anatematiza como rebeldes y contumaces.

Concluye pidiendo la intercesión de la Virgen de Guadalupe, <<patrona universal nuestra, Madre muy amable de americanos y europeos>>².

Otro sermón significativo fue el que predicó en la Catedral de Valladolid, hoy Morelia, el Lic. Antonio Camacho, cura del Valle de Santiago en el Obispado de Michoacán, el 1º de mayo de 1811 -por tanto después de la derrota de Hidalgo-, por orden de Manuel Abad y Queipo, obispo electo de Michoacán, para desagrar a la Virgen de Guadalupe de los ultrajes que se le habían hecho con motivo de la insurrección.

² J. de LEZAMA, *Exhortación de paz que, descubierta la infame revolución de tierra dentro, predicó el Lic. Don José de Lezama, Rector del Real Colegio Carolina de la Puebla de los Ángeles, en fiesta de María Santísima de Guadalupe, Que celebró el Convento de Señoras Religiosas de Santa Inés del Monte Policiano, para implorar su patrocinio, dedicándole un nuevo Altar el 12 de Enero de 1811*, por D. Mariano de Zúñiga y Ontiveros, México 1811.

Comienza señalando que jamás se había invocado con mayor entusiasmo ni con tanta publicidad, ni más generalmente el dulce nombre de esa amabilísima Madre que en estos últimos días. *Viva María Santísima de Guadalupe* era el grito que se oía por las calles, por las plazas, por los caminos, y hasta en las cimas de los montes que antes habían parecido inaccesibles. El indio y el casta, el pardo y el blanco, el joven y el anciano, esta población y la otra, todos repetían lo mismo, como si todos hablasen por la misma boca y en todos hubiesen unos mismos sentimientos.

Las almas poco reflexivas, que habían oído a los insurgentes gritar con igual entusiasmo *viva el amado, viva el suspirado Fernando séptimo*, creyeron que así como el amor y lealtad a este joven monarca los había obligado a expresarse de manera tan afectuosa, así también la religión y el afecto hacia esa reina y madre amorosa de Guadalupe, eran las que habían hecho trasladar de sus corazones a sus labios aquellas palabras.

Sin embargo se engañaron, pues no fue la religión ni el amor a María Santísima la que movieron a aclamarla de esta manera. En los primeros que dieron este grito obraron otras causas: su intento era sublevar a los pueblos, y esa invocación fue el medio que se creyeron más a propósito para conseguirlo. Después de haber vociferado que la España al fin había sido ya sojuzgada por los franceses; que la misma desgraciada suerte amagaba a la América; que no tratando el Gobierno de su defensa ellos la iban a tomar a su cargo; que su fin era sólo el conservar con la religión esta porción de sus dominios a Fernando VII; que ellos ponían el feliz éxito de esta gloriosa empresa en la protección de María de Guadalupe. Todas éstas eran mentiras con las que alucinaron a los miserables. Sin embargo ¿qué estímulo podía haber más poderoso para ponerlos en acción que invocar al intento el nombre de Guadalupe? No fue menester más, pues a la sola voz de *Viva María Santísima de Guadalupe*, los pueblos se levantaron, y la sedición, a la manera de un voraz incendio, cundió rápidamente por varias partes.

Pero el espíritu faccionario no es tan fiel a su soberano, ni tan religioso; y hablando de Hidalgo dice que es un fariseo hipócrita que ha querido sacrificarlo todo por sólo satisfacer su ambición.

Como esta clase de proyectos jamás puede realizarlos uno solo, se tuvieron que levantar ejércitos, pero éstos habían de comer y beber. Para esos y los ulteriores gastos se necesitaba una fuente inagotable de dinero, pero no encontrándola Hidalgo en sí y en sus colegas, era forzoso buscarla en otra parte. No podía disponer del real erario ¿Qué recurso le quedaba? Echarse sobre los bienes de los americanos o apoderarse de los que tenían los europeos. Lo primero era impolítico y hubiera sofocado la insurrección en su misma cuna. Lo segundo también lo era, pero era el menos arriesgado y por él se decide. Para ello apela a los europeos unos delitos que atendiendo a su sola conveniencia temporal no

podían haberse cometido. Dice que son traidores al rey y a la patria; que están de acuerdo con Napoleón para entregarle la América, y que por ellos los criollos iban a perder con sus propiedades hasta la fe de Jesucristo, por lo cual decreta en consecuencia el saqueo de los bienes de los europeos. Y así, en seguida de gritar *viva la América, viva María Santísima de Guadalupe*, fue el primero que se echó sobre los bienes de sus parroquianos nacidos en Europa. Por tanto, los españoles europeos, que eran conciudadanos nuestros, han sido despojados de todo. La opulencia de unos y la mediocridad de los otros, igualmente se ha convertido en miseria. Y también sus mujeres, hijos y dependientes correrán la misma suerte. El haber nacido aquéllos más allá de los mares, es un pecado en alguna manera más funesto que el original; transmite la miseria y las desgracias no sólo de padres a hijos, sino también a los extraños, esto es a la servidumbre.

Igualmente se apodera de las personas de los europeos, los arranca del seno de sus familias, los lleva prisioneros, y para envilecerlos más a los ojos del pueblo, los carga de cadenas y los obliga a que tiren de su coche, como hacían con sus prisioneros los vencedores romanos. Y a proporción que iba perdiendo crédito y fuerza en los combates, iban creciendo su temor y crueldad, de tal modo que a los que él no mandó decapitar, el pueblo alucinado con mano armada los quitó de delante.

Continúa diciendo Camacho que no se admira el que la plebe y los campesinos creyesen los sofismas de Hidalgo, pero que los que tienen más luces llegaran a fascinarse, esto sí lo pasmaba; y sobre todo que después de tantas derrotas que los insurgentes han sufrido, y de tantos males que ellos como nosotros están experimentando, algunos no desesperen de esa empresa, esto es ceguera y obstinación.

A continuación pasa a desagruar a la Virgen de Guadalupe, y hablando de los insurgentes se pregunta ¿Qué los ha movido a estampar en sus banderas y a colocar en sus sombreros la imagen de esa Soberana Reina? ¿Podría ser del agrado de María Santísima que se condecorasen con esa sagrada divisa los que tan indebida como temerariamente han pretendido segregar del patrimonio de Fernando VII esta América, cuya adquisición por los reyes de España parece vino a bendecir la Virgen apareciendo en este suelo tan a los principios de la conquista?

Hidalgo dijo que serían felices una vez que llegasen a hacerse independientes; pero a los indios les habló en términos más sencillos, les dijo que este reino era suyo y que por lo mismo trataba de quitarlo a los españoles que lo tenían usurpado, y que él los pondría de nuevo en posesión de todas sus tierras siempre que se uniesen a su partido. Promesa lisonjera, tentación terrible ¿Quién podría resistirla? Solamente un hombre sensato y de una probidad a toda prueba, pero fueron muchísimos los que se dejaron seducir.

Después habla de lo que estaban viviendo en ese momento. Muchas y grandes poblaciones ya parecen desiertos; a donde quiera que se vuelven los ojos no se encuentran más que escombros, familias desoladas, funestos lutos, miseria y lágrimas. Ciencias, artes, comercio e industria todo está abandonado, todo lo ha trastornado esta revolución. Pero siendo estos males tan enormes, hay otro peor, la desmoralización de los pueblos: ya no se reconoce al rey, no se respetan las autoridades legítimas, no hay leyes que nos gobiernen, se perdió el horror a los delitos, y el vicio ya no se avergüenza de aparecer a cara descubierta, en público y con la mayor serenidad se han cometido excesos. ¿Cuándo habían sido antes tan frecuentes la embriaguez, la disolución, el robo y los asesinatos?

Se acabó también la veneración a los sacerdotes, y los que más lo hacían antes ahora son sus más implacables enemigos. A las censuras eclesiásticas ya no se les tiene la debida consideración. Hemos visto en nuestros días a tres obispos emigrar de su diócesis, para poner a salvo su persona.

Por tanto, si la insurrección ha producido efectos tan funestos ¿cómo podrían ser de la aprobación de la Madre de Dios? Con todo, Ella no puede olvidar que es madre; ama a los americanos y se interesa por su bien. Aun en estos días tristes ha intercedido por su pueblo, lo que se ha manifestado en las victorias que han tenido los realistas. El día en que una imagen de Guadalupe se trajo de su santuario en Valladolid a la Catedral, para principiar un octavario para desagruarla, llegó la noticia de la captura de los jefes insurgentes. Termina el sermón pidiendo a la Virgen para que los que han sido extraviados pidan perdón y vuelvan al camino correcto³.

Pasando a la visión contraria, el *Correo Americano del Sur*, del martes 28 de diciembre de 1813, trata de las demostraciones con que celebró la ciudad de Oaxaca, en ese momento ocupada por los insurgentes, la fiesta de la aparición de la Virgen de Guadalupe. El *Correo Americano del sur* era un semanario insurgente que aparecía los jueves. El número 1 se publicó en Oaxaca el 25 de febrero de 1813, y el último fue el extraordinario que vamos a comentar. En total salieron 39 números ordinarios y 4 extraordinarios. Su dirección fue primero ocupada por el sacerdote José Manuel Herrera y luego por Carlos María Bustamante, hombres que posteriormente tuvieron un papel importante en la política mexicana.

³ A. CAMACHO, *Sermón que el día último del solemne octavario, que de orden del Illmo. Sr. Dr. D. Manuel Abad y Queipo, obispo electo de Michoacán, se celebró en esta Santa Iglesia Catedral de Valladolid, para desagruar a la Santísima Virgen María, de los ultrajes que en su advocación de Guadalupe se le han hecho en esta última época con motivo de la insurrección en esta América Septentrional, predicó el Lic. D. Antonio Camacho, Cura propio y Juez Eclesiástico del Valle de Santiago en el mismo Obispado el 1º. De mayo de 1811*, Impreso por D. Mariano José de Zúñiga y Ontiveros, México 1811.

En ese último semanario que apareció, se dice que el 11 de diciembre se anunció al vecindario la gran solemnidad del día siguiente, con repique general y salvas de artillería, a nuestra divina e invencible Protectora y Generala de las siempre triunfantes armas de América. El día 12 se adornó con vistosas colgaduras toda la ciudad, y todos sus habitantes se engalanaban por sensibilizar el religioso fervor con que celebraban la prodigiosa aparición de Guadalupe en el afortunado Tepeyac.

En la misma mañana, como a las 8, se condujo, con la magnificencia de un triunfo y vistosamente adornada, la imagen de la patrona desde el cuartel del cuerpo de artillería, en la plaza principal, hasta el Convento de los Betlemitas, extramuros de la ciudad, y cuya iglesia está consagrada a María Santísima de Guadalupe. Era escoltada por el cuerpo de artillería, con 6 cañones en marcha, precediendo en devota procesión con candelas en mano toda la oficialidad de esa guarnición, y un pueblo inmenso. Igualmente acompañaba una vistosa danza, cuyos trajes recordaban los días tranquilos del imperio de México (referencia al imperio azteca), allá en la venerable antigüedad, que comparados con 300 años de esclavitud hacían percibir más y más el inestimable don de la libertad, y celebrar con entusiasmo el segundo año de la que gozaba Oaxaca.

Congregado el pueblo en la llanura de Guadalupe, y ocupada completamente la iglesia de gentes de todas las clases, y con asistencia del gobernador militar de la plaza y del Ayuntamiento, dio principio la función. El orador fue el Lic. José Victoriano Baños, cura de Talixtaca. Su discurso fue de acuerdo a las circunstancias de hallarse nuestra afligida patria luchando a brazo partido por conquistar su libertad, y conservar indemne la santa religión de nuestros mayores, guerreando bajo los auspicios de Guadalupe, que sólo ha podido proteger la causa de la nación, por ser justísima; porque en ella se interesa la religión católica y la pureza y santidad de sus dogmas⁴.

Por tanto, tenemos a un mismo símbolo religioso, la Virgen de Guadalupe, para dos posturas antagónicas, que por otra parte, señalaban que estaban luchando por la religión católica.

Diez años después, o sea en 1821, ya toda la jerarquía católica, excepto pocas excepciones, era favorable a la independencia de México. Para entender este cambio, a partir de 1820, cuando en España subió un régimen liberal que obligó a Fernando VII a jurar la Constitución de Cádiz, es significativo el sermón que pronunció el prebendado del Cabildo Guadalupano José Julio García de

⁴ *El Correo Americano del sur*, número extraordinario del 28 de diciembre de 1813.

Torres el 12 de octubre de 1821, o sea 15 días después de la consumación de la independencia, estando presente el Consejo de Regencia, presidido por Agustín de Iturbide. Este sermón fue publicado por el Cabildo de la Colegiata de Guadalupe y dedicado al mismo Consejo de Regencia.

Comienza señalando que en la mano de Dios están los destinos de los reyes y de los reinos, y él traslada los imperios a donde le place y según conviene a los designios de su providencia. Después de esos imperios vienen naciones escogidas por Dios para romper las cadenas de la cautividad, y un pueblo viene en el instante determinado a suceder a otro pueblo y hacer su papel en el teatro del mundo.

Y así el imperio mexicano [se refiere al azteca], que por siglos descansaba tranquilamente en el seno de la abundancia y de la paz, es descubierto por los españoles, y por la fuerza de las armas es agregado al solio español. El pretexto de dilatar la religión fue el título que se creyó legítimo hasta ese momento para mantener a la América bajo la dominación española; sin embargo, los conquistadores, si tratan de dar más extensión al imperio del crucificado, fue después de que sus espadas se enrojecieron cruelmente con la sangre de los pacíficos americanos. Ciertamente ellos trajeron hasta México celosos operarios, los misioneros, que con el sudor de sus frentes regaron esta tierra sembrada de espinas y malezas, y echaron la primera semilla del evangelio; pero los copiosos y sazónados frutos de religión que ha producido después, ha sido obra singular de la omnipotencia divina, que por medios nada comunes ha propagado esa semilla del evangelio por manos de la Guadalupana, echando raíces profundas.

Desde entonces América ha estado asida fuertemente a la única y verdadera religión de sus padres, y ha buscado conservarla, y se había olvidado del derecho que tiene toda nación para recobrar su libertad. Ella, como hija obediente de España, ha doblado 300 años la cerviz para recibir leyes, sin meterse jamás a interpelar la voluntad del monarca. Ella, cual pupila amante que se entenece a la vista de los infortunios y escaseces de la madre que la ha adoptado, ha abierto sus tesoros para subvenir a sus urgencias y enjugar sus lágrimas, América no ha omitido sacrificios a favor de España. Bien puede España desentenderse una o muchas veces de los clamores, súplicas y representaciones de los hijos de este suelo, contentándose con halagüeñas promesas, que las más veces no tuvieron cumplimiento, y sin embargo el americano no abrirá sus labios para quejarse, y si lo hace será como el más respetuoso de todos los hijos. Pero cuando se trata de vulnerar su religión, sus dogmas y disciplina, entonces estará lleno de un fuego santo como Judas Macabeo.

Pero España ha degenerado de los principios de su religión por el contagio francés. Este no es el caso de Fernando VII y de tantos buenos españoles que están llorando en silencio la ruina de la religión al ver difundidas las execrables máximas

de Voltaire y Rousseau. Por tanto, García de Torres justifica la independencia de México para mantener la religión, y para ello esta causa se ha granjeado la protección visible del cielo por los ruegos de la Guadalupana.

Habla de que en el Congreso español, a partir del régimen constitucional que subió en España en 1820, los representantes de las provincias se han presentado para minar el santuario y el altar. Sus ataques han sido para los sacerdotes, a fin de desacreditarlos y hacerlos odiosos a la vista del pueblo, y en las discusiones de septiembre de 1820, no se ha tratado otra cosa que de obispos, religiosos, canónigos, clérigos y monjas, y todo para destruir y no para edificar. Ha habido sátiras contra los canónigos, se ha escarnecido el laudable retiro de las religiosas en el claustro. Han tratado de limitar el que los obispos ordenen nuevos sacerdotes, y se busca separar a las iglesias de la obediencia a Roma. Se ha desaforado a los ministros del altar. Se han ocupado la mitad de los diezmos. Se trata de extinguir a los monjes. De todo esto concluye que ya pasaron aquellos días de prosperidad y gloria de España en la cuestión religiosa y han sucedido los del error y el abatimiento.

Todo esto generó que a partir de ello se descubriera el dedo de Dios y la protección de la Virgen Santa María de Guadalupe. Y se dio en México la voz de independencia, y ella trajo a la frente los nombres de religión y unión, haciendo referencia a las 3 garantías.

Esto se propagó velozmente, y todos, olvidados de su propia comodidad corrieron en pos del libertador (Iturbide). Fue un impulso comunicado por el mismo Dios, que quiere conservarnos la religión que nos dio.

García de Torres se admira de una empresa de tal tamaño llevada hasta el fin en el corto espacio de 7 meses, que parecía no podía lograrse sin dejar enrojecidos los campos con la sangre de los propios hermanos, que presentaba obstáculos insuperables, fue lograda sin dificultad con la llegada de don Juan O'Donojú, que por cierto había fallecido 4 días antes del sermón, pues él vino a terminar las diferencias que había entre el gobierno de la capital y el ejército trigarante, y con prudencia y sabiduría adoptó los medios y dictó las providencias más eficaces para la ocupación de la capital y para evitar la efusión de sangre; y cuando la nación agradecida le preparaba el lugar que era tan digno, el Señor le cierra los ojos y llena de luto a la capital.

Al entrar en la capital el ejército trigarante el 27 de septiembre de 1821, no ha dejado tras de sí ni talados los campos, ni sembradas de cadáveres las llanuras, ni desoladas y cubiertas de luto las familias.

Cuando se vio amenazada la religión por el gobierno español, fue cuando se creyó urgente sacudir el yugo de la dominación española. Y al recordar los

mexicanos que este templo de Guadalupe es el propiciatorio de donde salen todas las gracias, y en donde tan fielmente ha desempeñado su palabra la Madre de Dios, le dijeron ¿qué es esto? ¿qué no te acuerdas de tu pacto y antigua alianza? ¿Tus manos bienhechoras no vinieron a plantar y cultivar la religión en estos países? ¿y has de permitir que se vulnere y mancille?

Así es que si a la voz de la religión corren los hombres a millares a alistarse en las banderas del Imperio Mexicano, se debe a Santa María de Guadalupe. Si el ejército conserva el mejor orden y la subordinación a sus jefes y si da ejemplo de moderación y probidad se debe a Guadalupe. Por eso América debe gloriarse en el Señor, porque su mano poderosa la ha redimido de la esclavitud de un modo maravilloso y de una manera rápida.

Luego el predicador se dirige a Iturbide, lo felicita, y le señala que la religión, que ha sido el norte de sus operaciones, está agradecida con él, y le prepara los premios de que abunda, pero es preciso que no olvide que ella le exige que sea su defensor. Le pide rendimiento a los dogmas, respeto a su disciplina y a sus pastores, sumisión al Romano Pontífice. También le indica que los religiosos y religiosas reclaman su protección, porque ellos y ellas son las columnas que sostienen los imperios, y los que con sus oraciones desarman el brazo del Omnipotente cuando está para disparar los brazos de su indignación.

Termina García de Torres señalando que de este modo, el Imperio Mexicano que acaba de fundarse, y que ahora es como una pequeña semilla echada en la tierra, dentro de poco será un árbol robusto que cimentado sobre el fundamento de la religión, echará raíces profundas; porque la religión es la única que conserva los imperios, y sin ella éstos se comparan a aquellas flores que por la mañana campean en un jardín hermoso, y a la tarde, perdido su verdor y frescura, se marchitan y mueren⁵.

Pbro. Dr. Gustavo Watson Marrón
Director del Archivo Histórico de la Basílica de Guadalupe

México D. F. a 29 de marzo del 2010.

⁵ J. J. GARCÍA DE TORRES, *Sermón de acción de gracias a María Santísima de Guadalupe, por el venturoso suceso de la independencia de la América septentrional, predicado en su Santuario Insigne Imperial Colegiata, el 12 de octubre de 1821* Por el Sr. Dr. y Mtro. D. José Julio García de Torres, Prebendado de la misma. Presente el Supremo Consejo de Regencia, presidido por el Exmo. Sr. D. Agustín de Iturbide, Generalísimo de las armas del Imperio, Jefe y Promotor de la libertad americana. Publicalo el M. I. y V. Cabildo de la misma Colegiata y lo dedica al Consejo Supremo de la Regencia del Imperio, en la Imprenta Imperial de D. Alejandro Valdés, México 1821.

Cristo Rey

Construcción y reconstrucción de un vecindario

2011

Alejandro Gabriel Emiliano Flores



El análisis de unidades territoriales, a nivel psicosocial, por parte de las ciencias sociales debe centrar su atención en el fenómeno urbano y atender a la identidad social y su relación con el tejido social construido a través de las relaciones intergrupales, donde la espacialización y las temporalización contribuyen a los diferentes grados de cohesión social. Este estudio busca exponer algunas de esas relaciones y su aplicación en una unidad territorial determinada: La parroquia Cristo, Rey Leyes de Reforma.

Cristo Rey, Leyes de Reforma

Construcción y reconstrucción de un vecindario

Introducción

Todos los grupos humanos no solo están en el espacio y el tiempo sino que interactúan con ellos de modo que puedan realizar una adaptación doble al medio: las relaciones humanas se adaptan al contexto físico y adaptan el contexto físico para obtener de él algo más que mera subsistencia. Pero no es el ser humano, en cuanto individuo, el que se presenta analíticamente sino a las relaciones que mantiene en un nivel medio llamado grupo, mismo que le sirve de enlace con el resto de la sociedad a la que pertenece. Esos grupos se asientan en unidades territoriales definidas desde donde se hacen de una cultura y una identidad que entra en juego para formar el tejido social que soportará el desarrollo de dichos grupos.

El presente trabajo es un acercamiento al fenómeno urbano y los distintos elementos analíticos para su estudio, así como a la relación entre ellos, desde el enfoque mencionado. En la primera parte se describe el marco teórico, en el apartado II se hace una ubicación de la unidad territorial a analizar, en el apartado III se presentan algunos rasgos de las personas y los grupos en interacción, mientras que en el IV se describen algunos cambios ocurridos posteriormente a la intervención psicosocial.

I. Marco teórico

La ciudad, a vuelo de pájaro, se muestra heterogénea en todos sus aspectos. Quien la visita por vez primera se enfrenta con un aparente caos. Esta situación se debe, entre otras cosas, a la diversidad de actividades que en ella se desarrollan y que fueron surgiendo en los diferentes períodos en que la ciudad fue haciéndose (Canclini, 2005, pág. 13). Sin embargo, en esa gran heterogeneidad existen unidades territoriales bastante definidas que permiten, a la gran ciudad, diferenciarse del caos total. La ciudad se muestra, entonces, como un sistema complejo de multirelaciones enmarcadas en contextos físicos, sociales y simbólicos (Rangel, 2010). Estas unidades territoriales son llamadas colonias o barrios, mismos que se han formado de diversas maneras para cubrir las diferentes necesidades de las personas que en ellas viven: uso habitacional, comercial, industrial, entre otros. Sin embargo, sobre estas unidades territoriales, se construyen regiones, zonas o vecindarios que pueden coincidir o no con los límites dichas unidades territoriales. Este fenómeno se debe a que las personas construyen sus relaciones no desde los límites físicos del entorno en que viven, sino en cuanto a sus necesidades vitales (alimentación, vestido, vivienda) y simbólicas (organización, participación, pertenencia, identidad), ejemplo de estos procesos son los estudios antropológicos de Carolina Arteaga Aguirre (2006) sobre chavos banda en la ciudad de México y de María Ana Portal (2006) sobre Identidad barrial en la ciudad de México. En estos textos se ponen de manifiesto los procesos identitarios de los grupos humanos y, dichos procesos, son los que le permiten

a los grupos una cierta espacialización y temporización de los entornos físico y social para definirlos desde los usos de la vida cotidiana. Esos mismos procesos identitarios son los que permiten a los grupos interactuar con la unidad territorial mencionada y transformarla en una zona o región con límites desdibujados.

“Los barrios o distritos son las secciones de la ciudad cuyas dimensiones oscilan entre medianas y grandes, concebidas como de un alcance bidimensional, en el que el observador entra ‘en su seno’ mentalmente y que son reconocibles como si tuvieran un carácter común que los identifica. Siempre identificables desde el interior, también se los usa para la referencia exterior en caso de ser visibles desde afuera” (Lynch, 1984, pág. 62)

Se podría decir, por un lado, que lo común es que la identidad social¹ de los grupos, relacionada íntimamente con el entorno físico, propicie cierta dinámica social que, a su vez, permita el desarrollo del tejido social², regido por las negociaciones identitarias de dichos grupos, y, por otro lado, que se requiere del entramado de las relaciones intergrupales de una región determinada para que se dé la construcción de una dinámica social que influirá en la construcción de una identidad social que permita un cierto desarrollo a esa región. Sin embargo, estos procesos identitarios y de desarrollo en zonas o regiones determinadas no debe entenderse exclusivamente en un único marco referencial espacial, sino que debe atenderse, y explicitarse, la referencia temporal. Este marco temporal no es mera organización externa del ritmo de la dinámica social de la vida intergrupala sino la aceptación consciente del proceso socio histórico de dicho desarrollo intergrupala objetivado en la memoria colectiva, las tradiciones y la proyección hacia el futuro (Valera, 1996). De modo que a mayor identidad social mayor cohesión social y a mayor cohesión social una mayor definición de la identidad social.

Así que el desarrollo de una unidad territorial requiere de un tejido social adecuado al mismo y éste requiere de una identidad social espacio-temporal correlativa que sirva de sustrato tanto para las relaciones intergrupales como

¹ La identidad social, en Psicología Social, no parte del concepto matemático o lingüístico de identidad en cuanto similitud, unidad y permanencia, sino que se origina en la relación individual-colectivo de los sujetos y sus grupos de pertenencia, pero específicamente en lo que no es idéntico, en la alteridad (Lorenzi-Cioldi & Doise, 1996, pág. 71); es decir, la diferenciación exogrupal sustenta la pertenencia endogrupal (Emiliano, 2005, pág. 56).

² “...el tejido social es el conjunto de redes personales, categoriales, estructurales, formales y funcionales, de iniciativas o asociativas y mixtas o ínter sistémicas; que constituyen un activo para los individuos y la sociedad pues les permite ampliar sus opciones y oportunidades para mejorar su calidad de vida. La sociedad existe como tejido social de sus ciudadanos y ciudadanas; a mayor tejido social, más sociedad. El deterioro, debilitamiento o rompimiento del tejido social significa el aislamiento del individuo de la sociedad debido a la pérdida de sus principales redes sociales, y de valores como la confianza y la solidaridad. El tejido social también se debilita cuando las normas de convivencia ciudadana son irrespetadas y violentadas impunemente, o cuando las leyes son fácilmente irrespetadas e incumplidas.” (S/A, 2010) Cf. (Mony Elkäim, 1989, pág. 27)

para la negociación del uso del territorio. Las relaciones intergrupales, en sí mismas, pueden ser simétricas, en el caso de que los grupos se consideren en igualdad de circunstancias, y asimétricas, en caso de que los grupos se consideren pertenecientes a jerarquías sociales distintas y subordinadas. Además, el uso del territorio, o de alguno de sus puntos, por parte de los grupos puede ser heterogéneo u homogéneo en cuanto que el uso que se hagan de él difiera o no respecto al significado atribuido al mismo por parte de esos grupos³.

Respecto al punto anterior, pareciera que lo más generalizado es el desarrollo de una identidad social espacial basada en relaciones intergrupales asimétricas y usos territoriales heterogéneos (Pérez Tapias, 1993) de ahí que las instituciones sociales, especialmente las de la sociedad civil, busquen caminos para orientar los procesos identitarios hacia la simetría y homogeneidad, hacia una sociedad democrática en sus relaciones sociales y territoriales. Situación que no debe entenderse como uniformidad en los individuos de cada uno de los grupos.

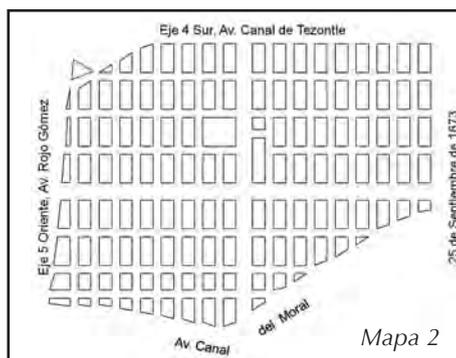
En algunas ocasiones, una conjunción de eventos permite que un tejido social incipiente, referido a una unidad territorial determinada, pierda el dinamismo social de sus grupos, es entonces que las relaciones intergrupales se rompen y los contextos simbólicos se desplazan de sus respectivos contextos físicos, es decir, el tejido social se deteriora. La temporalidad comienza a diluirse con la pérdida paulatina de la memoria colectiva y de la tradición referida a la unidad territorial, ni que decir del esfuerzo de esos grupos por construir un futuro posible. Si a esta situación agregamos el arribo de nuevos grupos a esa unidad territorial con sus respectivas identidades sociales tenemos no solo un uso heterogéneo del espacio sino una asimetría en las relaciones intergrupales. Ciertamente este proceso social no se da de la noche a la mañana sino que requiere de un período de tiempo a largo plazo (6 a 10 años o más) para que las nuevas generaciones creen sus propias referencias e identidad. Es entonces que las instituciones sociales debieran procurar los esfuerzos necesarios para proponer elementos que articulen la diversidad identitaria intergrupala y así coadyuvar en el restablecimiento del tejido social de dicha unidad territorial.

Utilizando el marco teórico anterior se ha analizado la parroquia “Cristo Rey, Leyes de Reforma”, en las inmediaciones de la delegación política de Iztapalapa, al oriente de la Ciudad de México. Inicialmente la unidad territorial a analizar se identifica con los límites de la colonia Leyes de Reforma, 3ª sección.

³ La heterogeneidad hace referencia al hecho de que diferentes grupos que ocupan un determinado entorno urbano consideren prototípico a un determinado espacio de este entorno pero como resultado de atribuir diferentes dimensiones derivadas de las diferentes categorizaciones de cada grupo. Una posible consecuencia de la heterogeneidad del significado será que, dentro de un mismo entorno, los diferentes subgrupos puedan basar su distintividad de acuerdo con los diferentes significados atribuidos a un mismo espacio (Emiliano, 2005, pág. 34)

sus raíces en los ocho barrios de Iztapalapa. En la carta de erección los mismos límites y colindancias concuerdan con los de la actual colonia Leyes de Reforma, 3ª sección (Cf. Mapa 2):

- Al norte con el Eje 4 sur, Canal de Tezontle (una de las avenidas por donde circula actualmente el metrobús).
- Al oriente con la calle 25 de Septiembre de 1873 (ya muy próximo a Periférico Oriente).
- Al sur con Av. Canal del Moral.
- Al poniente con Eje 5 Oriente, Rojo Gómez.



Los límites viales no son las únicas estructuras urbanas que delimitan la colonia, también existen unidades habitacionales y colonias, zonas comerciales y federales, además de centros escolares. (Cf. Mapa 3 y Tabla 1).

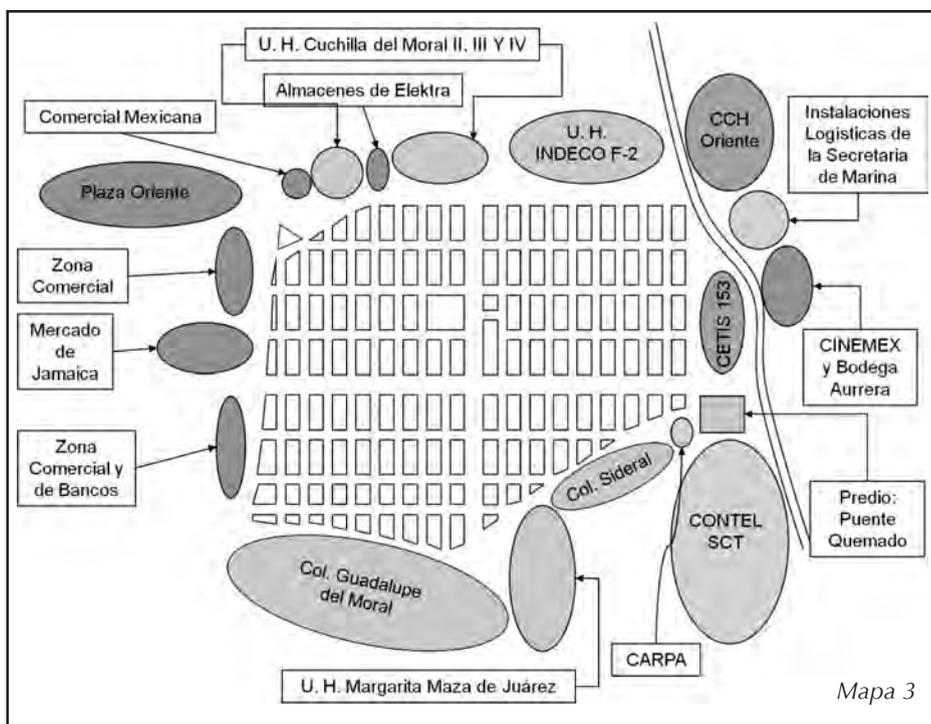
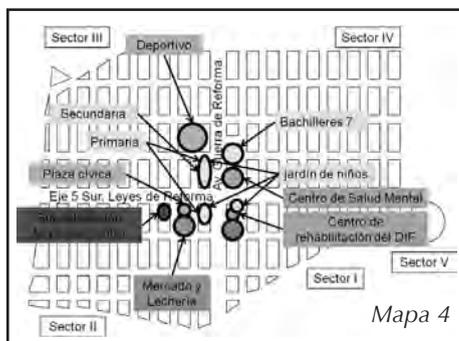


Tabla 1		
Limites:	Eje, avenida o calle	Estructuras urbanas
Este	Calle 25 de septiembre de 1873 Periférico oriente	<ul style="list-style-type: none"> • Instalaciones Logísticas de la Secretaria de Marina. • Conjunto comercial: Cinemex, Home Deapot, Bodega Aurrera. • CETIS 153 • Col. Puente Quemado • CARPA Rescate del Barrio. Iztapalapa
Sur	Avenida Canal del Moral	<ul style="list-style-type: none"> • Col, Sideral • Unidad habitacional Margarita Maza de Juárez • Col. Guadalupe del Moral
Oeste	Eje 5 Oriente, Javier Rojo Gómez	<ul style="list-style-type: none"> • Zona Comercial con llantera, bancos, hoteles, baldíos, juguetería, papelería. • Plaza Oriente
Norte	Eje 4 Sur, Canal de Tezontle	<ul style="list-style-type: none"> • Comercial Mexicana • Unidades habitacionales Cuchilla del Moral II, III y IV • Colonia INDECO F-2

Esta parroquia-colonia puede representar el ideal de estructura urbana en la ciudad de México: diseñada por los urbanistas como una retícula que posea autosuficiencia; los servicios públicos se han centralizado: la zona de escuelas oficiales (Jardín de niños, primarias, secundaria, bachillerato), los centros de recreación (plaza cívica, Deportivo), el mercado, la lechería, los servicios de salud (Centro comunitario de Salud Mental, Centro de Rehabilitación del DIF) y la iglesia se encuentran alrededor del cruce de las dos avenidas principales (Eje 5 sur, Leyes de Reforma y Av. Guerra de Reforma) que, incluso, la dividen en sectores (Cf. Mapa 4)



Se puede observar que al sur y al norte se encuentran las zonas habitacionales, mientras que al oriente están las instancias federales y al poniente la zona de conexión con la red global: con los servicios bancarios, de telefonía inalámbrica, de automóviles y de consumo, incluidas las cadenas de cines⁸. (Cf. Mapa 3)

⁸ En el mapa no se ha registrado, pero del lado poniente se encuentra un gran centro comercial conocido como Parque Tezontle en donde se ofrecen servicios bancarios, de comunicación inalámbrica y todo tipo de artículos de consumo.

III. Notas sobre los vecinos de la colonia-parroquia hasta el 2006

Sin profundizar en toda la riqueza cultural de este territorio parroquial se puede decir que, durante la época precolombina, era un espacio en medio de las aguas saladas del lago de Texcoco. Tiempo después se le definió como parte de los Ejidos de los ocho barrios de Iztapalapa porque, habiéndose ganado terreno al lago, se había construido la chinampería respectiva.

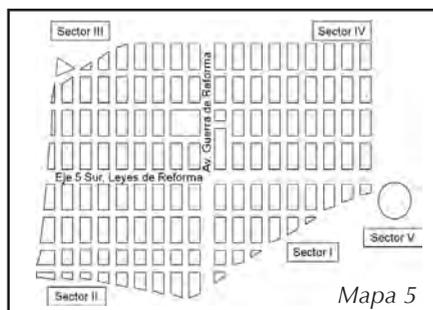
Algunos informantes mencionan que sus familias, de origen iztapalapense, cultivaban hortalizas en estas chinampas y que ellos, de niños, las visitaban para cosechar sus alimentos; otros informantes, en cambio, niegan este hecho debido al gran nivel de salinidad y salitrosidad de la zona,

motivos que impedirían el cultivo de vegetales. A pesar de lo contradictorio de estos informes un hecho sobresale: una vez que los esfuerzos de los habitantes del pueblo de Iztapalapa logran hacer a un lado las aguas del lago y obtienen tierra firme la anexan a las propiedades del ejido y las reparten entre sus miembros.



Fotografía 1. Habitantes del sector II

Así, los primeros habitantes de este espacio fueron los descendientes de los ocho barrios y se asentaron en el cuadrante suroeste (actualmente el sector II, Cf. mapa 5). Estas personas buscan mantener sus tradiciones, especialmente las religiosas, mediante la relación cercana con el pueblo de Iztapalapa: la celebración de la pasión, la peregrinación al Santuario del “Señor de Chalma”, la celebración de la virgen de Guadalupe, el nacimiento, las posadas, el día de la Candelaria, el baño del niño Dios y las mayordomías, entre otras. La conservación del linaje es otro de los elementos a subrayar.



Mapa 5

Sin embargo, ellos no son los únicos que radican en el territorio parroquial porque, durante varios años del siglo XX, los terrenos de las chinampas fueron vendidos a particulares quienes procedían de diversas regiones del país: Oaxaca, Puebla, Guerrero, Morelia. Esta población se asentó a lo largo y ancho de los cuadrantes noreste (sector IV), noroeste (sector III) y sudeste (sector I) (Cf. Mapa 3 y la Fotografía 1). Además, se dio otra migración hacia el norte del territorio (sector IV), por parte algunos habitantes de la Colonia Agrícola Oriental, presuntos oriundos de Iztacalco; estos últimos mantenían

una rivalidad con los ocho barrios: unos eran los habitantes de la ribera, en tierra firme (Iztapalapa) mientras que los otros eran los isleños (Iztacalco).

Hacia el lado oriente de este territorio existen algunas colonias originadas por múltiples invasiones de los llamados frentes populares como el Frente Popular Francisco Villa (FPFV), el Frente Popular de Liberación Emiliano Zapata (FPLEZ) y Antorcha Campesina; aunque estos grupos tienen sus propios servicios urbanos recurren al territorio parroquial para satisfacer otras necesidades, con todo son percibidos como extraños y productores de todo tipo de dificultades, un ejemplo son los comentarios que realizó el director de la Escuela Secundaria Diurna No. 163: Francisco Javier Mina, turno vespertino⁹ mencionó que aproximadamente el 65% de los estudiantes son de la colonia Leyes de Reforma, estudiantes promedio, tranquilos, pero que el restante 35% de la población provenía de la Zona de los Frentes, como se le conoce a las colonias mencionadas, y eran ellos los que provocaban todo tipo de problemas como bajo rendimiento, riñas, adicciones y distribución de droga entre los escolares.

Es importante mencionar que hasta hace unos 25 años aproximadamente los terrenos comenzaron a ser regularizados, dejando de ser parte de los Ejidos del Moral para dar paso a la actual colonia¹⁰. Esto fue motivo para una cierta independencia y autonomía frente a los barrios de Iztapalapa. Aunado a lo anterior y debido a la cercanía de la Central de Abastos con la parroquia-colonia, la región fue invadida por talleres mecánicos, bodegas y algunas fábricas. Incluso existen varios “Salones de Fiesta” al interior de la colonia, tanto para fiestas infantiles como para eventos sociales.

Por el mismo período de tiempo las calles de la colonia cambiaron de referencia: de número pasaron a fechas y nombres de batallas de la guerra de reforma. Situación que no solo inconformó a los habitantes sino que fue un atentado contra su identidad e historia por ello el cambio aún no ha sido asumido del todo; un ejemplo de ello es el uso que hacen los vecinos más antiguos al dar referencias sobre el territorio, siguen nombrando sus calles como la calle 8 en lugar de Batalla de Paso de Ovejas o la 17 en lugar de Av. Guerra de Reforma. En cambio los habitantes más

⁹ Plantel ubicado hacia el centro de la colonia, en la Avenida Guerra de Reforma esquina Batalla de Loma Alta. (Investigación de estudiantes del Seminario de Misiones, Estudio no publicado)

¹⁰ Otros informantes afirman que debido al terremoto de 1985 varias zonas de Iztapalapa fueron recipientes de los escombros de los edificios derruidos por el mismo y por tal motivo se aceleró el proceso de colonización de la zona (entrevista con José Ignacio Abarca Franco).

recientes tratan de ubicarse respecto a los nuevos nombres, por ejemplo nombran a la Av. Marcelino Buendía como el eje 5 sur, Leyes de Reforma¹¹.

Todos estos factores influyeron en los diversos grupos radicados en la zona de modo que sus relaciones sociales se construyeron como relaciones rivales y hasta antagónicas pero no solo por el uso del entorno físico sino por las diferencias estructurales de los entornos sociales y simbólicos. La situación fue agravada frente a la presunta falta de testimonio de penúltimo párroco en el período que comprende de 1984 a 1999, esto a pesar de algunos esfuerzos por incrementar la infraestructura de la cabecera parroquial. Hacia el año 1999 el párroco es removido, aunque algunos dicen que abandonó la parroquia, y es nombrado párroco el sacerdote diocesano José Luis Téllez García, Pbro., Director de la Comisión de la Pastoral Penitenciaria de la Arquidiócesis Primada de México.

En ese año, la cabecera parroquial contaba con un terreno de 4785 m² aproximadamente, con una infraestructura en obra negra, semejante a un bodegón de 1100 m², que ocupaba casi una cuarta parte del terreno, construcción destinada para el edificio de la sede parroquial (Fotografía 2). También existía una casa parroquial y la antigua capilla; el resto del espacio parecía dejado al olvido: la flora y la fauna lo invadían retomando sus propios caminos. Por otro lado, no había las bardas suficientes que delimitaran el terreno e impidieran a los vecinos cruzar por en medio de él acortando sus recorridos o para impedir que dejaran basura o animales muertos. Los informantes mencionan que en alguna parte de terreno de la cabecera parroquial existía una gran roca rodeada de mucha vegetación en donde se reunían los adictos, ladrones y chavos banda antes y después de realizar “un trabajito” (robo).



Fotografía 2. Vista aérea

Se podría decir que no había una comunidad definida porque los fieles preferían asistir a otros sitios antes que a la parroquia que les correspondía: los oriundos

¹¹ Una anécdota cuenta que, durante el proceso revolucionario de 1910, mientras el general Emiliano Zapata ocupaba la localidad, la “Representación de la pasión” se encontraba suspendida y al parecer el señor Marcelino Buendía, armado de valor, se presentó ante Caudillo del sur y le dijo: “Aunque me ajusile mi general, quiero decirle algo... que nos deje hacer lo de Semana Santa”, el general se le quedó mirando en silencio, después llamó a uno de sus oficiales y le ordenó dar lo necesario a Don Marcelino para hacer dicha representación. De este pasaje nace la tradición oral que ha llegado hasta nosotros sobre el préstamo de caballos y dinero por parte del general Emiliano Zapata al pueblo de Iztapalapa para su representación anual (Sánchez Reyes, 1990, pág. 134)

de los ocho barrios asistían al culto a la parroquia de San Lucas Evangelista o al Santuario del Señor de la Cuevita, en el pueblo de Iztapalapa; los originarios de la Agrícola Oriental asistían a la parroquia de “Los Sagrados Corazones”; el resto se dirigían a las parroquias de San Pedro Sideral y Guadalupe del Moral, entre otras. En las solemnidades la cabecera parroquial quedaba casi desierta, mientras que las celebraciones sabatinas se reducían a “Acciones de gracias” de III años y algunos bautismos. Al parecer, la Renovación Carismática en el Espíritu Santo era el único grupo que acaparaba la mayor parte de las actividades parroquiales, excepción de la catequesis infantil, misma que detentaba una autonomía total frente a la autoridad eclesiástica.

Una de las acciones que se realizaban era la fiesta patronal a favor de Cristo Rey, hacia el segundo o tercer domingo de noviembre de cada año. Estaba precedida por un novenario donde la imagen de Cristo Rey iba a alguna casa. Los preparativos los realizaba el antiguo párroco y un grupo de feligreses; las condiciones para que alguna familia recibiera a la imagen era que pagara por dicha estancia, diera comida a quienes llevaban la imagen y proporcionara lo necesario para dicha estancia. Desde estas condiciones solo contadas familias podía recibir a la imagen

A partir del año 2000 se comenzaron a realizar actividades de evangelización y catequesis para adultos. Un grupo de las Comunidades Evangelizadoras para la Reconciliación y el Servicio (CERS) y algunas Misioneras de la Pastoral Diocesana (MPD) comenzaron dichos trabajos. Durante los años siguientes se fundaron Comunidades Eclesiales de base (CEB's), grupos de Biblia, Escuela de Pastoral y Familia Educadora en la Fe, además se realizaron obras de Pastoral Social como Despensas a necesitados, Caja de Ahorro Popular, Pastoral Penitenciaria, un censo parroquial y consultorios médico, odontológico y optométrico. La infraestructura de la cabecera parroquial fue mejorada y acondicionada, la estructura, semejante a una bodega, fue transformada en templo propicio para el culto: lozeta en la planta de la iglesia, acabados de madera en el presbiterio, puerta principal con acceso a la avenida principal, equipo de sonido adecuado, salones al interior de la planta de la iglesia, servicio de criptas.

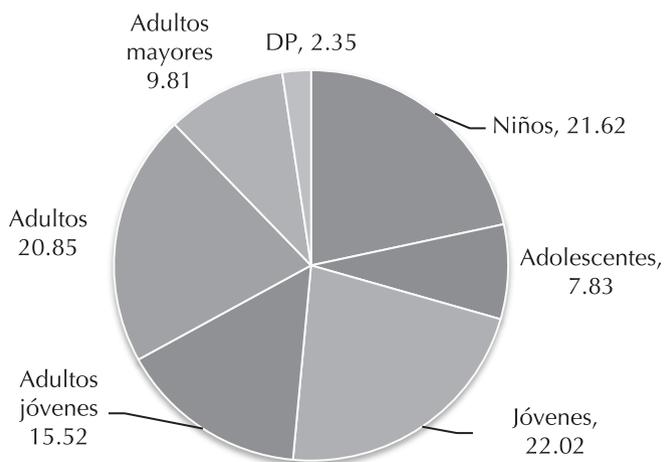
Sin embargo, la acción más importante que se realizó fue la modificación de las condiciones para la fiesta patronal. El novenario desapareció en cuanto tal, en su lugar se organizó un recorrido por todas las calles de la parroquia que, como ya se mencionó, coincidían con las de la colonia Leyes de Reforma 3ª Sección (fotografía 3). La cuota para recibir a la imagen desapareció, ya no se tenía que pagar por la visita, esto permitió que muchas familias pudieran recibir la visita del Santo Patrono, sin importar el estrato social al que perteneciera. Tampoco era obligatorio que la familia que recibía a la imagen diera de comer a todos los que llegaban a acompañar al Santo Patrono en su recorrido por las calles

de la colonia, incluso, podía *no dar alimentos* si no tenían los recursos necesarios. La organización dejó de estar a cargo de un pequeño grupo privilegiado y pasó a ser parte de la responsabilidad de dos grupos: La mayordomía y el consejo parroquial, grupos nuevos en la estructura parroquial. La mayordomía, con un nuevo impulso, se encargó del arreglo interno de la parroquia, el cuidado de las imágenes del Santo Patrono y de las actividades tradicionales durante los días de la fiesta patronal como funciones de Danza regional, torneos de box, lucha libre y fuego pirotécnicos. El Consejo Parroquial, formado por un Presidente, un vicepresidente, una secretaria y dos vocales de sector, se encargaba de la organización del recorrido por las calles de la colonia, incluyendo los trámites frente a las autoridades civiles, además organizar el adorno externo de la iglesia. El tinte de la celebración se tornó familiar.



Fotografía 3. La imagen de Cristo Rey en una casa

Por otro lado, el análisis del censo parroquial del período 2000-2001 arrojó datos sobre 4432 personas y, a pesar de algunas inconsistencias debidas a la metodología empleada, pueden ser utilizados como referencias para estudios futuros. Del 100% de datos:



Gráfica 1. Distribución de porcentajes de edades

- El 51.52% corresponde a mujeres, el 48.04% a varones y el 0.44% a datos perdidos.
- La distribución en cuanto edades se muestran en la “Gráfica 1. Distribución de porcentaje de edades”. Los grupos de *niños*, *jóvenes* y *Adultos* tienen un porcentaje semejante, alrededor del 21% cada uno; los grupos de *Adultos mayores* y *Adolescentes* tienen menor representatividad, menos del 10% cada uno; mientras que el grupo de *Adultos jóvenes* tiene el 15.52%. Se puede decir que es una colonia joven, pues, la media de edad es de 30 años aprox.
- La escolaridad, en la muestra, se presenta en la “Tabla 1. Escolaridad entre mujeres y varones”. A pesar de la falta de datos hay que poder atención en que casi el 70% de la población ha estudiado o está estudiando el nivel básico de enseñanza¹²; de ese porcentaje el 36.1% se refiere a las mujeres mientras que el 32.99% se refiere a los varones. Pareciera que el porcentaje de analfabetas es bajo, la mayoría sabe leer y escribir.

Nivel escolar	% Varones	% Mujeres	T%
SIN ESTUDIOS	1.46	3.08	2.30
PREESCOLAR	0.33	1.23	0.80
BASICO	25.88	30.18	28.10
MEDIO	19.63	17.44	18.50
MEDIO SUPERIOR	11.55	9.03	10.25
SUPERIOR	8.64	8.59	8.62
POSTGRADO	0.23	0.09	0.16
TECNICO	2.72	5.15	3.98
SIN DATOS	29.50	25.20	27.28
ESPECIAL	0.05	0.00	0.02

El panorama social y pastoral hacia el año 2006 era el de una comunidad incipiente, fragmentada respecto a la colonia en que había surgido, joven y con un nivel escolar de adecuado para la recepción de los medios modernos de comunicación social. Los diferentes grupos no habían logrado una articulación adecuada en sus diferentes acciones pastorales para superar las divisiones entre los diferentes sectores que poblaban el territorio ni para buscar una cierta convivencia entre sus diferentes tradiciones. La imagen del párroco y de la Iglesia, en cuanto jerarquía,

¹² Este número incluye no solo a quienes indican que estudian actualmente la enseñanza básica sino a aquellos que refieren estudios de nivel técnico, medio superior, superior o posgrado.

estaba en proceso de reestructuración pero no era suficiente. Comenzaba hacia el interior de la comunidad una dinámica social que podría permitir un cambio social importante si se le daba la orientación adecuada.

IV. Algunos cambios en los fieles de la comunidad después del 2006

A partir del 2006 se iniciaron trabajos de reestructuración del trabajo pastoral en la cabecera parroquial. A inicios de 2007 se realizó una primera asamblea parroquial para conocer los puntos de vista de los fieles y de los vecinos de la parroquia-colonia. La experiencia resultó constructiva tanto para los fieles como para las autoridades eclesísticas de la parroquia y las líneas de trabajo quedaron plasmadas en el “Plan de Pastoral 2007-2010” (fotografía 4). El objetivo del documento (pág. 3) era:

“La invitación que ahora nos dirige Cristo, Nuestro Señor, es: ¡a ser Uno!” Los esfuerzos se centraron en propiciar elementos que permitieran, directamente, a los fieles e, indirectamente, a los vecinos de la colonia construir una identidad social urbana que les permitiera cohesionarse frente a todas las tradiciones existentes en el territorio parroquia, sin exclusiones de ningún tipo, y diferenciarse frente a los ocho barrios de Iztapalapa.

Por ello se cambió el ciclo pastoral, ya no fue de enero a noviembre, porque la dinámica de vida de la comunidad no respondía ese período, en su lugar fue de septiembre a julio: el inicio de la actividad de los fieles de la parroquia era los preparativos al Recorrido de Cristo Rey.



Fotografía 4. Plan Pastoral 2007-2010

Se modificó el organigrama de la acción pastoral para dejar claras las tareas de las tres áreas de atención pastoral (litúrgica, profética y hodegética) así como la de todos los grupos parroquiales. Además se propiciaron diferentes actividades para que se diera una interacción entre áreas de pastoral y al interior de las mismas con el fin de que los fieles conocieran sus propios esfuerzos y logros.

Después de 3 años de trabajo, los habitantes de la colonia-parroquia no solo identifican la Iglesia de Cristo Rey sino que recurren a la cabecera parroquial para los servicios religiosos, de salud y de asistencia social. En las cuatro misas dominicales se reúnan 500 personas en promedio, no solo reconocían su parroquia sino que asistían, buscaban ser escuchados y exigían ser tratados con respeto; en las celebraciones sabatinas ya no solo había bautismos y celebraciones de III años sino que también había celebraciones de XV años, bodas, de difuntos. La catequesis infantil tenía una población promedio de 300 niños que atendía en la preparación para primera comunión y confirmación, además se abrió un curso de Iniciación Cristiana para Adultos para los adultos que no hubieran recibido el bautismo o que, siendo parte de otro culto, quisieran ser parte de la Iglesia Católica. El recorrido de Cristo Rey no solo llegaba a todos los rincones de la parroquia sino que comenzó a expandirse a las parroquias vecinas: se formó el 5 sector, Puente Quemado, los vecinos del lado sureste, parroquia de San Pedro Sideral, pedían la visita de la comunidad de Cristo Rey con su imagen, lo mismo sucedía con los habitantes de la Unidad Habitacional Cuchilla del Moral III. Se busca el diálogo con otras mayordomías y expresiones religiosas para colaborar y continuar la restitución del tejido social. Se han dado cursos gratuitos de desarrollo humano por parte de profesionales con una asistencia aceptable: Tanatología, manejo de estrés, escuela para padres. Se han realizado convenios de investigación con la



Facultad de Trabajo Social de la UNAM, con el Departamento de Psicología Social de la UAM Iztapalapa. Se da apoyo a un banco de alimentos en la Colonia Puente Quemado, ahora sector V. Por otra parte, algunos miembros de las Comunidades Eclesiales de Base han participado en movilizaciones civiles cerrando el cruce de Eje 5 Sur y Periférico Oriente o las todas las calles de la colonia para protestar por la falta de agua, de luz o por la amenaza de cierre del mercado de la colonia.

La imagen de esta zona de Iztapalapa experimenta un cambio perceptible en la infraestructura de su iglesia pero, sobre todo, los fieles han extendido sus redes sociales, se refieren a sí mismos como los habitantes de Cristo Rey, colaboran en acciones extraeclesiales y ya no buscaban imperiosamente reforzar los lazos con el pueblo de Iztapalapa sino que desarrollan su propia identidad.

Trabajos citados

- Aguilar, Miguel Ángel; Anne Reid. (2007). *Tratado de Psicología Social. Perspectivas socioculturales*. Barcelona: Anthropos.
- Aguirre, C. A. (2006). Chavos banda en la Ciudad de México. Un estudio de caso exploratorio en la delegación de Tlalpan. En P. Ramírez Kuri, & M. Á. Aguilar Díaz, *Pensar, habitar la ciudad. Afectividad, memoria y significado del espacio urbano contemporáneo* (págs. 87-104). Madrid: Anthropos / UAM.
- Canclini, N. G. (2005). *La antropología urbana en México*. México: CONACULTA / UAM / FCE.
- Emiliano, A. (2005). *Colonos Urbanos y sus vecindarios*. México: UAMI.
- Linch, K. (1984). *La imagen de la ciudad*. Mexico: G. Gili.
- Lorenzi-Cioldi, F., & Doise, W. (1996). Identidad social e identidad personal. En R. Bourhis, & J. P. Leyens, *Estereotipos, discriminación y relación entre grupos* (págs. 71-90). Madrid: McGraw-Hill/Interamericana de España.
- Mony Elkaïm. (1989). *Las prácticas de la terapia de red*. Gedisa.
- Pérez Tapias, J. A. (1993). *Humanidad y barbarie*. Recuperado el 5 de septiembre de 2010, de Gaceta de Antropología - Universidad de Granada: http://www.ugr.es/~pwlac/G10_04JoseAntonio_Perez_Tapias.ht
- Portal, M. A. (2006). Espacio, tiempo y memoria. Identidad barrial en la ciudad de México: el caso del barrio de la Fama, Tlalpan. En P. Ramírez Kuri, & M. Á. Aguilar Díaz, *Pensar y habitar la ciudad. Afectividad, memoria y significado del espacio urbano contemporáneo*. (págs. 69-85). Madrid: Anthropos / UAM.
- Rangel, R. L. (04 de 06 de 2010). *Megalopolis Sistema Complejo*. Recuperado el 18 de 01 de 2011, de Scribd.com: <http://www.scribd.com/doc/29463034/Megalopolis-Sistema-Complejo>
- S/A. (2010). *Glosario*. Recuperado el 14 de septiembre de 2010, de <http://www.undp.un.hn/PDF/informes/2006/glosario.pdf>
- Sánchez Reyes, A. (1990). *Cargos Religiosos: como símbolos de identidad local en los grupos sociales de Iztapalapa DF*. México: UAM-I.
- Valera, S. (1996). *Análisis de los aspectos simbólicos del espacio urbano. Perspectivas desde la psicología ambiental*. Recuperado el 25 de 01 de 2011, de La ciudad nos habita: http://laciudadnoshabita.bligoo.cl/media/users/9/475982/files/39374/An_lisis_de_los_aspectos_simbolicos_del_espacio_urbano._Perspectivas_desde_la_psicologia_ambiental.pdf

Los de la esperanza marchita: Apuntes sociológicos sobre la devoción juvenil por san Judas Tadeo¹

Erick Serna Luna y José Luis Ávila Romero

El presente escrito es un informe de investigación sobre el estudio exploratorio de los fundamentos sociales que permiten comprender y explicar, con las limitaciones propias de un estudio exploratorio, el fenómeno de la creciente devoción juvenil por el santo de las causas difíciles o sin esperanza. El ensayo se compone de una discusión teórica sobre las concepciones de juventud, vulnerabilidad y religiosidad popular, así como la concreción de estas nociones en el fenómeno que observamos. En segunda instancia, se discute la revisión histórica de la representación moderna del fervor religioso por san Judas Tadeo, a efecto de identificar las constantes histórico-sociales que han caracterizado los precedentes incrementos del fervor religioso. Por último, se presentan las características sociales, económicas y culturales de los jóvenes devotos, datos que se recuperaron gracias a la aplicación de 182 cuestionarios, de tipo exploratorio, durante los meses de agosto a septiembre del 2010.²

¹ El presente ensayo, es uno de los frutos de la investigación Una Juventud Religiosa: Jóvenes vulnerables y la devoción a San Judas Tadeo, realizado por el Grupo de Investigación Social "HABITUS" (Serna Luna Erick, Robles Cárdenas Grisela, Ávila Romero José Luis y Maldonado Macedo Vanesa). Proyecto ganador de una de las 63 becas otorgadas por el Instituto de Ciencia y Tecnología del DF (ICyTDF), el Instituto Mexicano de la Juventud (INJUVE) y la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) en el marco del concurso "Creación Joven 2009". Mención aparte merece Nallely Cazares García, quien colaboró en la última revisión crítica de este escrito.

² Por limitaciones de espacio, en esta publicación, se ha resumido la revisión histórica del fervor religioso por san Judas Tadeo, en la cual se identifican las constantes histórico-sociales que han caracterizado los precedentes incrementos del fervor religioso por este santo. Para conocer un poco al respecto, véase: Grupo de investigación Social HABITUS "San Judas Tadeo en la ciudad de México. Los orígenes de la devoción", Revista Presencia Apostólica, México, mayo-junio 2011.

Introducción

La devoción juvenil por san Judas Tadeo es un fenómeno que ha despertado gradualmente la curiosidad de investigadores, periodistas y de la sociedad en general. Al respecto, se han proclamado opiniones de: psicólogos, historiadores, antropólogos, sacerdotes, periodistas, devotos y quizá en algún momento, también ha sido el tema de conversación de nuestras charlas cotidianas. Cada una de estas voces ha intentado explicar, desde su perspectiva y experiencia, el peculiar espectáculo escenificado los días 28 de cada mes en el templo de san Hipólito por los devotos a San Judas Tadeo, lugar que si bien no es el único centro de culto, sí es la meca de la devoción. Dentro del revuelo que el tema ha causado en la opinión pública, especializada y no especializada, destaca la expresión juvenil de esta devoción, de la cual han emanado un sinnúmero de opiniones sobre la particular expresión religiosa que miles de jóvenes manifiestan por el santo de las causas difíciles.

Al respecto, algunos dirán que son formas en las que las y los jóvenes buscan identificarse entre sí; otros dirán que son medios, quizá los menos aceptados, de expresar una devoción; en otros lares se escucha que son una simple moda; algunos de sus congéneres los identifican como *chakas*, y los encasillan como delincuentes y adictos; por otro lado, las cámaras captan las tomas más sensacionalistas de chicos *noneando*³, y otras tantas explicaciones se pierden en el espacio de las voces de la sociedad o los prejuicios de la misma. Como investigadores sociales nos surge la pregunta:

¿Cuáles son los factores sociales que provocan que los jóvenes se acerquen a la figura de san Judas Tadeo?

Así, el presente texto es el primer intento por construir una visión sería y crítica sobre uno de los fenómenos socio-religiosos que más revuelo y atención ha captado en los últimos tiempos. Pero también es un medio para conocer un poco más sobre las condiciones y características de cierto sector de la juventud ciudadana. Juventud religiosa que con sus expresiones y acciones, no sólo se convierte en un foco problemático para la institución eclesial; sino que también, por sus rezos y demandas, esta juventud debería de despertar la atención y ocupar a toda la sociedad. Pues más allá de las muy respetables y necesarias libertades de credo, las plegarias de esta juventud religiosa, tienen su base en carencias de orden social.

³ Inhalando solventes en un pedazo de papel o tela.

1.-De juventud, religión y vulnerabilidad. Una perspectiva teórica. ¿Qué es la juventud?

La juventud y los jóvenes, son palabras comunes que integran nuestro vocabulario cotidiano, además las leemos o escuchamos continuamente en los medios de comunicación. Sin embargo, tal vez no se posea una definición clara sobre el significado de la palabra juventud, o lo que debemos entender por jóvenes. Por ello, y con la finalidad de brindar un panorama común, antes de decir cualquier opinión en torno a la juventud y los jóvenes, es necesario dejar en claro desde qué perspectiva se entenderán estos conceptos. Definiciones arduas, pues la delimitación conceptual de lo que debe de entenderse por juventud y jóvenes, se encuentra aún en debate. En vista del sinuoso escenario, se concentra la perspectiva en el uso de los conceptos, desde un punto de vista sociológico.

El concepto juventud es visto desde tres perspectivas principalmente: el primero donde la edad de inicio y término de la juventud, obedece meramente a criterios estadísticos y demográficos. En la segunda perspectiva se toman en cuenta los cambios psicológicos y fisiológicos propios de la etapa adolescente y de la pubertad. Y una tercera perspectiva, que es aquella determinada por la "edad social". La cual puede explicarse como las atribuciones y características que la sociedad espera de los jóvenes. Puede inclusive entenderse, desde la perspectiva social, como una etapa preparatoria o antecesora a lo que socialmente se determine con el término de "madurez". En ésta el joven aprende los valores y dinámicas de su grupo social, con el fin de asumir las responsabilidades y cumplir con las expectativas que la sociedad espera de éste.

En ese sentido, las tres perspectivas que intentan delimitar el concepto de juventud, no se excluyen así mismas, es decir, pueden convivir dentro de una misma definición de juventud. Inclusive se interrelacionan entre sí, pues en efecto, los cambios hormonales, físicos, sociales y culturales que experimentan los individuos, generalmente se concentran en un periodo de edad que va de los 15 a los veintitantos años. No obstante, debido al marco de observación sociológico, en este trabajo se ponderará la visión de la juventud como una forma de construcción histórica y social. No por el hecho de que se menosprecie a las otras dos perspectivas, sino que bajo esta óptica, la juventud es una construcción realizada de manera diversa por los mismos jóvenes, en respuesta al entorno social en el que viven⁴. Por ejemplo, no es el mismo tránsito a la vida adulta que experimenta un joven campesino que un joven urbano, ni son las mismas condiciones para un joven de los estratos altos de la sociedad a las que presenta

⁴ Para un ejemplo contemporáneo sobre la diversidad de juventudes, véase: Peñalosa Pedro José *La juventud mexicana. Una radiografía de su incertidumbre*. Editorial Porrúa. México. 2010.

un joven que vive en condiciones de pobreza. Por su parte, la noción de “edad social” resulta ser esclarecedora sí se le entiende como el resultado de las relaciones sociales que ubican a los jóvenes en una posición específica dentro del espacio social. De igual forma, en la posición que se ubique a los jóvenes, la sociedad les atribuye ciertas características, actitudes y expectativas.

La primera característica, quizá, la más importante para entender a la juventud desde una perspectiva sociológica, sea el hecho de que este concepto es una categoría histórica y social. Es decir, es una construcción que cambia según las determinaciones sociales de cada época o contexto social. Desde la perspectiva de Pierre Bourdieu⁵ estas divisiones en el espacio social, no dependen de los límites que marcan los años de la edad según las parcelaciones demográficas de los grupos poblacionales, sino que, son las manipulaciones que de la edad hacen los grupos sociales para establecer los límites de las edades sociales: niñez, juventud, adultez y senectud. Así, las disputas para establecer estos límites son disputas entre poderes, por un lado, los adultos impondrán ciertos límites, tanto de edad como de títulos y acreditaciones sociales a los jóvenes para que éstos puedan acceder al “mundo adulto”: y por el otro, los jóvenes pondrán adoptar estos caminos instituidos por los adultos o bien ponerlos en tela de juicio y buscar otras opciones para construir su propia vida.

En tercera instancia, conviene decir que, como las investigaciones contemporáneas en este tema lo muestran⁶, se habla de juventudes y no de una sola juventud, por ello se habla de expresiones juveniles y no de la expresión de una sola juventud. Al respecto, estas expresiones juveniles pueden ser analizadas bajo el tamiz de las luchas de poder entre jóvenes y adultos. Por ejemplo en la historia de la juventud como tema de estudio en México, el primer gran foco de atención de las expresiones juveniles tuvo su aparición con los estudios sobre la juventud universitaria después de los sucesos de 1968⁷; posteriormente serían foco de atención de la relación con el empleo y campo económico⁸ y ya en las investigaciones perfiladas al nuevo siglo, serían el foco de atención desde un punto de vista más cultural, observando manifestaciones de la juventud punk, darketa, entre otras expresiones⁹.

Sin embargo, independientemente de los diferentes focos de atención que ha tenido la investigación de la juventud en México, debe de resaltarse una

⁵ Bourdieu Pierre “La juventud es sólo una palabra” en Sociología y cultura. Conaculta. México. 1991. Pág. 164.

⁶ Nateras Alfredo. *Jóvenes, culturas e identidades urbanas* UAM-Miguel Ángel Porrúa. México. 2000

⁷ Varios autores *La juventud en la sociedad contemporánea*. Arte y cultura. México. 1970.

⁸ Fernández Roberto *Los jóvenes ante la dinámica social y económica*. En Varios autores. *La juventud en la sociedad contemporánea*

⁹ Castillo Berthier, Héctor F, Zermeño Sergio y Ziccardi Alicia “Juventud popular y bandas en la ciudad de México”. México. 1988

característica general, pues el concepto de las expresiones juveniles es producto de las luchas entre jóvenes y adultos por trazar la línea de poder en la sociedad, que se manifiesta en esas formas diversas de manifestar su juventud, plasmadas tanto en los movimientos políticos, las expresiones culturales y en la forma de vestirse y modificar su cuerpo; todas ellas, expresiones que de alguna u otra forma, le plantan cara al orden establecido por el mundo adulto.

Por último, debe de señalarse que del joven también se tiene una expectativa social, es decir, la sociedad entiende que ser joven implica la realización de ciertas tareas, actividades, compartir metas y logros, así el joven es visto como un rol social que posee una función específica, que la sociedad espera que cumpla. Este rol no es otro, que el de aprender y adquirir los valores de la sociedad, con el afán de que el día de mañana, los jóvenes puedan reproducir la sociedad en la que vivieron sus padres. En ese sentido, también debe decirse que en los jóvenes se deposita una especie de “esperanza social”, como si fuera este grupo social el encargado de transformar y mejorar la sociedad, dicho valor de esperanza se ve reflejado desde las expectativas que los padres depositan en los hijos, hasta los discursos gubernamentales que ensalzan la capacidad creativa de los jóvenes.

Este desplazamiento hacia una forma funcional de entender el fenómeno de la juventud, amplía el horizonte de comprensión, pues permite entender la sorpresa que surge en la sociedad con la aparición de ciertas expresiones juveniles que dan al traste con las expectativas del rol social del joven. Por ejemplo, los jóvenes que integran las pandillas, inclusive la misma juventud religiosa que analizaremos. Hoy día, esta crisis en razón de las expectativas sociales depositadas en los jóvenes, que podrían tener una expresión más evidente en la preocupación de los gobiernos, empresarios, estudiosos mexicanos y españoles, por el fenómeno de los jóvenes NINI (Ni estudian ni trabajan de manera formal)¹⁰. Para muchos, estas expresiones juveniles que van en contra de las expectativas sociales e instituciones, en el sentido de que no reproducen el rol social del joven, pueden ser un foco de graves problemas sociales. El punto aquí sería preguntar ¿Por qué no estudian o trabajan? En el caso de muchos jóvenes Mexicanos, la pregunta tiende a responderse por el hecho de que no tienen la oportunidad de hacerlo.

Resulta conveniente decir algo al respecto de la perspectiva y las expectativas de los propios jóvenes, las expresiones juveniles representan una forma de agencia ya que, no sólo tienen la opción de reproducir el orden social tal cual

¹⁰ Es en España donde surge el concepto ‘Nini’ para describir aquellos jóvenes que no estudian, ni trabajan. Para una referencia completa sobre el análisis original de los ninis, véase: Barbería José Luis *Generación “ni-ni”: ni estudia ni trabaja* disponible en http://www.elpais.com/articulo/sociedad/Generacion/nini/estudia/trabaja/elpepusoc/20090622elpepusoc_1/Tes (Consultado el 12 de junio del 2010)

se lo presentan los adultos, sino que también, a través de sus expresiones, son capaces de criticar o transformar el propio orden social, y desde la perspectiva del poder, manifestar su fuerza al interior de la pugna por alcanzar una mejor posición dentro del espacio social. Las expresiones juveniles, podrían ser entonces entendidas como:

(...) un cuestionamiento más general y más vago, una especie de malestar en el trabajo, algo que no es político en el sentido ya establecido, pero que podría serlo; es algo parecido a ciertas formas de conciencia política que son ciegas a ellas mismas porque no han encontrado su discurso, pero poseen una fuerza revolucionaria formidable, capaz de rebasar los aparatos...¹¹

En donde la política no debe de entenderse solamente con la incursión al debate electoral o de los partidos políticos, sino como una acción de agencia, en donde los jóvenes buscan poder controlar el curso de sus propias vidas, asumiendo decisiones sobre su futuro en contra de los dictados de los adultos; esto que los psicólogos remiten a la rebeldía ontológica de la edad, no es más que una auténtica lucha que hinca sus raíces en las condiciones sociales.

De tal forma, estos componentes teóricos permitirán comprender el sentido de la acción religiosa que realizan los jóvenes devotos a san Judas Tadeo. Como una manifestación más de ser joven, una juventud religiosa, que manifiesta a través de sus plegarias los malestares personales y sociales que les ocupan, que de una manera velada, no son más que la forma de reclamar una oportunidad al orden socialmente aceptado. Juventud que transforma, a través de sus prácticas sociales la forma tradicional de mostrar la devoción por san Judas Tadeo, misma que mediante su cuerpo y su agregado cultural se identifica y diferencia de otras expresiones juveniles. Religiosidad juvenil que manifiesta cómo se vive en México durante un contexto de crisis. Contexto histórico-social que parece homogeneizar a los jóvenes, más allá de sus diferencias aparentes, culturales, sociales, educativas y económicas; pues mientras el 19 de febrero del 2011 centenas de jóvenes universitarios iluminaron Ciudad Universitaria con más de 30 mil luces, para manifestar su desacuerdo con el clima de violencia que reina en el país¹²; otro millar de jóvenes depositan cientos de veladoras en la Iglesia de san Hipólito para pedir una solución a las causas que ellos consideran como pérdidas, causas que como se argumentará, también son eminentemente, problemáticas sociales. Así, aunque separados por sus condiciones sociales y culturales, los jóvenes expresan el malestar social de vivir en México, en los albores de la primera década del siglo XXI.

¹¹ Bourdieu Pierre *La juventud es sólo una palabra*, pág. 170.

¹² Véase: <http://www.eluniversal.com.mx/notas/745931.html> (Consultado el 19 de febrero del 2010)

1.2 Lo popular como construcción de lo religioso

Hablar sobre religión es analizar a una de las instituciones sociales más importantes y más antiguas en la historia de la humanidad. En el caso mexicano, la importancia de la religión y en especial la religión católica, es fundamental para comprender ciertos sucesos históricos y aspectos culturales del país. La religiosidad en todas sus formas es una parte importante de la vida cotidiana de los mexicanos, las cifras reportadas por el INEGI en el censo del año 2000, señalan que el 88% de la población profesaba la religión católica. Por su parte con base en los datos de la secretaría de gobernación:

...hasta el 15 de noviembre de 2006 había registradas 6 mil 652 asociaciones religiosas, divididas así: 3 mil 048 son católicas, apostólicas y romanas; mil 774 de Pentecostés; mil 608 bautistas; 69 presbiterianas; 54 espiritualistas; 24 ortodoxas; 14 adventistas; 10 luteranas; nueve judías; 11 budistas; seis metodistas; cinco de la Luz del Mundo; cuatro científicas cristianas; cuatro corresponden a "nuevas expresiones"; tres hinduistas; dos de los Testigos de Jehová; dos krishnas; dos islámicas; una anglicana; una de los mormones y una más del Ejército de Salvación.

Cifras que si bien dirían que es muy grande el número de personas que profesan la religión católica, no debe entenderse como una homogeneidad devocional, pues cada grupo o colectividad pueden tener distintas formas de mostrar su devoción o fe, aun cuando ellos mismos se autodenominen como parte de una misma religión, en este caso, la católica.

Gran parte de las variaciones en la forma en la que se representa lo religioso, tiene que ver con los fenómenos que las personas buscan explicarse. Otrora, las personas recurrían a la religión para explicar fenómenos que consideraban sobre naturales, sin embargo, la tendencia actual indica que las plegarias que se elevan al cielo a través de las imágenes sagradas, hacen referencia a problemas que se encuentran dentro de la esfera cotidiana de las personas: la salud, el trabajo y el estudio; la libertad, la seguridad, el bienestar familiar o el escape de las drogas; fenómenos que podemos decir, son en su mayoría de índole social, y que debían ser proporcionadas por instituciones humanas. Son estos sucesos los que se desarrollan alrededor de la vida cotidiana de un cierto sector de la juventud, que escapan a sus potestades y al parecer, desde su óptica, al poder de cualquier ser o institución terrenal.

Lo interesante aquí es que las personas que integran la comunidad religiosa, y en especial los jóvenes, no se apegan solamente a los cánones establecidos por la jerarquía eclesiástica, es decir, la forma de manifestar su devoción y las maneras de elevar sus plegarias en busca de la intervención divina, no se limitan a los patrones

establecidos por las normas eclesiásticas, como: oraciones, ayuno, plegarias; una vida a la imagen de los santos, llena de austeridad, caridad, sacrificio y buenas obras; la asistencia a misas, y demás ritos religiosos, como rosarios, novenarios, entre otros. Sino que la forma en la que los feligreses manifiestan su devoción y sobre todo, las representaciones de su contexto social y personal que se expresan a través de la devoción, son formas sociales que se recrean una y otra vez, esto es lo que los antropólogos han denominado y recientemente los sociólogos han adoptado como: religiosidad popular.

La religiosidad popular según la óptica de Manuel Mandianes¹³ es la forma en la que las personas interpretan y muestran su devoción religiosa. Las variaciones en la forma que los creyentes interpretan y transforman las creencias, muestran que la religión es una institución eminentemente colectiva que se conforma no sólo de la estructura de la jerarquía eclesiástica, sino que también es constituida por los fieles integrantes de esta colectividad; que interpretan, reproducen y transforman las reglas devocionales y las normas de conducta que son dictaminadas por las autoridades de la Iglesia católica. Dentro de esta reciprocidad entre individuo y estructura, cabe resaltar las formas en las que el individuo (en nuestro caso el joven) transforma las estructuras y las formas tradicionales de devoción religiosa, mismas que igualmente están determinadas por la situación histórica, social y vital de los jóvenes; a estas transformaciones que hacen los individuos sobre las formas religiosas tradicionales y a la creación de otras formas de devoción, les llamaremos religiosidad popular juvenil.

1.3 Vulnerabilidad como característica de la juventud mexicana

Se ha insistido en que las manifestaciones de la juventud e inclusive la forma de interpretar y reconstruir los símbolos sagrados, tiene que ver con las condiciones vitales y el contexto histórico que rodea la vida de los jóvenes. En este sentido, nos auxiliaremos de la concepción de vulnerabilidad social, para realizar la caracterización necesaria.

El término de vulnerabilidad social se utiliza comúnmente para analizar las repercusiones producidas por las catástrofes naturales, la atención al peligro de vivir en lugares con alto grado de riesgo y a las necesidades básicas insatisfechas que le impiden al individuo alcanzar un nivel de bienestar mínimo. Estas afectaciones del entorno, no deben de remitirse a las características físicas, sino también a las condiciones del entorno social. De tal modo, la vulnerabilidad presenta dos características principales: el entorno y la capacidad del individuo

¹³ Véase: Mandianes Castro Manuel "Caracterización de la religión popular" en Buxó Rey María Jesús, Rodríguez Becerra Salvador, Alvarez y Santaló León Carlos La religiosidad populara. Antrophos. España. 1989. Pág. 45

para hacer frente un contexto de riesgo. Siendo para nuestro caso, el entorno el contexto de crisis, desempleo, falta de oportunidades educacionales, violencia y drogadicción entre otros factores que componen el clima social de México; en tanto las capacidades, se refieren a las posibilidades que tienen los jóvenes para lidiar con este entorno adverso. En este sentido, la capacidad de respuesta que tienen los jóvenes para con el clima social de hoy día, se relaciona íntimamente con los recursos materiales, sociales, afectivos y culturales con los que cuentan. Por lo que, es necesario vincular vulnerabilidad social con la noción de pobreza

La pobreza es determinante en la capacidad de respuesta de los jóvenes a las amenazas del contexto, por ello se puede decir que cuando se es pobre la capacidad con la que el joven responde a las situaciones de un contexto de crisis es limitada, y aun más cuando se trata de la satisfacción de sus necesidades básicas (con necesidades básicas, pensamos en: salud, educación, trabajo, afecto y seguridad). Las limitaciones que pudieran tener los jóvenes respecto a estas necesidades, y la aparente carencia de las instituciones para darles respuesta a la satisfacción de las mismas, podría ser un estímulo para buscar formas de protección y de satisfacción de sus necesidades, ya sea bajo el cobijo de la figura de san Judas Tadeo o en otras formas no institucionalizadas, algunas social legalmente sancionadas, como la drogadicción o los actos delictivos.

La constante preocupación por los jóvenes parte de las expectativas que socialmente se tienen de ellos, pero que sin embargo no se pueden ver realizadas dadas las pocas o nulas posibilidades de acción que se les brinda o bien las que ellos mismos se generan. En tiempos recientes, no resulta extraño escuchar, que los jóvenes se encuentran inmiscuidos en actos delictivos: narco-menudeo, drogadicción; se escucha que cada día más jóvenes forman parte de las filas de los sicarios al servicio de las mafias¹⁴. Más allá de las impactantes noticias, y de los juicios que las mismas provocan, el punto aquí es saber ¿Por qué se relacionan con este tipo de actividades?

Regularmente se explica por una relación causa y efecto en las relaciones económicas, diciendo inconscientemente que por el hecho de ser pobre se es delincuente o se tiende a serlo. Es necesario decir que no todos los pobres son delincuentes, pero las dinámicas que se realizan en las zonas marginales incrementan el grado de susceptibilidad de que los jóvenes recurran a prácticas delictivas. Siendo así el entorno inmediato el que condiciona de manera significativa la manera en la que los jóvenes hacen frente a sus necesidades.

¹⁴ Al respecto, véase el interesante reportaje de: Vera Rodrigo *Tepito. Barrio Transgresor*. Disponible en: <http://proceso.com.mx/rv/modHome/detalleExclusiva/81122> (Consultado el 19 de julio del 2010)

No parece extraño encontrar que los jóvenes que visitan a san Judas Tadeo en el templo de san Hipólito en su mayoría procedan de zonas de riesgo. Empero, ésta no es una espontaneidad del fenómeno, sino que como a continuación se mostrará, es una constante histórica, pues desde los albores modernos de la devoción por san Judas Tadeo, ha existido una íntima relación entre: contextos socio-históricos de vulnerabilidad, personas con sentimientos de vulnerabilidad y la veneración por el santo conocido como “el patrono de los casos difíciles o desesperados¹⁵”. La relación de estas tres variables, es lo que, a nuestro entender, ha construido en ciertas facciones de la juventud religiosa, lo que hemos denominado como: afinidad devocional por san Judas Tadeo.

2. Los fundamentos socio-históricos de la devoción

Para entender la instauración moderna¹⁶ de la devoción juvenil por san Judas Tadeo, es necesario conocer la historia de su llegada a la ciudad de México, lo que nos servirá de guía para comprender la construcción social de esta devoción.

Las huellas de la historia, permiten demostrar que las efervescencias religiosas en la historia de la devoción por san Judas Tadeo, se ha presentado por ciertas constantes socio-económicas, las cuales se caracterizan por acontecer en el marco de una crisis económico social de gran envergadura, así lo testifican las ebulliciones de fe encontradas en Chicago por la crisis norteamericana de 1929, donde se da la primer manifestación de ebullición de la fe por este santo, por parte de las comunidades mexicanas, grupos altamente vulnerables en aquel país. Posteriormente la imagen del santo llega a México en 1955¹⁷ donde presenta una ebullición durante la crisis del neoliberalismo mexicano en 1982, en ese momento san Judas Tadeo ascendió al altar principal en la capilla del templo de San Hipólito, como lo hizo en Chicago donde ascendiera al altar principal, relegando la figura de Nuestra Señora de Guadalupe, desde ese momento el templo de san Hipólito y san Casiano será el lugar de adoración a san Judas Tadeo.¹⁸

¹⁵ La acepción original del inglés, caracteriza a san Judas Tadeo un santo que socorre a los sin esperanza (*hopeless*) asumimos que está denominación, ha sido suprimida de la traslación cultural de la devoción a tierras aztecas, empero, desde nuestra óptica, es vital recuperar esta denominación original, pues permite describir la situación de vida de miles de devotos, que en efecto, han perdido la esperanza (Nota de los autores).

¹⁶ Se denomina aquí de una instauración moderna, pues en documentos video-históricos en los cuales participa inclusive el Padre René Pérez Díaz, exrector del Templo de san Hipólito, se menciona que la devoción comienza en el Siglo V, posterior a que fuera asesinado en Persia, posteriormente existen antecedentes devocionales desde el siglo XI con San Bernardo de Charval y en el siglo XIV con Santa Brígida. Véase: Raymundo Ramírez (productor). “Templo de San Hipólito” Canal 40. Programa leyenda urbana. México Noviembre 2009. Duración 27:19 min

¹⁷ Véase: De Segura y Sagasti, Geroncio G. *Breve historia de la casa y comunidad claretiana de San Hipólito. 1982-1991*. México. 1995. Pág. 21

¹⁸ De Segura y Sagasti, Geroncio G. *Breve historia de la casa y comunidad claretiana de san Hipólito. 1982-1991*. Pág.

Por último, de cinco años a la fecha se ha dado última ebullición por la contemporánea crisis mundial y nacional. Bajo esta óptica, la reciente efervescencia del fervor juvenil por san Judas Tadeo pareciera ser poco sorprendente, pues no es un fenómeno social nuevo, sino que cuenta con bastos y similares antecedentes.¹⁹

3. El fervor por san Judas Tadeo y la juventud mexicana

El nudo de toda esta investigación radica en dar cuenta de cómo se puede comprender la relación que existe entre un sector de la juventud y la devoción por un santo. Filiación que si bien puede resultar, de por sí, curiosa, es más interesante por la forma en la que ésta se realiza, pues la transformación que hacen los jóvenes de las pautas tradicionales de devoción, le da un cariz de propiedad, integrando la religión, en este caso a san Judas, a los valores y signos particulares de un tipo de juventud, que aquí se ha denominado como religiosa. Para este caso, en este apartado, se hablará sobre las características propias de la juventud religiosa, y los agregados culturales que ellos realizan a la ya de por sí, varío pinta expresión de religiosidad popular que existe en derredor del abogado en situaciones difíciles.



*san Judas Tadeo como una expresión juvenil.
Dibujo hecho a mano por el joven que lo porta.*

¹⁹ Para conocer un poco respecto de esta construcción socio-histórica que resumida, véase: Grupo de investigación Social HABITUS "San Judas Tadeo en la ciudad de México. Los orígenes de la devoción", Revista Presencia Apostólica, mayo-junio, México, 2011.

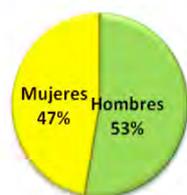
3.1 La juventud religiosa: Descripción general

Se ha insistido, que existe cierto grado de vulnerabilidad en los fieles al santo de los casos difíciles, y que estas situaciones personales de vulnerabilidad, se potencializan en coyunturas donde suceden crisis económico-sociales. Siguiendo este supuesto, será entonces necesario hablar de los jóvenes fieles a san Judas Tadeo que son la representación de una juventud pérdida o con pocas esperanzas. Para confirmar o desmentir estos supuestos, nos apoyamos en los resultados obtenidos gracias a la aplicación de 182 cuestionarios exploratorios²⁰, que justo buscan caracterizar a la juventud religiosa en los planos: familiar, ocupacional, educacional y de condiciones devocionales.

Los 182 cuestionarios realizados con base en una muestra por conveniencia, a jóvenes mujeres y hombres devotos a san Judas Tadeo, de entre 14 y 28 años de edad, nos arrojaron los siguientes resultados:

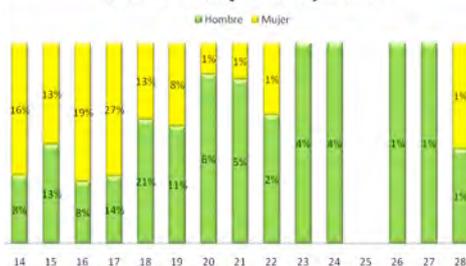
Gráfica 1

Distribución por sexo de las y los entrevistados



Gráfica 2

Distribución por sexo y edad



Los números presentan lo que mes con mes se observa: las manifestaciones devocionales por san Judas, son ligeramente masculinas. Lo cual cualitativamente es muy significativo, pues las peticiones que realizan los jóvenes e inclusive las conductas religiosas y no religiosas que llegan a mostrar, se encuentran diferenciadas por el género.

En consonancia, es interesante resaltar el rango de edad en que se concentran el grueso de los feligreses, esto es el 54% de jóvenes varones que oscila entre los 16 y 19 años; y las jóvenes de las cuales el 48% oscila en ese mismo rango de edad. Más allá de una concentración estadística y de una interpretación demográfica, conviene realizar también un análisis sobre las cualidades sociales que atraviesan

²⁰ Los cuestionarios fueron levantados por los cuatro miembros, originales, del equipo de investigación durante los meses de julio-septiembre del 2010 en las inmediaciones de san Hipólito: Plaza Zarco y Plaza de la Información. La selección fue al azar y el método de levantamiento fue cara a cara. Estas limitaciones técnicas, las características del método y del instrumento, explican porque la muestra fue relativamente pequeña.

los jóvenes a lo largo de este rango de edad. En primera instancia, cabe decir que es el tránsito definitivo entre el rol social de joven al adulto, no sólo por la mayoría de edad que se cumple a los 18 años, sino, más importante aún, es la posibilidad de ingresar a la educación superior, e inclusive, en estos años se da regularmente el primer empleo formal. No sólo se puede hablar de integración social, sino que también, es durante estos años que se presentan condiciones que hacen la vida del joven un tanto incierta, pues justo a los 16 años es cuando las jovencitas tienen mayor riesgo de quedar embarazadas a temprana edad, lo que a su vez, provoca matrimonios jóvenes. Otros rasgo de precariedad que son importantes señalar, son que, gran número de los menores infractores se encuentran dentro de este mismo rango de edad, como lo muestran las cifras del Poder Judicial del DF, que señalan el incremento del 31% de menores y jóvenes infractores, los jóvenes en situación de drogadicción e inclusive mayor número de suicidios en jóvenes, que en promedio se están presentando a los 19 años.

Al citar las anteriores cifras, no se pretende decir que todos los jóvenes devotos a san Judas Tadeo, padezcan o atraviesen por este tipo de situaciones, sin embargo, sí es de resaltarse el hecho de que justo la edad donde más devotos se concentran, sean los años en los que, según otros fenómenos, los jóvenes son más propensos a vivir algún escenario de vulnerabilidad social, como los ya descritos.

Siguiendo con la línea de la vulnerabilidad social y la relación de esta condición con los jóvenes devotos, es importante resaltar que gran parte de los devotos proviene de algún municipio del Estado de México y de las delegaciones del Distrito Federal que son considerados, según los parámetros de la AGEB y CONAPO, como municipios y delegaciones con altos grados de marginación urbana, que representan zonas de riesgo.

La siguiente tabla hace referencia al lugar de procedencia de los jóvenes asistentes al templo de san Hipólito y sus alrededores. Como se aprecia, algunos de los municipios o Delegaciones mencionadas representan hoy en día, los escenarios de más índices de criminalidad en el D.F y zona conurbada.

Distribución por Delegación y municipio			
Estado de México		Distrito Federal	
Municipio	%	Delegación	%
Ecatepec de Morelos	12%	Iztapalapa	8%
Naucalpan	10%	Xochimilco	6%
Chimalhuacán	5%	Azcapotzalco	4%
Tlalnepantla	4%	Gustavo A. Madero	4%
Tultitlán	4%	Miguel Hidalgo	3%
Coacalco	4%	Cuauhtémoc	3%
Netzahualcóyotl	4%	Venustiano Carranza	2%

Los lazos que relacionan la vulnerabilidad social con la devoción por san Judas Tadeo, se hacen visibles a través de estas cifras pues se pueden interpretar como un signo de identificación, que define la vida del joven como un “caso desesperado” o “difícil de solucionar” en razón de las condiciones de vida que prevalecen en el entorno en el que habita.



*Peregrinación de jóvenes proveniente de Ecatepec Estado de México.
(Fotografía tomada por Grupo de Investigación Social HABITUS.
Templo de San Hipólito México, 2010)*

3.2 ¿Una juventud perdida?

Conocidas las características demográficas elementales, y la procedencia espacial de los jóvenes devotos, conviene hablar sobre las características referentes a la devoción, que en términos de temporalidad, permiten observar dos grandes grupos de devotos: aquellos que son devotos por ser una práctica recurrente en el seno familiar y los que se han venido incorporando al fervor religioso en años recientes. Esta división temporal permite dilucidar porque hoy por hoy esta manifestación religiosa ha crecido considerablemente.

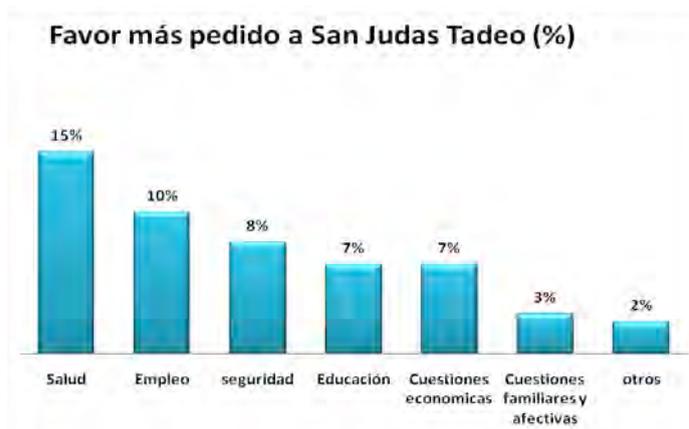


Como se observa en la gráfica, de 5 años a la fecha (octubre del 2010), el 42% del total de la muestra son jóvenes que se han incorporado a la comunidad de feligreses mensuales. A contra luz, se puede observar que dicha devoción también es un proceso de largo alcance, es decir, que ésta se inculca a los hijos desde la infancia. Ahora bien, estas dos líneas de interpretación que nos brindan tanto la explicación tradicional de la devoción, como la de la efervescencia actual, permite entender porque cada mes se desbordan los espacios contiguos al templo; pero también, entender que la devoción por san Judas Tadeo es una construcción social, que se redefine gracias a la religiosidad popular.

Mucha de esta efervescencia reciente, se le ha atribuido más a una moda que a una explicación social. Sin embargo, sí se toma en cuenta el análisis presentado, se podría identificar un hilo de mayor alcance comprensivo-explicativo, pues podría inferirse que esta devoción se ha construido popularmente entre personas que se identifican entre sí. Personas que comparten las mismas características de vida y se ubican dentro de un mismo espacio, tanto físico-geográfico como social. Esto puede fundamentarse en el hecho de que, al preguntarles a los jóvenes sobre lo que motivó su devoción por san Judas Tadeo, el 15% respondió que fue a causa de que sus amigos también eran devotos; en tanto el 39% creen que es un santo milagroso. Esta atribución divina, resulta de sumo interés al observar las causas o problemas que le valen a san Judas Tadeo el rotulo de santo milagroso.



Ahora bien, observando las cosas detenidamente, los motivos por los que se le otorga el carácter mágico-religioso al santo, no son más que problemas sociales, derechos y garantías que debería de gozar cualquier joven que habite el territorio nacional. Es muy significativo, sociológicamente hablando, que la mayoría de sus peticiones estén relacionadas con la salud, el trabajo, la educación y la seguridad.



Los datos y la interpretación de los mismos son interesantes, no sólo bajo la óptica sociológica, pues muestran las carencias que sufre esta fracción de la juventud mexicana. Por otro lado, los datos permiten establecer las condiciones bajo las que se establece la relación devocional entre el santo y el joven devoto. Misma que se centra en una relación de reciprocidad o intercambio, es decir, relacionándolo con los argumentos previos, el joven se acerca a san Judas Tadeo debido a que le han comentado, o ha notado, que las personas similares a él lo buscan para resolver sus problemas laborales, de salud, educativos, entre otros; de tal suerte, que el joven rendirá tributo al santo, en la medida que esos problemas se vean solucionados; siendo la forma de agradecimiento, la asistencia mes con mes al templo, el regalo de exvotos, o la devoción perpetua.

3.3 Lo que hacen los devotos

El orden de las peticiones elevadas a san “Juditas” por parte de los jóvenes cobra cierto sentido cuando se observan las características particulares sobre las actividades que desempeñan, las cuales no necesariamente se centran en actividades marginales (empleos inestables, carentes de seguridad social y una paga fija, actividades delictivas, entre otras) ya que el 63% de las y los entrevistados, estudian algún nivel educativo, distribuido de la siguiente forma:



Dentro del mismo aspecto educativo, conviene señalar a aquellos jóvenes que truncaron sus estudios y el nivel en que lo hicieron. Factor que es de suma importancia para analizar el tipo de trabajo en el que se emplean, pues no debe de olvidarse que el grado escolar está íntimamente ligado con las posibilidades de desempeñar cierto tipo de empleos y por lo tanto el acceso a ciertos niveles de bienestar social. En este sentido, las siguientes tablas brindan un panorama general:

Ultimo grado de estudio. Jóvenes Devotos con estudios truncados.

primaria inconclusa	1	1%
primaria conclusa	9	13%
secundaria inconclusa	6	9%
secundaria conclusa	24	36%
preparatoria inconclusa	10	15%
preparatoria conclusa	3	4%
Universidad	0	0%
No contestaron	14	21%

Desagregando estos casos, puede encontrarse que aquellos jóvenes que truncaron sus estudios en los grados de la educación básica, son aquellos que se emplean en las actividades más precarias, siendo éstas:

Primaria (Conclusa e Inconclusa)

Ocupación	casos	%
Trabajo en la calle. (exceptuando comercio informal)	1	13%
Oficios (sin seguridad social)	4	50%
Empleados de empresas privadas (con seguridad social)	3	38%

La situación en materia laboral para aquellos que lograron ascender un peldaño más en la escala educativa, inclusive hasta el nivel medio, no es más halagüeña, pues persiste un porcentaje alto de jóvenes que se emplean en algún oficio como: albañilería, vendedores, carniceros, transportistas, entre otros; los cuales guardan la característica común de no ofrecer servicios de seguridad social, una paga constante y estabilidad laboral:

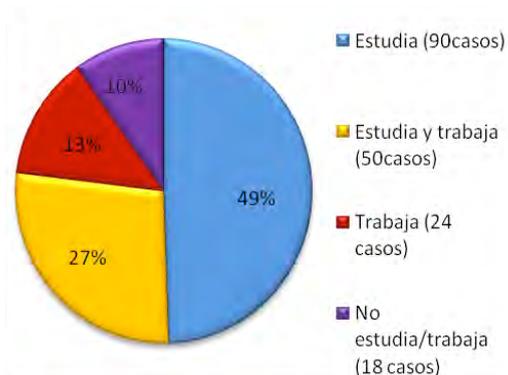
Secundaria (Conclusa e Inconclusa)		
Ocupación	casos	%
Trabajo en la calle. (exceptuando comercio informal)	1	4%
Comercio	4	17%
Oficios (sin seguridad social)	11	48%
Empleados de empresas privadas	7	30%

Preparatoria (Conclusa e Inconclusa)		
Ocupación	casos	%
Oficios (sin seguridad social)	4	50%
Empleados de empresas privadas	3	38%
no específica	1	13%

Se le ha otorgado un gran interés a estos rubros, pues tanto el empleo como la salud son dos de los favores por los que los jóvenes suelen implorar la ayuda de san Judas Tadeo. Con lo cual, una vez más, se corrobora que la afinidad devocional por el santo patrono de las causas pérdidas se relaciona con las condiciones de vida de los jóvenes, las cuales, desde nuestras cifras exploratorias, incluyen: el aspecto de la salud, el trabajo y la educación.

Resumiendo, la actividad educativa, se suma con la actividad laboral que realizan los jóvenes, dando un total de 90%. Por su parte un 10% no estudia, ni trabajan, pero de los cuales, el 42% se encuentra en busca empleo o educación, ése es uno de los *favores* pedidos a San Judas Tadeo. Los anteriores datos señalan que, según nuestra muestra, prácticamente todos los y las jóvenes, se encuentran realizando alguna actividad o en busca de realizar alguna. Lo cual deslinda a este fenómeno de otros problemas sociales como los llamados NINI (Ni estudian, ni trabajan) y rompe con los prejuicios creados en torno a este grupo juvenil.

Ocupación de las y los entrevistados



“Que me de salud en el trabajo”, devoto 18 años de edad. (Seguridad laboral)

“Que cuide a mis hijos, que me ayude a sacarlos adelante”, devoto 17 años de edad. (Seguridad social)

“Para poder entrar a la escuela”, devota 19 años. (Acceso a la educación)

Toca el turno de un eje fundamental para analizar las causas de afinidad del joven con san Judas Tadeo y este es el aspecto laboral. Sobre este rubro, la tabla es muy ilustrativa, pues esclarece la actividad del 40% de la muestra que trabaja, siendo sus ocupaciones mayoritariamente aquellas que se desempeñan sin estabilidad laboral. Cifras que coinciden con las recuperadas en un sondeo de opinión realizado en el 2010²¹ por la misma Iglesia de san Hipólito, en donde las ocupaciones de los jóvenes se distribuían de la siguiente forma:

Ocupaciones de los jóvenes devotos por género					
Mujeres			Hombres		
Ocupación	jóvenes	%	Ocupación	jóvenes	%
Estudiantes	73	33.0	Estudiantes	54	15.9
Amas de casa	10	4.5	Desempleados	9	2.6
Varios ¹	29	13.1	Varios ²	81	23.8
No contestaron	109	49.3	No contestaron	196	57.6
Total	221	100	Total	340	100

²¹ La Segunda Encuesta San Hipólito fue realizada en junio del año 2010. Sondeo que se construyó gracias a la información brindada por 600 jóvenes de entre 14 y 35 años. Véase: Iglesia de San Hipólito, Caritas Superación Humana, Yolia, Niñas de la calle, Casa Alianza y reintegra “Segunda Encuesta San Hipólito”. México DF. Junio. 2010

²² En el rubro de varios, se encuentran ocupaciones como: empleadas, estilistas, barman y comerciante. Véase Segunda Encuesta San Hipólito. Op Cit, Pág. 2

²³ La categoría varios en el caso de los varones incluye profesiones como: albañil, ayudante, bici taxi, chofer, limpia carros, empacador almacenista, ayudante y “de todo”. Véase Idem.

Estos datos, permiten ubicar las necesidades sociales de los jóvenes que, interpretamos, se interconectan con el reciente crecimiento demográfico de la devoción por san Judas Tadeo. Dando así, una suerte de orientación para comprender esta manifestación histórico social sobre el crecimiento contemporáneo del fervor juvenil, por dicho santo.

3.4 La dinámica familiar

Como se argumentó, la segunda vena comprensiva y explicativa del fervor juvenil por san Judas Tadeo, es aquella población que por tradición es devota a este santo, es decir, la devoción es una herencia que se aprende de los padres. Por ello, es necesario analizar tanto la dinámica familiar como las condiciones de vida de sus padres, observando que en gran parte, los padres transmiten a sus hijos no sólo las tradiciones religiosas, sino también, las condiciones de vida.

En lo que refiere a la composición del hogar. El 62% de los encuestados vive con ambos padres. El 19% vive con uno de sus padres (su madre o su padre, 18% y 1% respectivamente) y el 20% restante vive solo, con un familiar, tiene esposa o pareja, circunstancias que les comprometen a otro tipo de responsabilidades, principalmente encaminadas al sustento propio y/o de las personas con las que habita.

En el caso de los jóvenes que viven con ambos padres se encontró que el 63% de los hogares, el padre es el encargado del sustento familiar y el 25% la madre es la encargada de esto, y en el 25% es compartido por ambos.

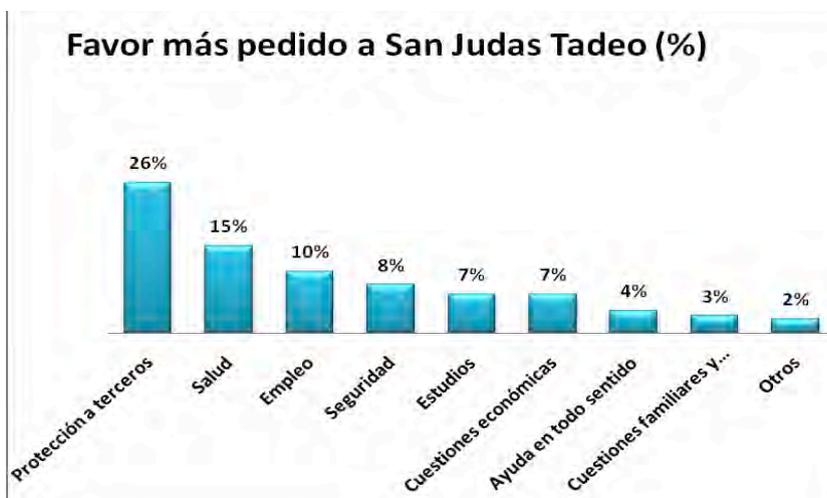
Por su parte las dinámicas ocupacionales en los hogares, se distribuyen de la siguiente manera:

Ocupación	Madre		Padre	
	Casos	%	Casos	%
No contesta	27	15%	59	32%
Hogar	99	54%	0	0%
Trabaja en la calle	0	0%	3	2%
Comercio	15	8%	10	5%
Oficios	9	5%	39	21%
Empleado empresa privada	12	7%	34	19%
Empleado empresa gubernamental	2	1%	6	3%
Actividades técnico profesionales	9	5%	14	8%
Trabaja pero no especifica	4	2%	10	5%
No trabaja	2	1%	2	1%
No sabe	1	1%	3	2%
Otros	2	1%	2	1%

En su mayoría las madres se dedican al hogar, con un 54% (99 casos), lo que refleja que la estructura familiar en cuanto a su composición y distribución de los roles en su interior se refiere a la forma tradicional. Aunque cabe señalar que cuando no es así, las actividades laborales de la madre, suelen ser precarias, así lo muestra el 8% (15 casos) quienes se dedican primordialmente al comercio ambulante y el 5% (9 casos) se dedican a diferentes oficios. Siendo el conjunto de estas actividades el 67% del total de la muestra, que por el tipo de trabajo, suponemos, no cuentan con seguridad social. Por otro lado las madres que trabajan en otro tipo de labores, donde es muy posible que si cuentan con seguridad social, la distribución muestra que el 7% se emplean en empresas privadas; en tanto sólo el 1% labora en alguna dependencia gubernamental; y sólo el 5% realiza actividades técnicas o profesionales, conformando en su conjunto el 13% del total de la muestra.

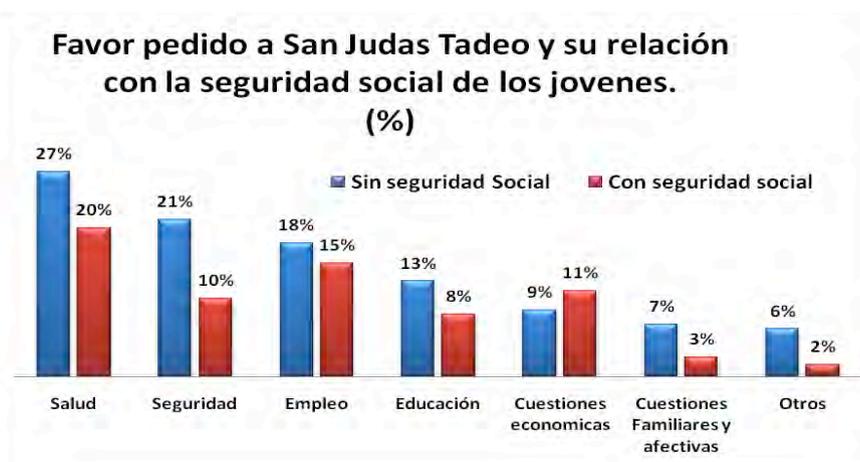
En el caso del oficio del padre, el 21% (39 casos) de ellos se dedican a diferentes oficios; encontramos que el 2% (3 casos) trabaja en la calle (son limpia parabrisas, "viene viene") y el 5% (10 casos) se dedica al comercio. Siendo el conjunto de estas actividades el 27% del total de la muestra, actividades que por sus características, podrían denominarse como precarias. En contraste, las ocupaciones más estables se condensan en el 19% que trabaja para empresas privadas; el 3% es empleado gubernamental; y el 8% realiza actividades técnico profesional; impactando en un 30% del total de la muestra.

Analizando resumidamente las características ocupacionales de ambos padres, resalta el hecho de que gran parte de ellos realizan actividades que, aparentemente, ofrecen escasos ingresos y no otorgan las prestaciones de ley. Lo cual coloca a sus hijos dentro de ciertos márgenes de acción, pues parten de una posición social vulnerable que posibilita que estas condiciones de vida se reproduzcan o bien, sean escollos que puedan dificultar el acceso a una calidad de vida mejor, pudiendo ser que se defina a esta alternativa de vida como una "causa difícil" de conseguir. Es justo decir, que en ese sentido, se explica porque las plegarias de los jóvenes también se dirigen hacia la estabilidad laboral y a la salud de los integrantes de la familia, siendo el 26% del total de la muestra.



Conviene mencionar que los principales favores pedidos por los jóvenes para sí, en orden de importancia son: salud, empleo, seguridad y educación.

Cuando se comparan los favores pedidos a san Judas Tadeo con la seguridad social de los jóvenes, como muestra el siguiente gráfico, se puede observar que estos cuatro rubros continúan en orden de importancia, no afectando el hecho de que cuenten o no con seguridad social, aunque si cambia el orden de importancia de los mismos.



Se pudo encontrar que la seguridad personal y educación, principalmente acceso a la educación, toman una importancia relevante en los jóvenes que no cuentan con seguridad social. Y como dato agregado, todos los casos de ‘conflictos con la ley’ no cuentan con seguridad social, no siendo igual con el caso de ‘problemas de adicciones’, donde los porcentajes en ambos casos son bastante similares²⁴.

Conclusiones

Las huellas de la historia, que omitimos en este ensayo, permiten demostrar que las efervescencias religiosas en la historia de la devoción por san Judas Tadeo, no son accidentes unívocos, sino que son acompañadas por ciertas constantes socio-económicas, las cuales se caracterizan por acontecer en el marco de una crisis económico social de gran envergadura. No obstante, la singularidad del fenómeno e inclusive la situación que lo puede elevar a la categoría de problema social²⁵, radica en el hecho de que sean los jóvenes quienes sean los máximos protagonistas del contemporáneo incremento religioso. Con ello, no queremos decir que esté bien o mal que los jóvenes se acerquen a las prácticas religiosas, pero sí se deben de resaltar las condiciones por las cuales los jóvenes se acercan a un santo que es conocido como el intercesor ante los casos desesperados. Condiciones que bajo la lógica que hemos expuesto, se caracterizan por un amplio grado de marginalidad en los devotos.

He aquí donde se encuentra el punto más álgido de la problemática de la juventud religiosa, pues en años recientes, gran parte de las instituciones mexicanas han celebrado con bombo y platillo el hecho de que el país goza del mayor grado de “bono demográfico” juvenil. Fenómeno que se ha relacionado, bajo la perspectiva socialmente construida en torno a los jóvenes, como una oportunidad inmejorable de desarrollo y progreso a nivel nacional. Empero ¿cuáles podrían ser las oportunidades de cumplir esta expectativa cuando una facción de la juventud se define a si misma, debido a sus condiciones materiales de vida, como una causa “pérdida o desesperada”? Es aquí donde radica nuestra insistencia en que todas las instituciones que integran la sociedad, le presten un mayor interés al problema, que si bien se expresa bajo la forma de un fenómeno religioso, se relaciona íntimamente con la precariedad en las condiciones vitales de estos jóvenes

²⁴ Estos datos agregados no se exponen en el gráfico por ser subcategorías de otros datos. ‘Problemas de adicciones’ en el rubro ‘Salud’ y ‘conflictos con la ley’ en el rubro “Seguridad”.

²⁵ Véase: Grupo de investigación Social HABITUS “San Judas Tadeo en la ciudad de México. Los orígenes de la devoción”, Revista Presencia Apostólica, mayo-junio, México, 2011.

Por esta razón, es que nos hemos asumido el reto de generar líneas de conocimiento y reflexión sobre las condiciones sociales de los jóvenes devotos. Pues bajo estas reflexiones conclusivas, la Iglesia cumple un papel fundamental en la comprensión y estudio del tema, tanto por ser una institución de importancia capital para la sociedad, como por la función social que los mismos jóvenes le otorgan. En ese sentido, con el apoyo de los datos contruidos y presentados, tanto los históricos, los sociológicos y los de corte estadístico, se pueden construir dos concepciones básicas que permiten comprender el fenómeno de la devoción juvenil por San Judas Tadeo, y su efervescencia reciente.

El primero de ellos, es lo que aquí se denomina como afinidad devocional, que se entiende como la forma en la que se tejen los lazos que relacionan a la juventud con San Judas Tadeo, en este sentido, el elemento social se encuentra cuando el joven define su situación de vida como una situación difícil, siendo ésta caracterizada por la precariedad de la salud, el trabajo, la seguridad familiar y personal; en la parte histórica, estas condiciones de vulnerabilidad se acentúan en contextos de crisis económico-sociales, como la que vive hoy día el país; por último, estos dos vínculos permiten comprender y explicar cómo se da la identificación de los jóvenes que viven estas situaciones con un santo que es mundialmente conocido como el intercesor divino de todos aquellos que se encuentran desesperados. Siendo así la forma en la que se construye una afinidad, contractual y recíproca, en la que el joven se vuelve devoto cuando el santo le ha cumplido el favor pedido. Desde este ángulo, se explica la efervescencia del fervor juvenil por el patrono del templo de san Hipólito.

La segunda cuestión, que se desprende de esta forma de construir la afinidad devocional, tiene que ver con un sincretismo urbano, propio de las expresiones de la religiosidad popular, en la que los jóvenes devotos asocian sus situaciones de vida con los atributos dados al santo. No obstante, dentro de este sincretismo, también se gestan otras expresiones juveniles que salen del marco de las expresiones estrictamente religiosas, dando forma a una expresión juvenil más amplia, en la que, al parecer, el santo es un símbolo más de una expresión juvenil. Conjetura que da pie al análisis de otro problema de investigación que se relaciona con el fervor religioso, y que se relaciona en mayor grado como un problema social eclesial, un problema de fe, éste es aquel que tiene que ver con las modificaciones que los jóvenes realizan a la devoción, es decir, una religiosidad popular juvenil²⁶

²⁶ Al respecto, esta es la línea de investigación que seguimos actualmente, en conjunto con los hermanos Nallely y Mauricio Cazares, en un trabajo de corte descriptivo, sobre las dinámicas sociales de los jóvenes en los espacios de convivencia circundantes al templo de San Hipólito (Nota de los autores)

Regresando al punto social del tema, el hecho de que sean: exámenes, acceso a la educación, alimento, calzado, protección, salud, dinero, trabajo, las situaciones que definen los jóvenes como escenarios en los que se ha perdido la esperanza. El común denominador, es que todas y cada una de ellas son en el fondo: demandas sociales, que la gente ha considerado como causas difíciles de solucionar por medios humanos, incluyendo las acciones del gobierno. Bajo la mira sociológica, estas oraciones enmascaran la carencia de ciertas garantías y derechos que las personas deberían de gozar, por el hecho de ser ciudadanos: educación, empleo, seguridad, salud. De tal manera, las súplicas se transforman en críticas veladas al sistema social.

Sobre todo, debe recordarse que estos comportamientos sociales, antes de ser juzgados, deben de ser comprendidos en sus causas, como en sus posibles efectos, pues como diría el antiguo precepto comprensivo de Thomas "...cuando los individuos definen una situación como real, ésta es real en sus consecuencias"²⁷.

En este caso, más allá de las opiniones que ponen en tela de juicio la veracidad de las creencias religiosas, y posteriormente como mostraremos, las prácticas sociales en torno a la devoción, se deben de tomar como puntos de análisis científico a las causas que ocasionan dichas manifestaciones religiosas y sociales, pues estos fenómenos son consecuencias reales de la situación diaria que enfrentan los jóvenes. Así, la importancia de identificar las causas que motivan estas manifestaciones religiosas, radica en el precepto que: "...la religión es una cosa eminentemente social. Las representaciones religiosas son de representaciones colectivas que expresan realidades colectivas"²⁸.

Es decir, si existe un estallido en la devoción por San Judas Tadeo, ésta no necesariamente obedece a un renacimiento del fervor religioso, sino que, también puede ser es un síntoma del malestar social que a los ojos de las personas no puede ser remediado más que por la ayuda supra terrenal.

²⁷ Citado en Goffman Erving "Los momentos y sus hombres". Textos seleccionados y presentados por Yves Winkin. Paidós. Barcelona. 1991. Pág. 31.

²⁸ Durkheim, Emilie. "Las formas elementales de la vida religiosa" Colofón. México. 1998 Pág. 15

El Grupo de Investigación Social HABITUS agradece a: Rocio Tapia del ICyTDF por su apoyo y facilidades para la difusión de este proyecto. Al padre Ernesto Mejía Mejía, rector del Templo de san Hipólito, por las facilidades y apoyo que nos ha brindado para la difusión de algunos resultados del proyecto y en el transcurso de la segunda etapa de investigación. A las doctoras de la UAM-Azcapotzalco: Olga Sabido y Adriana García por su apoyo moral e intelectual y por las facilidades de exponer algunos datos preliminares del trabajo. A la FCPyS y al CES por el próximo espacio de difusión que nos brindarán. Al Maestro Jesús Serrano del ISEE, por su confianza, apoyo y entusiasmo mostrado por nuestro trabajo. A todas las personas que directa e indirectamente han colaborado moralmente a lo largo del desarrollo del proyecto: amigos, colegas, profesores y familiares. Y por supuesto, gracias a los cientos de jóvenes devotos que han colaborado con nosotros, sea para la toma de fotografías, video o por compartir sus vivencias con nosotros, sin ustedes esta investigación no sería posible y esperamos retribuirles un poco de su apoyo con la divulgación de los resultados de nuestro trabajo.

Fuentes de información

Bibliografía

- Bourgoise Philippe En busca del respeto. Vendiendo crack e el Harlem. Siglo XXI Editores. Buenos Aires Argentina. 2010.
- Bourdieu Pierre Sociología y cultura. Conaculta. México. 1991.
- Buxó Rey María Jesús, Rodríguez Becerra Salvador, Alvarez y Santaló León Carlos La religiosidad populara. Antrophos. España. 1989.
- Castillo Berthier, Héctor F, Zermeño Sergio y Ziccardi Alicia "Juventud popular y bandas en la ciudad de México". México. 1988
- Champagne, Patrick, et. al. Iniciación a la práctica sociológica, Siglo XXI, México, 1994
- Coulson Jhon (Editor) The Saints. A concise biographical dictionary. . Hawthorn Books. New York. 1958.
- Demenghi Teresa Más de cien años de San Hipólito desde 1892. 2da edición. Demenghi. México. 1994.
- De Segura y Sagasti, Geroncio G. Breve historia de la casa y comunidad claretiana de San Hipólito. 1982-1991. México. 1995
- Durkheim, Emilie. "Las formas elementales de la vida religiosa" Colofón. México. 1998
- Goffman Erving "Los momentos y sus hombres". Textos seleccionados y presentados por Yves Winkin. Paídos. Barcelona
- Hobsbawn Eric "Historia del siglo XX". Buenos Aires. Crítica. 2003.
- Lewis, Oscar Los Hijos de Sánchez. Grijalbo. México. 1982
- Lira Vásquez Carlos y Rodríguez Kuri Ariel (Coordinadores) Ciudades mexicanas del siglo XX. El Colegio de México-UAM Azcapotzalco. México. 2009.
- Mier y Terán Marta y Rabell Cecilia (coordinadoras) Jóvenes y niños: un enfoque sociodemográfico. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales/Miguel Ángel Porrúa, 2004.
- Nateras Alfredo. Jóvenes, culturas e identidades urbanas UAM-Miguel Ángel Porrúa. México. 2000

- Orsi A. Robert. Thank you St. Jude. Women's devotion to the patron saint of the hopeless causes Yale University Press. New York. 1996
- Peñaloza Pedro José La juventud mexicana. Una radiografía de su incertidumbre. Editorial Porrúa. México. 2010
- Underwood Faulkner Harold, Kepner Tyler y Bartlerr Hall Vida del Pueblo Norteamericano. México. FCE. 1945.
- Varios autores Iglesia de san Hipólito y san Casiano. IMC Publicaciones. México. 1992.
- Varios autores La juventud en la sociedad contemporánea. Arte y cultura. México. 1970
- Wacquant Loic. Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador. Buenos Aires. Siglo XXI Argentina. 2009
- Wacquant Loic. Las dos caras del gueto. Buenos Aires. Siglo XXI Argentina. 2010.
- Weber Max La ética protestante y el espíritu del capitalismo. FCE. México. 2007

Sitios en Internet

- Barbería José Luis Generación "ni-ni": ni estudia ni trabaja disponible en http://www.elpais.com/articulo/sociedad/Generacion/nini/estudia/trabaja/elpepusoc/20090622elpepusoc_1/Tes (Consultado el 12 de junio del 2010)
- <http://www.eluniversal.com.mx/notas/745931.html> (Consultado el 19 de febrero del 2010)
- <http://www.eluniversal.com.mx/ciudad/102910.html> (consultado el 12 de agosto del 2010)
- Vera Rodrigo Tepito. Barrio Transgresor. Disponible en: <http://proceso.com.mx/rv/modHome/detalleExclusiva/81122> (Consultado el 19 de julio del 2010)
- <http://www.sanjudas.cl/paginas/santuario.html> (Consultado el 2 de marzo del 2011)
- <http://claretianos.cl/breve-historia-de-la-basilica-del-corazon-de-maria/> (Consultado el 2 de marzo del 2011)
- http://www.claretians.org/site/PageServer?pagename=clr_aboutclaretians_stjude&s_locale=es_US&AddInterest=1046&RemoveInterest=1047 (Consultado el 25 de agosto del 2010)
- http://www.oficinaparroquial.com/directorio/parroquias_mexico.html (Consultado 30 de septiembre del 2010)

Videografía

- Bautista Maribel, Beltrán Antonio, Hernández Lilián, Mancera Carlos. San Judas: devoción, monas y reggaetón. Universidad Autónoma Metropolitana. Producción: Tree Mokeys
- Ferrer Sergio. "Sanjuderos" Canal 22. Sección Jóvenes .08 México 2008. Duración 5.44 min. Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=yUSNAhuPgQs&feature=related> (Consultado el 22 de septiembre del 2010)
- Núñez Yazmín, Núñez Isaí y Pablo Ramos (Dirección y producción) La Fiesta... De

san Judas Tadeo. UACM Canal Seis de Julio
Ramírez Raymundo (productor). "Templo de San Hipólito" Canal 40. Programa leyenda urbana. México Noviembre 2009. Duración 27:19 min

Otras fuentes de información

Hernández Ibáñez José Alberto san Judas Tadeo, una devoción atractiva inmersa en la confusión hagiográfica. Ponencia presentada en el coloquio: "Atención Pastoral de la devoción a san Judas Tadeo. México DF 30 de marzo del 2011. Iglesia de San Hipólito, Caritas Superación Humana, Yolia, Niñas de la calle, Casa Alianza y reintegra "Segunda Encuesta San Hipólito". México DF. Junio. 2010

Meireles Pablo Entrevista personal 13 de agosto del 2010

Aportes teóricos a la reflexión sobre la *Religiosidad popular*. Enfoque interpretativo desde la antropología y la historia

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

1. Delimitación del término “*Religiosidad popular*”

La “religiosidad popular” y la “religión oficial” son términos que –desde la antropología– tratan de desentrañar las lógicas operantes en uno y otro lado. Desde el seno de la antropología, la religiosidad popular necesariamente tiene que entenderse desde la particularidad cultural e histórica que la origina, es decir, no existe una religiosidad popular “omniabarcante” que dé cuenta de los fenómenos religiosos populares de todos los lugares. Más bien, la religiosidad popular tiene siempre un referente doméstico, es en la particularidad de la historia de un determinado pueblo, barrio o colonia donde es posible describir los fenómenos religiosos populares significativos a esa población desde la singularidad de los procesos que la conforman. Los datos recopilados en ese lugar, muy probablemente no tendrán nada que ver con los recabados desde otra región, pero si se presta atención al proceso que subyace en esas manifestaciones religiosas, se articula a la historia concreta del lugar y se vincula con las demás esferas que conforman la realidad social de ese sitio, se pueden extraer ciertas notas comunes que comparten los procesos –desde su singularidad– que ayudarán a tener una mejor comprensión del fenómeno. Entonces, desde la antropología, no serán entendidos los apelativos de popular y oficial como juicios valorativos, sino como posturas de grupos sociales que detentan proyectos antagónicos y entablan una relación dialéctica.

Así pues, entre la religiosidad popular y la religión oficial se establece una relación dialéctica que permite el distanciamiento, pero nunca la ruptura total y definitiva; de la misma manera que permite el acercamiento, pero sin llegar

nunca a unificar sus proyectos. Esto último hay que destacarlo, pues tenemos que considerar que la religiosidad popular tiene su propio proyecto, diferente al de la religión hegemónica. Desde esta perspectiva, el estudio de las manifestaciones de la religiosidad popular no solamente nos permite entender la cosmovisión de “los de abajo”, en la estratificación social, sino que arroja luces sobre todo el entramado cultural donde se inserta un grupo humano específico, iluminando de manera especial las relaciones de poder en juego en ese entramado.

Religiosidad popular y religión oficial, se redefinen y moldean a partir de su mutua vinculación, como ya habíamos apuntado más arriba, en un proceso de acercamiento y distanciamiento que va desde la coincidencia hasta la contradicción; desde la represión hasta la tolerancia, en una relación conflictiva que puede verse como el vaivén de un péndulo.

Gilberto Giménez, en *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac* presenta una delimitación del problema de la religiosidad popular que nos es muy útil, (Cfr. Giménez, 1978, pp. 11-13). Sostiene que dicha delimitación se da en tres coordenadas:

- *Eclesiástico-institucional*; donde se hace hincapié en la autonomía de la religiosidad popular respecto a la institución eclesial en cuanto a normas y control pastoral. Esto se opone radicalmente a la concepción desde la ortodoxia católica a considerar a la religiosidad popular como una desviación, permitiendo la distinción entre lo oficial y lo no oficial, lo válido y lo inválido, pues el punto de referencia institucional es polarizante y excluye lo que escapa a su comprensión y control.
- *Socio-cultural*; hay una relación marcada entre los estratos populares marginados con la religiosidad popular, por lo que el campo, los suburbios y las zonas urbanas populares son donde florecen las expresiones populares en lo religioso.
- *Histórica*; la religiosidad popular, suele presentarse como la forma de religiosidad resultante del cruce de las religiones indígenas precolombinas con el catolicismo español de la Contrarreforma.

Así pues, la religiosidad popular no es un residuo de la ortodoxia oficial, y por ende, se debe reconocer como un proceso autónomo a esta religión oficial, con una lógica propia que responde a necesidades concretas de la comunidad que le da forma y vida. Por eso se rechaza toda definición *a priori* de la religiosidad popular, que parta de una definición relacional a la instancia oficial, o que no parta desde el fenómeno religioso popular visto, palpado y vivenciado dentro de las comunidades que lo sustentan.

1.1. Resistencia e identidad

El concepto de religiosidad popular, incluye a los sectores populares y étnicos que son sujetos de dominación. En su seno se desarrollan procesos de resistencia y se efectúan prácticas religiosas relativamente autónomas, que imbrican las esferas social, política y económica en una misma realidad indivisible, pues la tendencia moderna de fracturar la realidad en partes aisladas, es totalmente ajena a los habitantes de estos pueblos, barrios o colonias que no establecen distinciones entre un ámbito y otro, pues la operatividad de su vida cotidiana –generalmente– no establece dichas fronteras.

En el entramado que subyace en la religiosidad popular, se llevan a cabo procesos de resignificación, que desembocan en un sincretismo, donde se lleva a cabo un proceso de incorporación selectiva de elementos religiosos. De esta manera, aunque algunos símbolos se compartan, no se comparten los significados, tal puede ser el caso de la cruz y las imágenes de cristos, vírgenes y santos los cuales, una vez observados dentro de las celebraciones populares, y considerando el uso que se hace de ellos, de acuerdo a los poderes que se les otorgan, de católicos no les queda sino poco más que el nombre.

Así pues, la especificidad de las prácticas religiosas populares podemos explicarla como el resultado de un fenómeno sincrético que posibilita una vivencia religiosa donde coexisten interpretaciones surgidas en distintos ambientes o contextos culturales. Entonces dicha especificidad de la práctica religiosa popular es producto de un proceso histórico.

La coherencia de esta síntesis está dada por la cosmovisión que articula la concepción que se tiene del mundo. El espacio del mundo, se convierte en una vecindad de los hombres, la naturaleza, y los divinos, en la cual, todos interactúan, cada quien aportando lo que debe desde sus posibilidades ontológicas, donde destaca la participación humana en el ritual que –desde estos contextos– integra el orden social, político y económico de la comunidad con la naturaleza y la divinidad, una relación de la que todos salen beneficiados, pues comparten este mismo mundo.

La idea que queremos rescatar es pensar a la religiosidad popular como una práctica social donde convergen tradiciones diferentes y que se expresan en manifestaciones rituales con identidad propia.

El concepto de religiosidad popular, en muchos casos, se presta a subestimación, pues se le toma como una especie de catolicismo “de segunda”, practicado por las masas ignorantes, frente a un catolicismo original, preservado por una élite exclusiva y excluyente, que preserva su pureza, la cual es el clero. De esto, se desprende la concepción de la existencia de un catolicismo correcto, y uno

desviado o desvirtuado por impurezas de prácticas medio paganas, que es –en ciertos puntos y bajo ciertas circunstancias– tolerado por el clero.

Sin embargo, desde el análisis antropológico, se hace evidente que en el problema de la religiosidad popular subyace una relación de poderes que se enfrasca en una lucha constante, lo cual no implica en modo alguno la ruptura total de las partes enfrascadas, pues a la par de ese conflicto se dan negociaciones, consensos y acomodos continuos entre la iglesia oficial y los actores de la religiosidad popular.

2. Procesos históricos implícitos en los fenómenos religiosos populares en México

Luis Maldonado (1989) sitúa el origen de la religiosidad popular en la introducción en la fe cristiana instaurada en el Imperio Romano, de creencias precristianas, y en algunos casos, el carácter de las poblaciones rurales y campesinas, tanto las que pertenecían al vasto imperio, como las que posteriormente fueron irrumpiendo en él procedentes del norte. La apertura a nuevas invasiones, nuevas etnias y culturas, y la ruralización del imperio obliga a la iglesia a cambiar su forma de presencia social, no quedándole más remedio para subsistir que adaptarse, realizando por una parte un importante esfuerzo de evangelización y catequización y a la vez aceptando y asimilando los elementos o restos de las creencias precristianas de los germanos y las peculiaridades del carácter rural y campesino de la mayoría de la población. (Cfr. Maldonado, 1989, pp. 30-34). Esta propuesta de Maldonado, nos resulta altamente sugerente, pues, da cuenta de la negociación que la iglesia realiza con otras formas de religiosidad, para “cristianizarlas” y ver enriquecidas sus filas.

2.1. El proceso evangelizador en México: recuento de un mestizaje que no acaba

Desde muy tempranas épocas de La Colonia, los frailes encargados de la evangelización de los indios, expresaron su desconfianza en los aparentes logros realizados en cuanto a la implantación de la nueva doctrina, pues las actitudes devocionales de los indígenas eran vistas con mucho recelo, desconfianza y abierta sospecha. Fray Diego Durán, en el prólogo de su voluminosa *Historia...* refiere lo siguiente: “[...] muchos destes yndios que, como no están aun acavadas del todo las ydolatrias, juntan con la fee christiana algo del culto del demonio, y así tienen tan poco arrayada la fee, que con la mesma facilidad que confiesan y creen en un Dios, creran en diez si diez les dixessen que son.” (Durán, 2002, p. 13). De forma paralela, casi en los mismos términos expresaba su sospecha Motolinía cuando narra:

Comenzaron a derribar y destruir ídolos, y a poner la imagen del Crucifijo, y hallaron la imagen de Jesucristo crucificado y de su bendita madre puestas entre los ídolos a hora que los cristianos se las habían dado, pensando que a ellas solas adorarían; o fue que, ellos como

tenían cien dioses, querían tener ciento y uno; pero bien sabían los frailes que los indios adoraban lo que solían. Entonces vieron que tenían algunas imágenes con sus altares, junto con sus demonios y ídolos; y en otras partes la imagen patente y el ídolo escondido, o detrás de un paramento, o tras la pared, o dentro del altar, y por esto se las quitaron, cuantas pudieron haber (Motolinía, 1995, p. 22).

En este sentido, no podemos dejar de mencionar que el proceso de implantación del modelo religioso y cultural europeo entre los indígenas, necesariamente generó mecanismos *ad intra* de las culturas receptoras, que lejos de asumir indiscriminadamente todo lo que se les impuso, resignificaron creativa y activamente los nuevos elementos impuestos dando lugar a una expresión religiosa *sui generis* que engarza partes de la nueva religión con su tradición religiosa ancestral (Cfr. Báez-Jorge, 1998).

En este mismo sentido, fray Jerónimo de Mendieta escribe acerca de esa “obstinación” indígena: “[...] por doquiera que pasaba (Cortés) les hacía que destruyesen los templos e ídolos que en público parecían [...] Mas en pasando, los indios luego los volvían a reedificar. Los frailes empero como cosa que impedía su ministerio, entendieron en desarraigar totalmente la idolatría” (Mendieta, 2002, p. 377). Queda claro que la pretensión de los frailes era construir una *tabula rasa*, donde no sobreviviera ningún vestigio de los antiguos cultos prehispánicos, pues eran vistos con desprecio como cosa demoniaca y expresiones de brutalidad y barbarie en un contexto cultural español que se consideraba indiscutiblemente superior a los “naturales”, totalmente etnocéntrico y con un fervor religioso completamente intolerante.

Los inicios de esa labor de “indoctrinación” debieron ser más que caóticos. El desconocimiento mutuo, la violencia ejercida, la imposibilidad de llegar a una traducción profunda de los contenidos religiosos expuestos sobre una tradición religiosa preexistente de cuño ancestral, generaron una dinámica de búsqueda acuciosa de aceptación y sometimiento indígena bajo una fiscalización de los frailes que lo único con lo que contaban para medir los parámetros de eficacia de su implantación doctrinal, era la observación atenta de los rituales celebrados entre los indígenas. En este sentido, el antes referido Fray Diego Durán recalcaba la imperante e impostergerable

[...] necesidad de saber de raíz los antiguos engaños y supersticiones, para evitar que esta miserable y flaca gente no mezcle sus ritos antiguos y supersticiones con nuestra divina ley y religión christiana; porque son tantos y tan enmarañados y muchos dellos frissan tanto con los nuestros, que están encubiertos con ellos, y acaece muchas veces pensar que están aviendo placer y están idolatrando y pensar que están

jugando y están echando suertes de los sucesos delante de nuestros ojos, y no los entendemos, y pensamos que se desceplinan y estanse sacrificando [...] (Durán, 2002, p. 15).

En el mismo sentido son las palabras de Fray Bernardino de Sahagún en el prólogo de su *Historia General...*, cuando señala:

Los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros, y abusiones y ceremonias idolátricas, no son aún perdidos del todo. Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos; y dicen algunos, excusándolos, que son boberías o niñerías, por ignorar la raíz de donde salen –que es mera idolatría, y los confesores ni se las preguntan ni piensan que hay tal cosa, ni saben lenguaje para se las preguntar, ni aun lo entenderán aunque se lo digan-. (Sahagún, 1992, p. 17).

Motolinía, por su parte, indicaba que: “Ya que pensaban los religiosos que con estar quitada la idolatría de los templos del demonio y venir algunos a la doctrina y bautismo, estaba todo hecho, hallaron que era mucho más lo que quedaba por hacer y vencer, hallaron lo mas dificultoso y que más tiempo fue menester para destruir, y fue que de noche se ayuntaban, y llamaban y hacían fiestas al demonio, con muchos y diversos ritos que tenían antiguos, (Motolinía, 1995, p. 72).

En todo caso, se hace evidente que la forma en que los indígenas celebraban las fiestas religiosas –ya cristianas- era significativamente diferente a la forma como los españoles lo enseñaban o recomendaban. A fin de cuentas, se trataba de una expresión religiosa que a los ojos de los frailes ya no era tan aberrante y demoniaca como les parecieron los ritos de su época “de la gentilidad”. Había algo extraño, es cierto, pero mucho más cercano a un ámbito de lo tolerable y –aunque a regañadientas- permitido y solapado. Sahagún plasma esa sospecha en relación al culto del Tepeyac, cuando al final del libro XI, en el apéndice sobre supersticiones escribe:

Cerca de las montañas se localizan tres o cuatro lugares en los que ellos solían ofrecer solemnes sacrificios, y a los cuales llegaban en peregrinaje desde los más remotos lugares. Uno de esos lugares está aquí en México. Es una pequeña colina llamada Tepeyac... ahora conocida como Nuestra Señora de Guadalupe. En este mismo lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses, a quien llamaban Tonantzin, que significa “Nuestra Madre”. Allí se realizaban numerosos sacrificios en su honor... a los festivales asistían hombres, mujeres y

niños... Las multitudes invadían el templo en esos días. La gente decía: “Vamos a la fiesta de Tonantzin”. Hoy la iglesia edificada allí está dedicada a Nuestra Señora de Guadalupe, a quien ellos llaman también Tonantzin, imitando a sus prelados, que decían: “Nuestra Señora Madre de Dios, Tonantzin”[...] Así que vienen desde muy lejos a visitar a esta Tonantzin tanto como antes; encontrándonos con que esta devoción es sospechosa, ya que en todas partes hay numerosas iglesias dedicadas a Nuestra Señora que ellos no visitan; sino que vienen desde los más remotos lugares precisamente a éste. (Sahagún, 1992, p. 704).

Termina nuestro fraile concluyendo páginas después: “bien creo que hay otros muchos lugares en estas Indias, donde paliadamente se hace reverencia y ofrenda a los ídolos con disimulación de las fiestas que la Iglesia celebra a Dios y a sus Santos, lo cual sería bien investigarse para que la pobre gente fuese desengañada del engaño que ahora padece” (Sahagún, 1992, p. 706).

Para cerrar esta aproximación histórica, refiero a lo escrito por Luis Millones, quien desde su experiencia en Perú, propone la siguiente reflexión que nos resulta *ad hoc*:

[...] Las imágenes quedaban expuestas a los fieles en el templo de su localidad. A falta de la palabra explicativa del clero, a los pies de cada imagen fue naciendo otra historia, lejana a los martirios de los primeros tiempos de la cristiandad, o bien conformando versiones paralelas a la vida de Cristo, pero que al entroncarse con las tradiciones locales (muchas de origen precolombino) terminaban por conformar lo que hoy ya está consagrado como parte de la historia del pueblo y de su patrono. [...] Al carecer de la voz oficial de la iglesia, o si ella ejerce violencia inaceptable sobre los patrones culturales del pueblo, éste recurre a su capacidad de “leer” de manera distinta la expresión y parafernalia del santo, virgen o cristo expuestos en los altares. Por encima de la doctrina oficial, cada comunidad ha establecido un diálogo personal con su patrono. Sus rasgos, sus vestidos, sus atributos, fueron poco a poco reflejando las angustias y esperanzas de sus fieles, convirtiéndose en espejos culturales. En el diario entrecruzar de sus miradas, unos y otros terminaron por borrar las distancias de sus respectivas proveniencias. (Millones, 1997, pp. 74-75).

2.2. La Iglesia frente a las manifestaciones religiosas populares: de lo prohibido a la integración litúrgica

Lo que podamos decir acerca de la religiosidad popular necesariamente se alimenta de una dicotomía que opone a ésta aquella otra denominada *religión oficial*. La relación entre estas dos modalidades puede establecerse de distintas formas. Una de las más divulgadas tendencias alrededor de la religión popular, parte de la premisa de que sólo existe la religión católica y que las prácticas

piadosas llamadas populares son la manera que tiene ésta de darse entre los estratos de población «bajos» del sistema de estratificación social, incapaces de acceder a la sofisticación del discurso teológico aceptado. Así pues, partiendo desde la religión oficial y su enfoque teológico-pastoral, al momento de definir lo que es la religión popular, emite un juicio de valor al calificarla en términos de “religiosidad tradicional”, “ignorante”, “supersticiosa”, “pagana”, en relación a sí misma - la religión oficial-, juzgada a priori como “auténtica” y “verdadera”.

Para analizar el fenómeno religioso popular será necesario considerar a éste como una realidad factual valiosa en sí misma y depurarla de connotaciones etnocéntricas.

Lo que parece definir positivamente la relación entre una religión oficial y una popular, es la puesta en relación con su respectivo contrario, pues no podemos perder de vista que la complejidad de la relación entre religión popular y religión oficial es el reflejo de la complejidad simultánea de las relaciones de clases en una sociedad estratificada, de las relaciones simbólicas y reales entre culturas y pueblos, donde se dan encuentros interétnicos en circunstancias sociales desiguales.

Los fenómenos observados desde el ámbito de la religiosidad popular denotan – desde la óptica de la jerarquía eclesiástica- un valor dogmático débil, lo cual origina que ésta sienta desconfianza hacia una realidad religiosa que se controla mucho menos de lo que se piensa y, por supuesto, de lo que se quisiera, generalmente a una distancia abismal de la razón teológica, por lo que se da en situar la vida religiosa del pueblo muy cerca del diablo o de los dioses deformes y obscenos que amenazan la rectitud del culto al “Dios verdadero” cuya custodia se considera confiada única y exclusivamente a la “Iglesia verdadera”. Así, moviéndose siempre entre la resignación, la imposición, la indoctrinación, la alarma, el escándalo, el paternalismo y la vigilancia casi policial, la Iglesia Católica ha observado a lo largo de la historia los movimientos y actitudes de la religión popular.

En el momento en que alguna manifestación religiosa popular puede ser usada para los fines perseguidos por la religión oficial, es incorporada de alguna manera al ámbito institucional apoyado por la jerarquía eclesial. Así, a pesar de los conflictos que pueda tener la instancia hegemónica con lo popular, se vale de aquello que puede redituarse en beneficio propio.

Desde los pronunciamientos oficiales de la iglesia en cuanto a la religiosidad popular destaca el contenido en los documentos de Puebla, donde se define este fenómeno, desde la perspectiva eclesiástica como:

Por religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular, entendemos el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las

actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan, Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular. (CELAM, 1979, num. 444).

A pesar de este intento de acercamiento a la instancia religiosa no oficial, más adelante en el documento se puede apreciar el intento de control pastoral con el que se exhorta a los obispos, sacerdotes y agentes de pastoral a “tomar el control” de la religiosidad popular, para “salvarla de las desviaciones”, por eso asevera: “Por falta de atención de los agentes de pastoral y por otros complejos factores, la religión del pueblo muestra en ciertos casos signos de desgaste y deformación: aparecen sustitutos aberrantes y sincretismos regresivos” (CELAM, 1979, num. 453). Y más adelante, apunta lo que considera aspectos negativos de este tipo de religiosidad:

Los aspectos negativos son de diverso origen. De tipo ancestral: superstición, magia, fatalismo, idolatría del poder, fetichismo y ritualismo. Por deformación de la catequesis: arcaísmo estático, falta de información e ignorancia, reinterpretación sincretista, reduccionismo de la fe a un mero contrato en la relación con Dios. Amenazas: secularismo difundido por los medios de comunicación social; consumismo; sectas; religiones orientales y agnósticas; manipulaciones ideológicas, económicas, sociales y políticas; mesianismos políticos secularizados; desarraigo y proletarización urbana a consecuencia del cambio cultural. Podemos afirmar que muchos de estos fenómenos son verdaderos obstáculos para la Evangelización. (CELAM, 1979, num. 456).

Debido a estas características que se consideran peligrosas –desde la religión hegemónica–, se propone la imperante tarea de la iglesia para redefinir la religiosidad popular:

Si la Iglesia no reinterpreta la religión del pueblo latinoamericano, se producirá un vacío que lo ocuparán las sectas, los mesianismos políticos secularizados, el consumismo que produce hastío y la indiferencia o el pansexualismo pagano. Nuevamente la Iglesia se enfrenta con el problema: lo que no asume en Cristo, no es redimido y se constituye en un ídolo nuevo con malicia vieja. (CELAM, 1979, num. 469).

Desde esta aproximación queda claro que el conflicto entre ambas instancias responde a proyectos implícitos en cada una de ellas, los cuales son antagonicos y establecen una relación dialéctica preñada de tensiones, contradicciones y estrategias de solución diversas provenientes de ambos lados.

3. Interpretación popular de lo divino

En el cristianismo la divinidad es –en principio– inalcanzable para el hombre, pero ésta, por un acto de su generosidad, decide hacerse cercana a la humanidad, en consecuencia, el hombre debe estar siempre agradecido con ella, honrarla y darle todo el culto posible sin esperar nada a cambio, pues la divinidad la merece por sí misma. El acto primero vino de la voluntad divina, y el hombre estará eternamente endeudado, cualquier noción de cohesión a lo divino, o de obligación de ésta para con el hombre no tienen cabida en la ortodoxia cristiana. Muy por el contrario, en los cultos populares es común encontrar la concepción de reciprocidad en la relación con lo divino, una reciprocidad semejante a la existente en sus relaciones sociales al interior del pueblo, barrio o colonia. A Cristo, la Cruz, la Virgen, los santos, se les da –en la ofrenda– y eso crea cierta obligación en quien recibe. A su vez, la gente cuando da, está dando de lo recibido en sus actividades económicas, donde reconoce el apoyo recibido por los seres sagrados. En este sentido, las ofrendas y celebraciones que protagonizan estos sectores sociales no tienen el sello de sumisión y desinterés que reclama el cristianismo tradicional. Sólo en esta lógica se puede entender que en ciertas comunidades se “castigue” a los santos, cuando faltan las lluvias, o pasan desgracias, sacándolos del templo y “parándolos” en el sol, o cualquier otro tipo de presión ejercida sobre el santo para que cumpla con su obligación.

La separación que se aprecia entre la festividad popular en estos pueblos y los patrones oficiales de celebración litúrgica en la ortodoxia eclesial, nos llevan a deducir que las motivaciones en uno y otro lado son diferentes y lo que se busca con la celebración responde también a intereses distintos.

3.1. Valoración popular de la trascendencia y la inmanencia.

Religiosidad popular: una religiosidad del “Más Acá”

La religiosidad popular se caracteriza frente a su contraparte como una expresión religiosa de la inmanencia, una religión de la vida diaria y de los problemas concretos, como la salud, el temporal, la cosecha, la prosperidad material, etc. Por esto, en este tipo de estructura religiosa, las respuestas acerca de la vida y la resolución de problemas concretos, alcanzan su máximo grado de resonancia.

3.2. Énfasis en la efectividad inmanente del ente sagrado.

Tendencias de tipo mágico en la vivencia religiosa popular

La distinción que la religión oficial hace entre este mundo y el otro, implica la separación del ámbito humano y el divino, donde la divinidad se acerca a la realidad humana, pero el fin último se concibe fuera de esta realidad. Es una visión de la trascendencia donde los ámbitos de lo humano (terrenal, perecedero, inmanente) están muy bien diferenciados de lo divino (celestial, eterno, trascendente).

En base a lo observado en los cultos populares, esta distinción de los ámbitos humano y divino no opera, de hecho no existen en sí esos ámbitos, sino que se trata de una sola realidad, ésta, la que conocemos y en la que nos movemos, donde cohabitan el hombre, la naturaleza y los entes divinos, en una interrelación que integra a las partes en un destino común. Así, el santo, como entidad divina en sí mismo, es un habitante del mundo, un vecino del hombre, pero con cualidades y potencialidades diferentes, pero al fin y al cabo una entidad personal con la que se puede pactar, con quien se puede hablar, y a la que se puede convencer de que de algo que el hombre por sí sólo o no podría o le costaría mucho tiempo alcanzar. Como es considerado una persona, tiene voluntad propia, así que es susceptible de ver influenciada su voluntad a través de regalos –o en casos extremos- castigos para presionarlo. Siguiendo esta misma línea, al ser persona, tiene a la vez gustos y disgustos, por lo que es ambivalente, pues así como da, puede quitar, tiene una faceta dadivosa, pero también castiga. Hay que tratarlo con ciertas precauciones rituales, porque se considera que tiene personalidad, humor, deseos, amistades y enemistades, buenos y malos ratos, como todos nosotros, y nadie quisiera tocarlo justo en el punto que lo hace explotar.

3.3. Los santos como personajes vivos en el fenómeno religioso popular

Desde el plano de la religiosidad popular, la relación entre los hombres y los Santos es compleja y profunda. Se enraíza no en la necesidad vital de contar con seres poderosos que lo ayuden a enfrentarse con los embates de la vida y la fragilidad humana, con las fuerzas de la naturaleza y sus fenómenos, con el deterioro y la enfermedad, con la hostilidad del contexto social que hace imperativo luchar para sobrevivir.

El culto de los santos fue uno de los tantos vehículos que facilitaron el proceso de evangelización, a través de las imágenes religiosas los entes divinos están presentes tangiblemente involucrados en las actividades humanas amparando además de su trabajo, a los animales domésticos y plantaciones, en contextos agrícolas, y el trabajo, la seguridad y el acceso a los satisfactores básicos en contextos urbanos. Son protectores contra las enfermedades, catástrofes y peligros; patronos de los pueblos, barrios y colonias, considerados eficaces por sus características y cualidades. Todas estas razones los hacen muy populares, a la vez apreciados y temidos.

La forma de tratar a los santos en los lugares donde se vive la religiosidad popular, denuncia una concepción del mundo, la trascendencia y lo divino que definitivamente no proviene de la religión católica oficial.

El santo se considera como una persona en sí mismo, no hay distinción entre imagen y persona, por lo que la imagen del santo es el santo en sí mismo, como si fuera uno más del pueblo, pero con ciertas habilidades que los humanos no

tenemos. No existe una idea tal como que el santo refleje, aquí en este mundo, una presencia del otro mundo, uno lejano a éste. Esa noción de un mundo ajeno a éste, donde residen la divinidad y sus acompañantes, parece no tener eco en estas poblaciones. El santo está presente y desde el cohabitar con los humanos ejerce sus funciones, que tienen que ver con éste mundo, en el que habita junto con los seres humanos, las fuerzas naturales y los demás seres sagrados.

De esta forma, los santos en estos contextos sincréticos, se convierten en *mudos predicadores de otra historia* (Cfr. Gómez Arzapalo, 2009), expresión que responde a la forma concreta como estas imágenes inertes han sido incorporadas en la cosmovisión de los pueblos campesinos de origen indígena en México, donde son considerados como personajes dinámicos que se consideran realmente presentes en sus cuerpos de madera, pasta de caña, yeso o resina. Precisamente esa *otra historia* que predicán es la que se origina lejos del púlpito, en la lucha diaria por sobrevivir, en el campo, en los problemas cotidianos que urgen soluciones inmediatas, es decir, todos esos espacios vitales donde la rudeza de la rutina hace necesaria toda la ayuda posible.

Las imágenes de los santos en estos contextos culturales, se consideran los protagonistas de sus propias fiestas. No son vistas como “bultos” que ambientan una puesta en escena, sino como personas vivas, que son los invitados principales en las fiestas dedicadas a ellos.

4.Claves estructurales de la religiosidad popular

Con estas claves estructurales me refiero a aquellos elementos que posibilitan materialmente la vida ritual en el contexto de la religiosidad popular, tales como: imágenes de santos y sus parentescos, mayordomías, santuarios, peregrinaciones, etc.

4.1.Sistemas de cargos (Mayordomías, regidurías, diputaciones, cargos, fiscalías, etc.). El mayordomo como “las piernas y brazos del santo”

Entre los aspectos relativos a las claves estructurales de la religiosidad popular, están las jerarquías cívico-religiosas al interior de las comunidades indígenas.

Los sistemas de cargos constituyen una ordenación unificada y piramidal, compuesta por una jerarquía religiosa y una jerarquía civil, las cuales tienen sus funciones propias al interior de las comunidades que las mantienen. Acerca de dichas funciones, Frank Cancian en *Economía y prestigio en una comunidad maya*, apunta las siguientes, que él señala como “funciones integrantes” del sistema de cargos en Zinacantan (Cfr. Cancian, 1989, pp.234 y ss):

- Delimitar la comunidad a través de la participación en el sistema de cargos.
- Fortalecer las normas comunes que distinguen a la comunidad, mediante la participación en el ritual, y todo lo que esto implica, principalmente el

esfuerzo económico y la relación de grupos que trabajan en común.

- Encauzar el gasto del excedente económico al interior de la propia comunidad, sin derramar ese beneficio en el “mundo ladino”.
- Reducir las diferencias económicas mediante el derroche festivo, lo cual funciona como un mecanismo de nivelación, redistribución y justificación de la riqueza.

Aguirre Beltrán, por su parte, destaca en *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mesoamérica*, algunas funciones características del sistema de cargos, las cuales, acentúan el aspecto político de la religiosidad popular y lo que podría considerarse como una economía popular de distribución. Dichas funciones son las siguientes (Cfr. Beltrán, 1967, pp.200-215):

- 1.) El sistema de cargos pertenece a un sistema político-religioso que concede recursos comunales especiales.
- 2.) Este sistema político-religioso impone la redistribución de excedentes a los miembros del grupo, mediante el consumo de los recursos en actos ceremoniales que benefician a la comunidad.
- 3.) Este sistema ayuda a resolver las tensiones de aquellos que compiten entre sí por el poder.
- 4.) Los funcionarios “político-religiosos” delimitan la comunicación con grupos externos e impiden la intromisión en los asuntos locales.
- 5.) El sistema político-religioso vigila las desviaciones de conducta frente al “costumbre”, usando la coerción física y la amenaza de los castigos sobrenaturales.

Los mayordomos se convierten en una especie de “brazos y piernas” del santo, pues es el santo quien “oye la misa”, o quien peregrina y visita a otros santos en sus templos; la gente se convierte en acompañante del santo, pero el protagonista es éste último. De manera recíproca, una mayordomía sin santo, simplemente es imposible de concebir, pues todas las funciones de los mayordomos tienen como centro de gravedad la fiesta de un santo.

En este tipo de grupos sociales, que mantienen vivas y vigorosas sus prácticas religiosas populares, no hay ningún evento a lo largo del año que se equipare a las fiestas de los santos, en esplendor y magnitud, por toda la movilización social requerida para lograrlo. Es evidente que los santos están jugando un papel más allá del que les atribuye la Iglesia dentro de sus filas, y ese papel solo se entiende dentro del proceso social que implica la religiosidad popular dentro de esta comunidad y la lógica que establece para su funcionamiento. Dicho proceso, responde a necesidades concretas del pueblo y tiene que ver directamente con lo que la colectividad considera como valioso.

Las mayordomías, con los santos a su cuidado y las relaciones que establecen entre éstos y la comunidad, aunado a la rica vida ritual en derredor de ellos, entendidos desde la lógica de la religiosidad popular, forman un complejo sistema estructurado y coherente que facilita la identificación de los individuos con su pueblo, llevando a la cohesión social y ayudando a la reproducción cultural.

Las mayordomías coordinan el esfuerzo colectivo en una celebración que es común a todos los habitantes, quienes ahora fungen como mayordomos ya habían participado desde años antes en las celebraciones del santo, y lo seguirán haciendo en lo sucesivo, los espectadores pasivos de ahora, serán los organizadores de las fiestas venideras, la fiesta coordinada por la mayordomía se convierte en un *continuum* que a los ojos de los habitantes pareciera no tener principio ni fin, pues sus orígenes parecen perderse en la penumbra del tiempo y se da por supuesto que seguirá realizándose “como debe ser”. En realidad la organización de las mayordomías se convierte en un ciclo que gira sin detenerse, pues las funciones de los mayordomos terminan cuando han entregado el cargo al siguiente responsable. Esto evidencia la transmisión de conocimientos que se da a través de las generaciones, garantizando la continuidad de la memoria y su resguardo.

Esta característica de las mayordomías garantiza la continuidad en la vida ritual comunitaria, al menos en la parte que a ellos toca (que es la mayoritaria), pues recordemos que la fiesta se realiza gracias al esfuerzo material que ellos coordinan. Desde este punto de vista, podríamos considerar la mayordomía como la institucionalización del esfuerzo colectivo por celebrar la fiesta del santo, el cual forma parte de la comunidad y tiene otro tipo de capacidades y posibilidades con las cuales puede atraer beneficios que el pueblo requiere. Desde esta lógica, atender debidamente al santo conviene a todos para mantener un orden natural favorable para el sano desarrollo de la comunidad. La institucionalización del esfuerzo colectivo destilado en las mayordomías facilita que la fiesta, con todos sus elementos constitutivos, como danzas, trabajo conjunto, paseos, comidas comunitarias, etc., continúe desarrollándose sin el riesgo de una eventual interrupción si la organización dependiera de la iniciativa de particulares aislados.

4.2. Santuarios y Peregrinaciones. Jerarquización de los espacios sagrados y sacralización del territorio

Otro de los aspectos concretos a destacar en el marco de la religiosidad popular es el de los santuarios y las procesiones o peregrinaciones. Estas últimas, al partir de la comunidad particular hacia un centro religioso fijo ayudan a delimitar el espacio sagrado, pero al mismo tiempo a expandir el espacio propio del pueblo, entendiendo ese espacio como el campo de acción donde pueden ser ellos mismos, lo cual hace que dichas peregrinaciones se constituyan en un afianzador y reafirmador no solamente de la propiedad comunitaria, sino también -y principalmente- de la identidad. El referente sagrado sustenta la identidad del pueblo.

En cuanto a este punto de la peregrinación, Victor y Edith Turner, recuerdan que en cierto tipo de sociedades, la peregrinación es el único pretexto para salir del pueblo, especialmente si hablamos de comunidades de escasos recursos y una fuerte vida tradicional que los ancla a su lugar geográfico,

The point of it all is to get out, go forth, to a far holy place approved by all. In societies with few economic opportunities for movement away from limited circles of friends, neighbors, and local authorities, all rooted alike in the soil, the only journey possible for those not merchants, peddlers, minstrels, jugglers, tumblers, wandering friars, or outlaws, or their modern equivalents, is a holy journey, a pilgrimage. (Turner, 1978, p. 7).

Hay también que señalar el carácter histórico que determina a las peregrinaciones, es decir, son como un molde donde quedan impresas las ideas, relaciones sociales, económicas y políticas del momento en el cual aparecen, y no son estáticas, como si ese molde se fosilizara, sino que los cambios en el entorno, en su conjunto, condicionan la peregrinación como tal:

A pilgrimage's historical origin, then, determines its design and modulates its later development. Nevertheless, whatever their origin, pilgrimages have never been immune from the influences exerted by subsequent periods, with their modes of thought and politics, patterns of trade, military developments, and the ecological changes brought about by these and other forces. Thus, we must consider, in identifying types, the relationships between a given historically derived pilgrimage paradigm and the influences to which history has subjected it. (Turner, 1978, p. 19).

Ahora bien, conviene abordar el tema en cuanto al cómo puede ser usada una peregrinación para fines ajenos a la piedad o la fe. Brian S. Bauer y Charles Stanish, hacen interesantes observaciones con respecto a esto, desde su estudio en los Andes:

Numerosos destinos y santuarios por todo el Ande pueden asimismo interpretarse como expresiones populares de resistencia por parte de los pueblos locales en contra de fuerzas políticas más allá de su control inmediato, o al menos como santuarios controlados por poblaciones que no pertenecen a la elite. [...] Estas *huacas* podrían haber sido "destinos de peregrinaje" en un sentido limitado, pero eran adoradas y mantenidas principalmente por un grupo relativamente pequeño y culturalmente homogéneo de personas en un área geográfica confinada. En estos casos la perspectiva turneriana funciona bien y explica las diversas

fuerzas sociales, políticas, ideológicas, económicas y culturales que giran en torno a los santuarios. Sin embargo, el complejo de santuarios incas en la parte sur de la cuenca del Titicaca era profundamente distinto de estos santuarios locales. Junto con la multitud de *huacas* locales de los Andes que pueden comprenderse dentro de un marco turneriano, hubo unas cuantas de ellas que eran centros de importancia religiosa pan-andina (por ejemplo, el Coricancha, Pachacamac y las islas del Sol y la Luna). [...] Hubo una diferencia cualitativa con los santuarios mayores del imperio, no sólo en el número de personas que los visitaban y los recursos que les eran dedicados, sino también una diferencia cualitativa en el papel de la *dacha* dentro del estado y la sociedad. El complejo de peregrinación en la parte sur de la cuenca del Titicaca esencialmente pasó a ser una institución estatal, aunque una que contaba raíces locales. Este punto de llegada final, el complejo en las islas del Sol y la Luna, fue diseñado para que proyectase ciertos significados asociados con la cultura cuzco-inca, y una ideología política ajena a la cuenca. (Bauer y Stanish, s/f, pp. 35-36).

El tema de la peregrinación está intrínsecamente relacionado con el lugar a donde se peregrina, es decir, el santuario, el cual se constituye en un punto de referencia de la vida religiosa de un pueblo barrio o colonia, al lado de otros vecinos, cercanos o lejanos, que también peregrinan al mismo santuario. Así, el santuario no puede considerarse de forma aislada como simplemente un lugar que se considera importante y que atrae multitudes, sino que más allá de esto se yergue como un “fenómeno social total”, pues implica una gran variedad de dinámicas sociales que se estructuran con el ciclo festivo de una región, y naturalmente, donde las estrategias de organización económica juegan un papel prioritario, (Cfr. Báez-Jorge, 1998, pp. 93 y ss.).

5. Conclusión

El concepto de *religiosidad popular*, entendido desde las reflexiones originadas en la antropología, trata de rescatar el proceso de la religiosidad popular desde la lógica interna de las comunidades que la sustentan, y no verla como un desprendimiento de la religión oficial, cuyos orígenes serían la ignorancia y “mala copia” local de una organización cultural sistematizada en la religión hegemónica. En este sentido, las prácticas religiosas populares no son un “simplismo”, sino que son una opción social, pues implican el posicionamiento frente a un grupo hegemónico que impone ciertos parámetros, que no necesariamente responden a las necesidades históricas y sociales concretas de un pueblo, barrio o colonia, lo cual sí encuentra respuesta en una reinterpretación popular de los elementos religiosos propuestos por el catolicismo en estos contextos culturales diversos. Entonces tenemos que, en la religiosidad popular encontraremos reinterpretadas y reformuladas las imágenes de los santos, los sacramentos, la ética cristiana, la

concepción misma de la divinidad, la utilidad de la religión, las concepciones de este y el otro mundo, etc. Una reinterpretación que integra las raíces culturales locales y la religión católica.

Concebir a la Religiosidad Popular como un concepto teórico, nos posibilita acunar en él varios elementos constitutivos que al entrecruzarse permiten una mejor comprensión del fenómeno social observado, de tal manera que es posible utilizarlo como categoría de análisis. Precisamente de esto se desprende la utilidad de estudiar estos procesos implícitos en los fenómenos religiosos en las comunidades marginales que sustentan expresiones religiosas populares, pues así es posible considerar, en el ámbito teórico-interpretativo, la existencia de los múltiples sectores sociales en un contexto nacional que pretende ignorar el empuje de los grupos subalternos. En todo caso se trata de un esfuerzo por interpretar los fenómenos religiosos en contextos populares diversos partiendo desde la originalidad cultural e histórica propia de esas sociedades, sin entrometer modelos ajenos a los cuales pretender ajustarlos desde realidades totalmente lejanas a sus parámetros autoconstitutivos.

Se trata de una interpretación que permite reconocer que el otro existe, punto crucial en la forma de entender la relación interna entre culturas que por su configuración histórica, se desarrollan en contextos pluriculturales negados.

Referencias bibliográficas

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mesoamérica*, Instituto Nacional Indigenista-Secretaría de Educación Pública, México, 1967.
- Báez-Jorge, Félix, *Entre los nagueles y los santos*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.
- Bauer, Brian y Stanish, Charles, *Las islas del Sol y la Luna. Ritual y peregrinaje en los antiguos Andes*, CBC, s/f.
- Cancian, Frank, *Economía y Prestigio en una comunidad maya: el sistema religioso de cargos en Zinacantán*, tr. de Celia Paschero, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Instituto Nacional Indigenista, México, 1989.
- Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM), *Documentos de Puebla, (Documento final de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano)*, Librería parroquial de Clavería, México, 1979.
- Durán, Fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002.
- Giménez, Gilberto, *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*. México, Centro de Estudios Euménicos, 1978.
- Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso, *Los santos, mudos predicadores de otra historia*. Xalapa, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2009.

- Maldonado, Luis, "La religiosidad popular", en: Carlos Álvarez Santaló; María Jesús Buxó i Rey; Salvador Rodríguez Becerra (Coords.), *La Religiosidad Popular*, t. I, pp. 30-43, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Mendieta, Fray Jerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, tomo I. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002.
- Millones, Luis, *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*. Sevilla, Universidad "Pablo de Olavide"- Fundación El Monte, 1997.
- Motolinía, Fray Toribio de Benavente, *Historia de los Indios de la Nueva España*. México, Porrúa, 1995.
- Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. México, Porrúa, 1992.
- Turner, Victor and Edith, *Image and pilgrimage in Christian culture. Anthropological perspectives*, Columbia University Press, New York, 1978.

Los jóvenes y su participación en la escenificación de Semana Santa en Iztapalapa

Miriam Cruz Mejía

En la comunidad de Iztapalapa, existe una figura religiosa que unifica a sus habitantes: “El Señor de la Cueva”, al cual se le atribuyen cualidades milagrosas; de acuerdo con los pobladores éste da origen a la celebración de Semana Santa, pues se le atribuye la extinción de una epidemia de cólera morbos en 1833; además se le considera protector de la comunidad. A manera de agradecimiento por este hecho, los jóvenes prometieron realizar la representación de la Pasión de Cristo, he ahí el tema de estudio del presente trabajo donde nos planteamos identificar y analizar la semana Santa como una expresión religiosa popular de los jóvenes de Iztapalapa; el objetivo consiste en analizar su adscripción identitaria, a través del apego y el arraigo, describiendo prácticas culturales relacionadas con la representación de Semana Santa y el ciclo festivo de la comunidad mediante su identidad religiosa que para identificarse o diferenciarse del resto de la población se autonombran nativos¹. Nuestra pregunta de investigación tiene por fin conocer ¿Qué elementos de carácter cultural son los que motivan a los y las jóvenes a participar? ¿Existe alguna relación entre las creencias de los jóvenes con la iglesia? Pero sobre todo: ¿Cómo la escenificación de la Pasión de Cristo construye una cultura juvenil religiosa en Iztapalapa?

Nuestra hipótesis de trabajo es considerar que los jóvenes nativos construyen una cultura religiosa popular enmarcada por la identidad, donde la territorialidad

¹ Aquellas personas cuyos antepasados vivieron en Iztapalapa y que actualmente residen en los barrios se autonombran “nativos” para diferenciarse de los migrantes.

genera apego y arraigo a una tradición que los jóvenes aceptan, hacen suya y perpetúan generando así identidad y unidad, teniendo como medio de expresión la escenificación de la pasión de Cristo, que da un sentido de pertenencia.

La presente investigación fue realizada entre los años 2005 a 2011 (Cruz, 2011), los pasos que se llevaron a cabo para lograr el objetivo fueron de acuerdo con el método de la Antropología, se utilizó la etnografía y la observación participante, ambas permitieron focalizar las situaciones sociales configuradas por los sujetos inscritos en un espacio/tiempo determinado. En este orden, la apuesta fue observar y describir la composición del espacio social al interior de los cuales los jóvenes (sujetos sociales) practican la religiosidad popular.

En primer lugar se dará, una descripción breve de la comunidad y su organización social, posteriormente se presentará una parte de la etnografía, por último, se analizan algunas características de las creencias religiosas de los jóvenes y su relación con la iglesia.

Iztapalapa se ubica al oriente del Distrito Federal, tiene una extensión de 117 Km², la cual equivale al 7.5% de la superficie del D.F; colinda al norte con la Delegación Iztacalco, al Sur con las delegaciones Xochimilco y Tláhuac, al oriente con la Delegación Coyoacán y al norponiente con la Delegación Benito Juárez.

A principios del siglo XX, y para la segunda mitad de éste, inició un importante proceso de urbanización pues la oferta de suelo para vivienda popular y su accesibilidad facilitó que en la periferia se concentraran asentamientos humanos entre los años 1960 a 1970. A principios de 1970 llegaron personas originarias de Oaxaca, Puebla, Michoacán, Guerrero y el Estado de México, quienes compraron a los ejidatarios fracciones de terrenos a bajo costo. Asimismo en la década de los 70's surgieron numerosas unidades habitacionales, actualmente la delegación tiene más de 570, donde vive el 25% del total de la población de Iztapalapa. De esta manera se ha convertido en la concentración humana más grande e importante del Distrito Federal, baste señalar que cuenta con cerca de dos millones de habitantes (un millón 815 mil 596 personas según el Censo General de Población y Vivienda 2010) es decir, tiene el 20.5% de la población del Distrito Federal, quienes viven en 320 colonias. Sin embargo, la cabecera delegacional se consolida como pueblo tradicional, que pese a la modernidad persiste. El pueblo se encuentra segmentado en dos mitades: "Atlalilco" conformada por los barrios de Santa Barbará, San Ignacio y San Lucas; la segunda "Ixomulco" integrada por los barrios de San Pedro, San Pablo, San José, San Miguel y la Asunción.

La figura religiosa representativa del entierro de Cristo que unifica a sus habitantes es "El Señor de la Cueva", a ésta imagen se le atribuyen cualidades milagrosas, pues cesó una epidemia de cólera morbus en 1833, no es un santo

local, originado por la fe católica de Iztapalapa, puede decirse que escoge el lugar para ser adorado, ya que viajó desde Oaxaca hacia el encuentro con “su pueblo”, de manera tradicional y como hace referencia un retablo colocado en el interior del santuario se sabe que la imagen patronal del “Señor de la Cueva” *tuvo su raíz en una villa oaxaqueña de nombre Etlá, misma que fue trasladada para su restauración por unos vecinos de aquel sitio. Corría el año de 1723, en el mes de mayo, cuando pasaron por los campos de Iztapalapa aquellos hombres. Transitaban ya en el atardecer, cuando a las faldas del Cerro de la Estrella, (ahora el santuario), decidieron descansar. Al día siguiente al prepararse para continuar su camino, sorprendidos y con aflicción, lamentaban la desaparición del santo, dedicándose afanosamente a buscarle por todos los alrededores. El día transcurría y no se lograba nada, entonces buscaron en otros parajes, adentrándose sobre todo en el rumbo del Cerro de la Estrella, ya avanzada la tarde se encontraron con unas personas que recogían leña a quienes interrogaron con resultados positivos sobre la ubicación de la imagen, pues la encontraron en una cueva, entre hierbas, flores y del todo ya restaurada.*

La integridad santificada del Cristo se reconoce en una imagen hecha de madera de caña de maíz del S. XVII a la que se le edificó una ermita a mediados del siglo XIX que tiempo después se convertiría en el “Santuario del Santo Sepulcro del Señor de la Cueva”, ubicada en el Barrio San Pablo. La historia de las celebraciones religiosas y la formación del culto a este santo patrono está acogida en la tradición oral, pues narra que hace más de 150 años cuando Iztapalapa había dejado de ser “Pueblo o República de Indios y se había transformado en el Municipio que conformaría al Distrito Federal, en el mes de agosto de 1833 una epidemia de cólera se extendió por la demarcación de tal modo que se vio afectada por el mal.

La enfermedad hizo particulares estragos en adultos y adolescentes, no así en niños; la infección alcanzó tal mortandad que los pocos habitantes restantes determinaron reunirse e ir al templo edificado en honor al “Señor de la cuevita” a solicitarle terminar con aquella infección. Se encaminaron al lugar llevando con ellos a los niños y a los jóvenes de ambos sexos que habían quedado huérfanos a causa de la enfermedad y prometieron al santo celebrar una misa anual además de escenificar la representación de la Semana Santa², transmitiendo el ofrecimiento a sus descendientes. Sucedió que al día siguiente al oficio litúrgico celebrado en el templo del patrono, las muertes comenzaron a disminuir hasta no presentarse

² De acuerdo con Silvia Sugarazo, Cronista de Iztapalapa, no fue sino diez años después que dieron cumplimiento a su promesa.

ni una sola; en gratitud al milagro los pobladores consagraron a los niños de toda la población como devotos de la fiesta expresada mediante la mayordomía, por ello se le considera protector de la comunidad.

Sin embargo, el investigador Ángel De la Rosa Blancas, oriundo de la demarcación, sostiene que la representación del Calvario de Cristo ya se realizaba desde antes de la epidemia y este acontecimiento, sólo la potenció. En cumplimiento al voto comprometido al *Señor de la Cueva*, los pobladores originarios del lugar, iniciaron la representación de la pasión y muerte de Jesucristo en el año de 1843, al principio con imágenes de bulto pertenecientes a la Parroquia de San Lucas y al Santuario del Santo Sepulcro realizando esta procesión por las calles aledañas y regresando al punto de partida llevando a cabo ahí la crucifixión de Cristo con la escultura de la Parroquia. De acuerdo con el trabajo de campo realizado para esta investigación, los jóvenes refirieron la década comprendida entre 1870 y 1880, cuando los ancianos deciden iniciar la representación con los niños del lugar vistiéndoles de los diferentes y principales actores del viernes santo, es decir, Anás, Caifás, Poncio, Jesús, María, Apóstoles, etcétera.

La escenificación a lo largo del tiempo ha sido testigo de diversos sucesos históricos como la Revolución Mexicana, los lugareños refieren que Emiliano Zapata proporcionó caballos de su tropa y todo lo necesario para su realización. Durante la guerra cristera se dice que esta se realizó en el atrio de la parroquia de San Lucas y se tiene noción de la publicación de una nota titulada “El simulacro del Drama del calvario hecho en Ixtapalapa”³ en un diario de circulación nacional el 2 de abril de 1920, donde se describen los principales acontecimientos de la escenificación resaltando la asistencia de quince mil personas al *simulacro de la reconstrucción de los últimos momentos de Jesús* con una duración de tres horas, resaltando la fastuosa indumentaria de los participantes, haciendo alusión a la libertad que han dado las autoridades de gobierno para representar estas escenas de la iglesia católica.

Hacia 1930 se retomó la salida a las calles aledañas a la Parroquia de San Lucas agregándose en esta época la crucifixión en el Cerro de la Estrella, para 1970 se toma como escenario de la última cena el Jardín Cuitláhuac, hacia finales de la década de los ochenta se comienza a televisar de manera masiva, la representación. Para 1994 se consolida de manera legal el COMITÉ ORGANIZADOR DE SEMANA SANTA EN IXTAPALAPA A. C. (COSSIAC) Con el propósito de preservar, defender y proteger esta tradición, dicha asociación fue registrada ante notario público en

³ “El simulacro del Drama del calvario hecho en Ixtapalapa” en un diario de circulación nacional el 2 de abril de 1920

1994, dentro de sus estatutos destacan el resguardo, la defensa, organización de la escenificación y surgió con la finalidad de que la tradición permanezca en la comunidad por ello se respaldaron legalmente para que no sea ni la delegación ni la iglesia las titulares del evento.

Este Comité, se integra por el consejo directivo conformado por nueve socios elegidos en asamblea general para un periodo de gestión de dos años con derecho a reelección, sus cargos son: Presidente, Vicepresidente, Tesorero, Secretario y cinco vocales, entre sus funciones destaca la selección de los jóvenes que representaran los papeles principales, así como gestionar ante las autoridades lo competente a la representación, si algún miembro del consejo directivo no cumple del todo con sus funciones, se le puede sancionar de acuerdo a los estatutos, para verificar estas situaciones y otras alusivas a los participantes en la representación, está la comisión de honor y justicia. Dentro del grupo, me comentó Joaquín Rueda⁴ se construyen relaciones de equipo de trabajo, de manera paralela al Consejo Directivo los socios desempeñan diversas funciones, algunos coordinan los ensayos, otros pasan lista de asistencia, anotan a los jóvenes que desean participar como nazarenos y mujeres del pueblo, en el libro de registro, se encargan del sonido, la música, los escenarios, tanto en la casa de ensayos como en el agrupamiento a caballo, a donde acuden cada domingo por la mañana para que los animales y el jinete se adiestren, las funciones a desempeñar son imprescindibles e impredecibles. El Comité, ha mantenido su autonomía, pues ha habido intentos de la Iglesia por volver a dirigir la festividad, pero ellos han sido firmes. El párroco Miguel Ángel Quiroz Cruz, señaló *"en los últimos años nos hemos acercado; aprendimos que la Iglesia no interviene en su actuar, nosotros les damos formación espiritual"*.

Para el comité, el pueblo y los jóvenes que participan en esta representación, ésta es una amalgama de significados entre el ayer y el hoy, entre la vida cotidiana, es una religiosidad popular que conlleva a una catarsis colectiva, como lo expresan en su mensaje de abril de 2011

Mensaje del Comité Organizador de Semana Santa en Iztapalapa, A. C.
Nuestro pueblo prehispánico y mítico, se convierte por unos cuantos días en un rincón del antiguo Jerusalén en México al representar con sentido catártico los principales episodios bíblicos. La Semana Santa para los Iztapalapenses representa un acto renovado de fe, con ella nos olvidamos de los problemas que agobian a nuestra gran ciudad, es

⁴ Joven nativo de Iztapalapa, Abogado, socio numerario del COSSIAC, ha desempeñado los papeles de Jesús y Luzbel entre otros.

sin lugar a dudas llegar al abandono de nuestros roles como personas y volvernos parte de algo más grande que nosotros mismos, es unirnos bajo una mística de sentido fraternal que ha perdurado por el paso tres siglos diferentes. (XIX, XX y XXI). Somos una comunidad que día con día se reafirma como un núcleo social que busca fortalecer sus vínculos culturales y tradicionales, resguardantes y depositarios de una herencia que ha pasado de generación en generación y se ha podido enriquecer con el paso del tiempo.

Nuestros rostros anónimos se hacen públicos y por unos cuantos minutos, horas o días, dejamos oír nuestras voces para manifestar los motivos que nos impulsan a revivir las últimas horas en la Vida de Jesús. Los habitantes oriundos de los ocho barrios, más que nunca nos mostramos con fervor religioso y con los brazos abiertos para recibir en nuestro evento a visitantes nacionales y extranjeros. Queremos que acudan a vivir junto con nosotros la Pasión de Iztapalapa. Desde 1843 hasta el día que Dios quiera la Semana Santa se vivirá en Iztapalapa.⁵

Cada mes de diciembre, el Comité difunde en los barrios, la convocatoria para la elección de los personajes principales, para ello deben cubrir determinados requisitos como ser Nativo de los 8 Barrios, Católico con la 1ª Comunión, Estatura Mínima 1.75, Soltero (a) sin compromiso (sin Novia, por lo menos al hasta el día de la elección y durante la representación), sin hijos, ser de buena conducta y costumbres, sin tatuajes o perforaciones, no tener vicios, buena salud, buena condición física y solvencia económica para sufragar sus gastos. La labor del equipo, comienza el segundo domingo del mes de enero con la elección de los participantes, la selección de los candidatos se realiza a puerta abierta, para demostrar que no existe favoritismo. Una vez elegidos los actores la comisión de Honor y Justicia confirma los datos que los jóvenes dieron en el momento de la selección de su personaje para dar veracidad a la información. Roberto Guillén⁶, explicó que se crean comisiones encargadas de supervisar diversas tareas como el diseño de vestuario y las prácticas de equitación (la Secretaría de Seguridad Pública del D.F. presta 55 caballos para el evento y a partir de febrero, enseña a los jóvenes que darán vida a los personajes de romanos a montar).

Cuando el joven ha sido seleccionado para representar el papel, Guillen o alguno de los miembros del Comité le entregan un sobre con su parlamento, así

⁵ Proporcionado por el Comité Organizador de Semana Santa en Iztapalapa A.C. y publicado en www.semanasantaixtapalapa.org en abril de 2011.

⁶ Roberto Guillen, joven originario del pueblo de Iztapalapa y para el año 2008, fungió como Presidente del Comité Organizador de Semana Santa en Iztapalapa

como algunas indicaciones de su participación. La elección de los jóvenes que representarán a Jesús y María es de las más complejas, pues en estos personajes recae la esencia de la escenificación, su elección se complementa con preguntas como: ¿A qué te dedicas?, ¿Qué significa para ti participar en la representación?, ¿Por qué deseas ese papel?... Sí no obtienes ese papel, ¿Te gustaría participar en otro?, ¿Qué piensas de las drogas y el alcohol?, ¿En que otros papeles has participado?, entre otras cuestiones. Al término del planteamiento de las preguntas, los y las jóvenes deben hacer extensiva su opinión, después el comité se reúne para deliberar a cerca del personaje.

Después de la selección de los personajes, se llevaron a cabo cada domingo hasta antes de la representación los ensayos, por la mañana ensayan las jóvenes y por la tarde lo hacen los varones. En ambos, se da inicio al ensayo con el pase de lista seguido por un momento de oración generalmente los jóvenes piden por que salga bien la representación, por algún enfermo o alguna situación en particular y de acuerdo a la lista de asistencia corresponde a diversos jóvenes. El ambiente durante los ensayos es familiar, hay hombres y mujeres de todas las edades y niños que juegan a ser Cristo o vírgenes según me comenta Leslie, una niña de 8 años originaria del Barrio de San Miguel, quien en el año 2009 representó a la niña invidente: *“A veces en mi casa yo juego con mis primos a la Semana Santa, nos gusta, por eso fue que vine a participar”*.

Las calles se tornan en un ambiente festivo, transitan visitantes, unos llegan en auto, otros caminando, observan el ensayo y se retiran. Transcurridos varios ensayos, en el segundo nivel se colocó una manta que decía “Inscripciones abiertas para Nazarenos, Vírgenes y mujeres del Pueblo” junto a esta se encontraba una mesa en la que se dispusieron dos socios del comité para inscribir mediante el libro de registro y su cooperación⁷ (\$ 25.00) entregan a los jóvenes un distintivo y una hoja señalando las características de la vestimenta.

Los nazarenos y mujeres del pueblo pueden no ser originarios de los ocho barrios, deben mostrar compostura durante la representación, no ingerir bebidas alcohólicas, la vestimenta para los varones es túnica morada, un manto blanco atravesado de hombro a cadera, una corona de espinas con margaritas amarillas, huaraches, cruz de madera y una cera blanca. Los hebreos, judíos y vírgenes del pueblo, deben registrarse para obtener su “contraseña” que es como comúnmente le denominan distintivo, a demás de portar el vestuario de acuerdo a un esquema proporcionado al momento de la inscripción.

⁷ El dinero obtenido, se utiliza para gastos que genera la representación y el Comité Organizador de Semana Santa en Iztapalapa A.C.

Un elemento característico en el que los participantes en la representación se esmeran es el vestuario, cada actor es responsable de sus gastos y este oscila entre un mil a 30 mil pesos, además depende del gusto de cada joven. Para los personajes principales, como el Cristo, sus gastos no contemplan la cruz, pues desde hace cuatro décadas es donada por Don Ángel Juárez Cabrera⁸. Los jóvenes y sus familias hacen un gran esfuerzo por obtenerlo como fue el caso de Edwin, un muchacho de 16 años con el que en reiteradas ocasiones pude platicar y me comentó: *“Mi mamá me dijo, este año si quieres salir en la representación, elige un personaje que no sea tan caro, acuérdate, van a ser los quince años de tu hermana y no tengo mucho dinero”...“Yo tengo muchas ganas de salir, porque Diosito me apoyo mucho en mis operaciones que me hicieron, porque yo nací con pie equino, no me importa de que salga o que tenga que hacer para conseguir el traje, esto a mí me gusta y desde niño he deseado participar y ahora que soy joven no me voy a quedar con las ganas”*. Después de algunas semanas lo encontré y me dijo que su mamá le compraría uno de Nazareno y por otra parte él estaba trabajando ayudando a un señor por las tardes en una tienda, *“haciendo cuentas me pagarán lo justo para comprarme mi traje de soldado romano”*-, mismo que ya había ido a apartar con una de las personas dedicadas a su venta en la demarcación por estas fechas.

Una de las principales personas dedicadas a la elaboración del vestuario para la representación es José Trinidad Mosco, a quien en la comunidad le dicen amistosamente “Trini” originario del Pueblo de Iztapalapa y con 42 años de edad, ha tenido la experiencia de elaborar vestuarios para telenovelas como *El Vuelo del Águila* y *Alondra* y en el año 2000, el comité le encargó el vestido de la Virgen María, les gustó y a partir del año siguiente comenzó a hacerse cargo del vestuario.

La Semana Santa para los jóvenes del pueblo de Iztapalapa, recuerda el dolor por el que Jesús tuvo que atravesar para redimir los pecados del mundo, hasta llegar a su muerte y resurrección, es un momento de agradecimiento y comienza con el domingo de Ramos y termina con el Domingo de Resurrección. Lo importante de esta conmemoración para los jóvenes de la demarcación, no es el recordar con tristeza lo que Cristo padeció, sino con este compromiso renuevan su fe, fortalecen su identidad y apego hacia las costumbres de su pueblo. Esta fecha es variable de acuerdo al calendario litúrgico del ciclo católico⁹. En estos

⁸ Dedicó 47 años de su vida a ser picador de toros, pero su profesión la alternó la carpintería, razón por la cual ha donado cuarenta cruces para la realización del evento. su aportación, dice es un granito de arena para la celebración, su contribución es fundamental para dar un ambiente real a la escenificación de la vida y obra de Cristo Para Don Ángeles es una satisfacción ayudar a los muchachos que se esfuerzan por mantener viva la tradición.

⁹ El Año litúrgico no se ciñe estrictamente al año calendario, sino que varía de acuerdo con el ciclo lunar. Cuenta la historia, que la noche en la que el pueblo judío salió de Egipto, había luna llena y eso les permitió prescindir de las lámparas para que no les descubrieran los soldados del faraón. Los judíos celebran este acontecimiento cada año en la pascua judía o “Pesaj”, que siempre concuerda con una noche de luna llena, en

días de la escenificación la urbe maneja otro lenguaje, deja de ser “cotidiana”, aparecen en ella unos códigos y símbolos religiosos muy singulares, hombres y mujeres vistiendo los atuendos de Nazarenos, vírgenes del pueblo, romanos, el pueblo deja por unos instantes su heterogeneidad y se homogeniza en una devoción religiosa manifestándose tiempos que solo la fe es capaz de conformar, la convivencia, el compartir lo material (agua, naranjas...) y conformar en general un tiempo de respeto, que pocas veces se puede encontrar en un evento masivo. El espacio es producto de las creencias de un pueblo y una devoción arraigada dentro de la urbanidad, es la Semana Santa la que rompe con el tiempo de la rutina, del caos existencial y del desencanto social.

En Iztapalapa se realizan también otras representaciones, de éstas destaca la que hacen los Nazarenos de la Parroquia de San Lucas, para algunos lugareños esta escenificación se adecua más al culto católico, pues no hay grandes multitudes, ni cámaras de televisión, se venera la imagen del Divino Salvador y para participar se requiere haber hecho la primera comunión, en caso de que el joven ya sea casado, por lo civil y por la iglesia, no deben tener tatuajes ni llevar aretes puestos, el cabello debe estar corto y haberse confesado antes.

Esta conmemoración comienza con el domingo de ramos, donde se representa la entrada triunfal de Jesús a Jerusalén como un rey pacífico primero aclamado, en la representación participan niños, jóvenes y adultos. Con moños de papel blanco y morado, así como palmas afuera de sus casas, dan inicio el recorrido a lo largo de la calle Aztecas (ubicada en el barrio La Asunción), se observan niños y jóvenes ultimando detalles para su vestuario. Los jóvenes actores principales se reúnen en el domicilio de los ensayos ubicado en la misma calle, donde se coloca un altar y antes de iniciar la jornada del día, los muchachos ofrecen su participación, al mismo tiempo agradecen a Dios por las bendiciones recibidas.

Jóvenes, niños, mujeres del pueblo, nazarenos y vecinos parten con la imagen del Señor de Jerusalén en dirección a la Parroquia de San Lucas, ahí se realiza la misa, seguida de la bendición de las palmas,¹⁰ el sacerdote hace alusión a la representación con una oración para pedir bendiciones a Dios y solicitarle acompañe a los que realizan este acto como devoción católica. En el atrio de la Iglesia, se escenifican pasajes bíblicos como el de la Samaritana, acto en el

recuerdo de los israelitas que huyeron de Egipto pasando por el Mar Rojo. Podemos estar seguros, por lo tanto, de que el primer Jueves Santo de la historia, cuando Jesús celebraba la Pascua judía con sus discípulos, era una noche de luna llena. Por eso, la Iglesia fija el Jueves Santo en la luna llena que se presenta entre el mes de marzo y abril y tomando esta fecha como centro del Año litúrgico, las demás fechas se mueven en relación a esta y hay algunas fiestas que varían de fecha una o dos semanas.

¹⁰ Estas palmas se caracterizan por ser muy largas y todos los jóvenes llevan una.

que una joven, de acuerdo con el libreto, Jesús le pide un poco de agua y ésta se la niega, por diversas diferencias religiosas entre sus pueblos entablando una conversación en la que finalmente ésta se arrepiente de sus pecados, pide perdón y otorga el agua. Otra escena es la de una mujer llamada Rita, quien le pide sane a su hija invidente, en el mismo atrio, se desarrolla la escena donde María Magdalena le pide perdón por sus pecados, resaltando ella ser la más humilde de sus siervas. Hacia el final del atrio las profetizas Rebeca y Rahab hacen alusión al Pueblo de Israel de la misión eclesiástica de Cristo. Entre cada acto y a la voz de “palmas” por un miembro del comité, el resto de los participantes repite a modo de plegaria:

*“...De flores y palmas sembramos el suelo
Tejamos coronas de mirto y laurel
Hoy que abren gozosas las puertas al cielo, al Dios de Israel”*

Alternando con otra plegaria:
*“¡Osana, osana al hijo de David,
Bendito el que viene en el nombre del Señor
osana en las alturas!”...*

A partir del año 2010, el Comité ha implementado la escenificación de los pasajes bíblicos: “Las bienaventuranzas” y la “Resurrección de Lázaro” en el día Martes Santo partiendo de la casa de los ensayos para salir rumbo al cerro de la estrella donde se realizó la escenificación de las Bienaventuranzas. Después, Jesús y los apóstoles se encaminaron al atrio del santuario del *señor de la cuevita* donde se desarrolló la resurrección de Lázaro.

En el Jueves Santo los actores se dan cita en la casa de los ensayos para escenificar la visita de las siete casas de oración que son las parroquias de los ocho barrios de Iztapalapa (La Asunción, San Ignacio, San Pedro, Santa Barbará, San Miguel, San Lucas, San Pablo y San José) terminando el recorrido en el Santuario del Señor de la Cueva, los jóvenes se trasladan caminando a la explanada del Jardín Cuitláhuac, por la noche se desarrolla el pasaje de la última cena, Jesús consagra el pan y el vino además de lavar los pies a sus discípulos, al término se dirige al Cerro de la Estrella para desarrollar escenas como la Oración del Huerto de los Olivos, Luzbel tienta a Jesús, el trébol de Judea, las bienaventuranzas del ángel, el beso de Judas y la aprensión de Jesús, el recorrido se hace por las calles del centro de la demarcación. En la explanada del Jardín Cuitláhuac en un escenario paralelo al de la última cena, se desarrollan diversos pasajes bíblicos como la venta de Jesús por Judas. Otro acto relevante es el de Poncio Pilatos y su esposa Claudia cuando le comenta un sueño donde veía a un hombre acusado injustamente y ella le hace prometer en nombre de su gran amor, que él será justo si condena a Jesús.

En el Cerro de la Estrella se desarrolla la Oración del huerto, Jesús habla con su padre celestial haciendo mención, si es su voluntad muera para salvar a los hombres, el está dispuesto. El arcángel Gabriel reafirma con las bienaventuranzas al término, el Trébol de Judea, personaje representado por una adolescente de acuerdo con el libreto del comité y no con el discurso bíblico, Dios le ha concedido el don de la palabra por unos momentos esta dice a Jesús que es la planta más insignificante sobre la faz de la tierra, nadie la mira ni la toca, más si él se digna mirarla será la planta más feliz, Jesús la dota de un color especial que la distinguirá sobre el resto de las demás. Posteriormente, Jesús es tentado por Satanás, en tres ocasiones ofreciéndole un reino de poder y riquezas haciéndole reflexionar acerca de los errores cometidos en el pueblo por el que va a dar su vida. Al término de esta escena, Judas acompañado de la guardia romana da el beso de traición a Jesús. Los soldados lo apresan, llevándolo a la explanada del Jardín Cuitláhuac para ser juzgado por los fariseos y ser crucificado el viernes santo.

Es el Jueves Santo, el receptáculo y filtro de una devoción de los jóvenes desbordada bajo tiempos y espacios singulares. El elevado número de devotos con sus códigos y símbolos, rebasan lo oficial, religioso, lo preestablecido y sin embargo el acto en el que amalgama este conjunto es la Semana Santa y no sólo porque de acuerdo con los jóvenes feligreses se les ha concedido un milagro o favor. Bajo esta devoción los espacios y tiempos “profanos” de la representación se convierten en tiempos y espacios “sagrados”. De tal manera que durante los días santos de la representación, la urbe del pueblo maneja otro lenguaje, se observan jóvenes que hacen el recorrido de la representación por los ocho barrios (como espectadores) portado en su atuendo camisetas y gorras de algún santo patrón como San Judas Tadeo, rosarios o tatuajes religiosos.

En el Viernes Santo, la escenificación comienza por la mañana con un recorrido por las calles principales de los ocho barrios, el silencio y la solemnidad son acompañantes de esta procesión, Jesús no asiste pues se encuentra en el calabozo improvisado en la “casa de los ensayos” donde los fieles le visitan por un instante. A mediodía comienza el juicio de Jesús, los miembros del sanedrín deciden presentarlo ante Poncio Pilatos.

Otra escena impactante para los asistentes son los azotes, estos son dados por los guardias con una cuerda mojada en pintura roja que al contacto con la túnica simula sangre, además el cuerpo de Jesús está preparado para dar algunos efectos especiales, en esta escena los soldados, conducen a Jesús hacia el Gólgota cargando una cruz de madera de 90 kg. Después de medio día, inicia el viacrucis rumbo al Cerro de la Estrella en el trayecto, Jesús va acompañado por cientos de nazarenos vestidos con túnica color morado, corona de espinas, con huaraches o descalzos y cargando una cruz de madera, algunos refirieron asistir por pagar una manda o como agradecimiento de algún milagro. En este viacrucis se desarrollan

escenas como “Las burlas del Ciro”, “el encuentro con su madre María”, “el judío errante” y “la samaritana”, “la ayuda de Simón de Cirineo” y “el encuentro con las mujeres y Verónica”. Este recorrido por las calles es de aproximadamente 3 km. Desde hace cuatro años aproximadamente se agregó la escena del santo entierro y la resurrección, misma que tiene lugar el sábado de gloria en la explanada del Jardín Cuitláhuac, los jóvenes actores principales se reúnen para escenificar la resurrección. Algunos muchachos colaboran revisando las luces, el sonido, la música o pintando el escenario. Únicamente los Apóstoles, Vírgenes, Soldados Romanos, Sirvientes y gente del pueblo realizan esta escena en ese día de representación, podría decirse que acude gente de la localidad y no los dos millones de personas del día anterior. Este acto hace alusión al pasaje bíblico de la Resurrección, primero se encuentran junto al sepulcro soldados romanos, quienes lo resguardan y de manera inesperada la roca que lo cubre se remueve y del fondo de ella, sale Jesús, atónitos los soldados caen. Después, aparece Magdalena quien se encuentra a los apóstoles y les dice el Maestro ha resucitado de entre los muertos, incrédulos los apóstoles, le piden vaya a descansar, pues seguramente es su imaginación, sin embargo deciden ir al sepulcro ven una luz intensa y grande, saliendo detrás de ella Jesús, les dice:

*-“La paz sea von vosotros,
-La paz sea con vosotros,*

*Como mi padre me envió, así os envió también a vosotros.
Quedan perdonados todos los pecados, aquellos a quienes se los perdonareis
y quedan retenidos aquellos a quien los retuviereis.*

Se retoma este fragmento del libreto para ejemplificar el por qué de la representación de acuerdo con el discurso católico es importante la filosofía que se profesa y de la cual se apropia la juventud de Iztapalapa, mediante la teatralidad, adecuándola a sus vivencias a su identidad a un apego y arraigo hacia el territorio.

Adentrarse en el terreno de la cultura, la religiosidad popular y la participación de los jóvenes en la Semana Santa de Iztapalapa, implicó desarrollar el trabajo de campo, es decir mediante la observación se identificaron diversas festividades en las que los jóvenes de alguna manera son partícipes, ello permitió encontrar la vinculación con sus actividades religiosas, su apego, su arraigo y sus creencias, así el primer día del año se dan cita para dar gracias por el año venidero, el 2 de febrero celebran el día de la candelaria, la bendición de las semillas y de los niños Dios, con fecha variable se realiza el Martes de carnaval y el miércoles de ceniza, para los jóvenes que participarán en la representación que realiza el comité, éste acto marca el inicio del ciclo de la representación y manera posterior se realiza la Semana Santa comenzando con el Domingo de Ramos, martes santo, jueves santo, viernes santo, sábado de gloria y domingo de ramos, para el 3 de mayo

se dan cita en la Bendición de las cruces de los jóvenes que participaron como Nazarenos en el Cerro de la Estrella.

Además, los jóvenes participan en mayordomías como la de las Chincoleras (Sociedad de Comerciantes) en el mes de mayo donde se realiza un recorrido por los principales mercados y tianguis del pueblo, en junio la de la virgen del Carmen (inicia a principios del mes con novenarios y misas a Nuestra Señora del Carmen) y el 3° ó 4° domingo del mes de septiembre la Mayordomía al Señor de la Cueva medio pueblo de Atlalilco e Ixomulco (esta fiesta tiene octava, es decir se repite a los ocho días) y en ella se realizan la Mayordomía de los cirios, de la Portada de Adentro (Sociedad de la Portada Floral), de la Portada de Afuera (Sociedad de la Portada Floral), de la Soltería (Sociedad de la Soltería de la República), del alumbrado (Sociedad del alumbrado). Participa también: la Sociedad de Señoritas de Medio Pueblo correspondiente, en peregrinaciones a Chalma y en las fiestas patronales de sus barrios en las que participan su correspondiente sociedad de Señoritas como por ejemplo en el barrio Santa Bárbara “las barbaritas”.

Los días 28 de cada mes los jóvenes acuden a la Iglesia de la demarcación o alguna de su preferencia como acto de reverencia y fe a San Judas Tadeo, algunos intercambian artículos religiosos, flores y dulces en las afueras del templo (mayoritariamente el 28 de octubre). Como patrono de las causas difíciles, acuden a él para implorarle e interceda por ellos en determinadas situaciones como pueden ser escolares, familiares, económicas, problemas de salud y hasta de amores. Otro acto religioso al que acuden es la misa de domingo por la tarde en el santuario del señor de la Cueva, donde ellos colaboran como ministros de eucaristía, cantando, haciendo labores propias de la sacristía, colectando las limosnas y vendiendo antojitos en las afueras del templo con el objetivo de recaudar fondos para realizar retiros espirituales¹¹ ó contribuir a algún programa de beneficio social como son los grupos de alcohólicos anónimos, comunidades indígenas de escasos recursos esto se realiza a través de la organización de un grupo juvenil llamado *Jornadas*.

En este ciclo festivo no solo tienen relevancia los actos correspondientes al terreno religioso popular, sino también los que podrían considerarse como Profanos, muestra de ello está el carnaval que celebran los pueblos de Iztapalapa ocho días antes de la celebración de la Semana Santa. En noviembre participan en el día de muertos y en la peregrinación a la Villa de Guadalupe donde se ofrenda

¹¹ Esto ocurre mediante el grupo Juvenil de la Parroquia llamado Jornadas (conformado por jóvenes de varias colonias, no precisamente nativos de Iztapalapa), los ministros de eucaristía y los diversos Coros de la Parroquia.

una portada floral adentro y otra afuera, también se observó a jóvenes en la festividad de la virgen de Guadalupe, las posadas y en navidad.

Para esta investigación se decidió trabajar con ellos, por considerar que aun conservan elementos de la religiosidad inculcados en la familia, además de estar en una etapa de conformación de identidad. Se logró el acercamiento a ellos en el momento de los ensayos, se diseñó una guía de entrevista que permitió reconstruir, desde la perspectiva de los jóvenes, su experiencia y los referentes empíricos que han posibilitado la construcción de su mundo de esa manera y no de otra. Con relación a lo anterior en la propuesta de Bourdieu (1990) hizo mención que a la juventud no se le puede clasificar por clases sociales sino por ocupación u oficio y se considera la categoría “Nativo” por ser un elemento de identidad entre los Iztapalapenses, asimismo es uno de los requisitos para participar en la escenificación.

Estos jóvenes, viven en uno de los ocho barrios, de acuerdo con al trabajo de campo realizado, el 62.5% de las madres de familia se dedican al hogar, el 17.5% tiene una profesión (maestra, doctora, diseñadora) y el 8% mantienen un empleo diverso como obreras o empleadas por su cuenta mediante el comercio. Asimismo, de los padres de familia el 4% ejerce una profesión como médico, dentista o maestro de Primaria, mientras que el 35% trabaja por su cuenta como electricista, mecánico, carpintero, comerciante, taxista, cargador o chofer y el 40% labora para una empresa particular, contrastando con las expectativas de vida escolar de los jóvenes quienes no solo poseen un nivel de estudios mayor al de sus padres, sino que además el 30% de los jóvenes que participaron en esta investigación, refirieron haberlo hecho en escuelas privadas.

Para algunos jóvenes, las vacaciones de la Semana Santa son unos días libres en el trabajo para viajar o simplemente pasarla en casa, para los jóvenes nativos que participan en la escenificación significa trabajar arduamente para cumplir el sueño anhelado. Adaptar sus tiempos, olvidarse de algunas fiestas, prepararse física y religiosamente, aprenderse los parlamentos entre otras cosas, son parte de lo que Emmanuel Guillen hizo para poder caracterizar a Jesús¹², tenía 22 años de edad al momento de representarlo, estudiaba el cuarto semestre de Contabilidad Pública, para él esta labor valió la pena porque interpretar a Jesús fue su meta desde hace cuatro años, los últimos tres había buscado la oportunidad de ser el personaje principal, pero su petición había sido rechazada. Según me comentó, su fe, paciencia y perseverancia lo llevaron a alcanzar su propósito. Además este personaje ha influido para que algunas personas del barrio le digan, *“tú que vas a estar muy cerca de Dios en estos días, por favor pídele por mí, a ti si te va a escuchar porque lo vas a representar”*.

¹² En la escenificación realizada en el año 2008.

En los jóvenes entrevistados, la representación y la familia están inmersos en la religión, ambas se reducen a la transmisión de una identidad religiosa del pueblo, para ellos no existen otras religiones pues tiene mucho peso su entorno familiar, sin embargo por un relato de una joven pude percatarme de la importancia del evento cuando ella les comunicó a sus padres su deseo de salir en la escenificación, éstos le respondieron: *“Pues tú decides, o sales en la representación de Virgen o te hacemos tu fiesta de 18 años”*.

Entre los jóvenes que participaron como Nazarenos el 50% refirió participar tres años consecutivos como promesa por algún favor o milagro recibido, algunos no nativos del pueblo mencionaron hacerlo como pago o promesa por haberse alejado de las drogas y el alcohol, de acuerdo con sus creencias este es el medio de sanación. De acuerdo a lo anterior y de acuerdo con Salles y Flores (2001), la escenificación y los barrios dan un sentimiento de afecto a las prácticas culturales a través del apego y arraigo a su territorio, pues data de hace ya varios siglos y tienen muy arraigadas sus costumbres, su memoria histórica, su cultura. Lo que nos proporciona las condiciones ideales para analizar la identidad como base de una unidad geográfica, en este sentido puede decirse que la identidad de una persona es mutable y depende del tiempo y lugar donde se exprese y no se le puede considerar como esencia única de una persona.

El ámbito de las creencias religiosas ha sido poco trabajado desde la perspectiva cultural, la mayoría de estudios dan cuenta de acercamientos realizados a la cultura religiosa juvenil desde la visión institucional de la Iglesia. De acuerdo con Irving Goffman (2001) la representación de la persona en la vida cotidiana, lo verbal y no verbal conforman una especie de “performance” en el sentido de que a través de los espacios se asignan valores negativos o positivos que actualizan en la interacción con otros asumiendo diferentes roles al hablar o responder según sea la información captada de la persona o el espacio, además de su rol jerárquico. Lo anterior permite pensar que una persona puede asumir diferentes actitudes frente al tema religioso, es decir asumir diferentes roles según las situaciones, hecho que se pudo observar en el trabajo de campo pues al preguntar a los jóvenes acerca de si participaban en el carnaval, la gran mayoría respondió “no”.

Para muchas parroquias, movimientos, congregaciones y la Iglesia en general se están quedando sin jóvenes. De las casi 900 iglesias católicas que existen en el Distrito Federal, corresponden a Iztapalapa 59 parroquias de culto católico y 188 de otros cultos religiosos como la iglesia Anglicana, Bautista, Cristiana, Evangélica, Misionera, Mormona, Nazarenos, Pentecostés, Presbiterianos y otras.

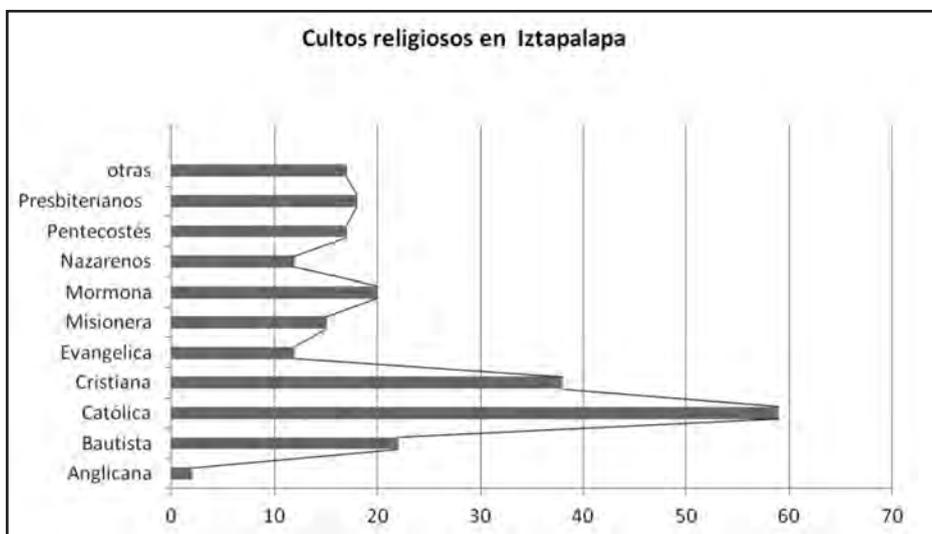


Ilustración 1. Cultos religiosos en Iztapalapa. Gráfico elaborado por la autora con información proporcionada por la Oficina de Información Pública (OIP) de la Delegación Iztapalapa. Abril 2011

De las iglesias señaladas en el cuadro, se visitaron las concernientes a la demarcación de los barrios y algunas alledañas, donde se pudo observar que sólo 2 de cada 3 tienen grupo de jóvenes y el promedio de asistencia a éstos, es de 15 personas. Con relación al perfil socio demográfico de la Delegación Política, se pudo observar que apenas un tercio de población en Iztapalapa es joven, 1 de cada 3 habitantes tiene entre 18 a 35 años. En 2010 esta cantidad representa casi 3 millones de persona en el D.F., quienes participaron en la investigación refirieron comulgar con una espiritualidad, aunque no siempre ser religiosos es decir no asistían regularmente a la iglesia, pero si comulgaban con la denominación católica, el 10% refirió no asistir a misa, rosarios o rezos comunitarios y más de la mitad reporto asistir semanalmente a la misa dominical, la mayoría dice creer en el Dios descrito en la Biblia, al mismo tiempo manifestaron tolerancia religiosa hacia otras creencias pues comentaron que el Dios bíblico, no se diferencia de los dioses o seres espirituales adorados en otras culturas.

El hallazgo más importante es que esta generación consideró que pueden desarrollar una relación con Dios sin asistir a una iglesia en particular, igualmente ellos creyeron que no existe tal cosa como la única y verdadera iglesia de Dios. De manera contradictoria, 90 % de los jóvenes en Iztapalapa no estarían dispuestos a conocer una iglesia que no sea católica, sin importar si esta iglesia es atractiva y habla un lenguaje interesante podrían asistir sin importar su denominación y 1 de cada cuatro jóvenes que asisten a una iglesia Católica semanalmente ha asistido

a una iglesia cristiana, una de sus razones fue por la predicación, los amigos y en tercero por la música.

Como consideraciones finales, es útil finalizar este artículo con algunas ideas que podrían ser aplicadas en otros estudios. Los jóvenes nativos de los ocho barrios de Iztapalapa, han visto influenciada su participación en la escenificación por factores internos, es decir, la religiosidad popular es una práctica de la comunidad que ha marcado su devenir histórico de una manera tajante, siendo ésta, un medio de satisfacción de los individuos donde sus destinos, suertes y vidas dependen de Dios, en este sentido las mayordomías y la Semana Santa, son hechos festivos-religiosos que al conjugarse le otorgan sentido e identidad a la comunidad juvenil. En este sentido, los actos religiosos de los jóvenes tienen un fin determinado el cual es mantenerse como grupo. El pueblo, tras la modernidad ha persistido, ésta no ha absorbido su pertinencia social, por el contrario sobreviven e integran elementos a su religiosidad popular. Esta representación religiosa, tiene una fuerte tónica de haberse consolidado fuera del templo, es decir se ha ido fraguando en la experiencia cotidiana, dentro de las vicisitudes e ilusiones de la familia y la urbanización, pero sobretodo bajo el velo de una fuerte dosis de fe, resultando difícil encapsularla, pues en muchos de los casos responde al momento histórico.

Indudablemente no se puede afirmar que la participación en esta representación para los jóvenes sea una moda o acto pasajero, nos atrevemos a decir que ha sido un constructo religioso popular fincado en sus raíces, en el respeto y esperanza en un ser divino, en un ser trascendente, expresándolo en los contornos religioso-culturales y espacio temporales que el joven posee.

Bibliografía

- AGUADO, José Carlos y María Ana PORTAL. (1992) *Identidad, ideología y ritual*, México: UAM-I.
- BOURDIEU, Pierre. (2002) "La juventud no es más que una palabra" en, *Sociología y Cultura*. México: CNCA – Grijalbo.
- CRUZ Mejía, Miriam. (2011) *Cultura y religiosidad popular. Participación juvenil en la escenificación de semana santa en Iztapalapa*, México: El Autor, ENAH. (Tesis de licenciatura en Antropología Social).
- ELIADE, Mircea. (1981) *Lo Sagrado y lo Profano*, Barcelona: Labor.
- FEIXA, Carles. (1998) *El reloj de arena: Culturas Juveniles en México*, México: SEP/ Causa Joven.
- FLORES, Julia Isabel y Vania SALLES. (2001) "Arraigos, apegos e identidades: un acercamiento a la pertenencia socio-territorial en Xochimilco" en, *Vivir la Diversidad. Identidades y Cultura de dos contextos urbanos de México*, México: CONACYT - UAM-I.
- GARMA, Carlos y Roberto SHADOW. (1994) *Las peregrinaciones religiosas una aproximación*, México: UAM.
- GIMÉNEZ Montiel, Gilberto. (1986) *La teoría y el análisis de la cultura. La problemática de la cultura en las ciencias sociales*, Guadalajara: SEP, UdeG. (1987, 1996) *Identidades religiosas y sociales en México*, México: UNAM. (2000) *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México: Centro de Estudios Ecuménicos.
- GOFFMAN, Irving. (2001) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires: Amorrortu.
- GÓMEZ ARZÁPALO, Ramiro. (2009) "Utilidad Teórica de un termino problemático: La Religiosidad Popular" en, *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México: INAH.
- JIMENEZ Medina, Luis Arturo. (2000) *Grupos parroquiales e identidad en una parroquia de la Ciudad de México: El caso de la Parroquia del Santo Cristo de la Agonía*, México: El Autor, ENAH (Tesis de Maestría en Antropología Social).
- LUENGO, Enrique. (1993) *La religión y los jóvenes de México: el desgaste de una relación*, México: UIA.
- URTEAGA, Maritza. (1996) "Identidad y jóvenes urbanos" en, *Estudios recientes sobre Cultura Urbana en México*, México: Plaza y Valdés.

Hemerografía

- ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN, *Ramo Tierras*, Vol. 2252, Expediente 8, Fascículo 4 y 5.
- PORTAL Ariosa, María Ana. (1991) "La identidad como objeto de estudio antropológico" en, *Alteridades*, Núm. 2, México: UAM-I.
- ROMERO Tovar, María Teresa (2009) "Antropología y pueblos originarios de la

Ciudad de México. Las primeras reflexiones" en, *Argumentos*, Vol. 22, Núm. 59, enero-abril, México: UAM-X.

s/f "El simulacro del Drama del calvario hecho en Iztapalapa" en, *Diario de circulación nacional*, 2 de abril de 1920.

VALENZUELA, José Manuel. (1991) "Modernidad, Posmodernidad y Juventud" en, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 53, Núm. 1, México: UNAM.

Fuentes electrónicas

INEGI, en página web: <http://www.inegi.gob.mx> [consultada el 12 de febrero de 2011].

CARDENAS Ayala, Daniel. s/f *La Semana Santa en Iztapalapa durante la colonia. Predios de nativos financiaron la Semana Santa en Iztapalapa* en página web: <http://www.suite101.net/content/predios-de-nativos-financiaron-la-semana-santa-en-iztapalapa-a37156> [Consultado el 20 de marzo de 2011].

COMITÉ ORGANIZADOR DE SEMANA SANTA EN IZTAPALAPA, en página web: <http://www.semanasantaixtapalapa.org.mx/> [consultada el 18-04-2011].



UNIVERSIDAD CATÓLICA «LUMEN GENTIUM»

Av. México #6285

Col. Barrio de San Marcos

C.P. 16050 Xochimilco

México D.F.

Tel. 5489-4513; 5489-4487

Fax. 5641-7341

www.universidadcatolica.edu.mx

La Universidad Católica Lumen Gentium es una institución educativa de carácter civil privado, especializada en educación media superior y superior, que desempeña sus funciones académicas imbuida del espíritu humanístico-católico, con el fin de lograr la excelencia en estudiantes y maestros.

Asimismo colabora intensamente en el desarrollo sociocultural del país, manteniéndose además en diálogo con la cultura mundial y la interacción universitaria internacional.

SECUNDARIA

PREPARATORIA

LICENCIATURA EN PSICOLOGÍA

**LICENCIATURA EN CIENCIAS DE LA
EDUCACIÓN**

Talleres

Teatro, Coro, Mecatrónica, Artes plásticas, Dibujo Técnico, Oratoria y manejo de medios y Ciencia y Tecnología.

Actividades extraescolares

Basquetbol, Retiros, Excursiones, Cine-Debate,
Centro de formación musical
(Guitarra, Guitarra eléctrica, Coro, Piano/teclado)
Centro formativo de fútbol
(Categorías: 6 a 18 años)
Taller de Cocina
Banda de Guerra
(con Instructor Especializado de la Secretaría de Marina)
Tour vocacional, Cursos de verano

Inglés

Básico, Intermedio y Avanzado

Formación espiritual y en valores

Formación en valores,
Preparación a los Sacramentos,
(Primera Comunión y Confirmación)
Eucaristías.
Talleres para padres



“Comprometidos con un proyecto educativo basado en la excelencia académica y en la formación de valores cristianos y humanos”



INSTITUTO SUPERIOR DE ESTUDIOS ECLESIASTICOS

Victoria 133, Col. Tlalpan-Centro, Del. Tlalpan, México D.F.

Teléfonos: (55) 5655.6873

<http://www.isee.edu.mx>

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Licenciatura en Teología (Presencial. Ocho Semestres).

Permite obtener la Licenciatura Civil (RVOE 2012264 de 14.09.2001)

y el Bachillerato Pontificio en Teología

Ciclos semestrales: Inicia en agosto y enero.

Licenciatura en Teología. Semipresencial (con RVOE de la SEP).

Puede iniciarse permanentemente

Maestría en Pastoral Urbana (con RVOE de la SEP).

Ciclos semestrales. Turno matutino y vespertino

Maestría en Pedagogía Catequética (con RVOE de la SEP).

Ciclos semestrales.

Especialidad en Patrística

Curso de Verano

Diplomado en Teología

Inicia cursos en enero y agosto.

ESCUELA DE FILOSOFÍA

Licenciatura en Filosofía (Presencial. Seis Semestres).

Permite obtener la Licenciatura Civil (RVOE 982234 de 13.11.1998)

Diplomado en Filosofía

Inicia cursos en enero y agosto.

Cursos de comprensión y producción oral y escrita del Español

(Español para universitarios)



**ESCUELA «SEDES SAPIENTIAE»
54 AÑOS AL SERVICIO DE LA ARQUIDIÓCESIS**

Sede ISEE

Victoria 133, Tlalpan-Centro; Tel. 5655-5003, 5573-2222 ext. 155;
Fax 5655-6873 Metrobús: Fuentes Brotantes

Sede ROMA

Chiapas 86, Entre Jalapa y Orizaba; Col. Roma;
Tel 5574 3827; Cel 04455 2068 7435

Sede LA RAZA

Tollán 108; Col. La Raza; Del. Azcapotzalco;
Junto al Hospital "La Raza"; Tel. 5597 1959

Sede XOCHIMILCO

Nuevo León 24-Bis, Barrio Santa Crucita, Xochimilco.
Tren ligero: Xochimilco

Sede AZCAPOTZALCO

Rafael Buelna, esq. Tlauicas 63 (Instituto Victoria), col. Nueva Tezozomoc (Las Trancas).
A unas cuadras del metro Águiles Serdán

Sede ARAGÓN

Parroquia "La Resurrección del Señor"
Av. 504 No. 50 Unidad Habitacional San Juan de Aragón sec. 2
Deleg. Gustavo A. Madero. (cerca del Metro Oceanía)

Certificado Arquidiocesano de Agente de Pastoral

Cursos entre semana (Seis Semestres),
sabatinos (Ocho Semestres)
o de Verano.

Diplomado en Liturgia

Diplomado en Liturgia y Música

Diplomado en Medios

Cursos Monográficos

Distintos horarios y calendarios según sede.

Costos Accesibles

Mayores informes: <http://www.isee.edu.mx>. Teléfonos: (55) 5655.6873

Correos electrónicos: sedessapientiae@arquidiocesismexico.org.mx;

sedessapientiae@hotmail.com

Libro Anual del ISEE 2011

Se imprimió en el mes de febrero de 2012
en los talleres de Rodríguez Hnos. Impresores
Av. 565 No. 105 Col. San Juan de Aragón secc.2 México, D.F. 07969
Con un tiraje de 700 ejemplares.



ISBN: 978-607-8030-03-3



Filosofía • Teología • Humanidades