

# J ESTUDIOS JALISCIENSE S

## 24

Mayo de 1996

### SUMARIO

---

INTRODUCCIÓN

Alisa Lanczyner



ALMA DORANTES

*Primeras etapas del protestantismo en Jalisco*



CRISTINA GUTIÉRREZ ZÚÑIGA

GLORIA GONZÁLEZ TEJEDA

*Comunidad Judía de Guadalajara*



PATRICIA FORTUNY LORET DE MOLA

*La luz del mundo: una oferta múltiple da salvación*



RENÉE DE LA TORRE CASTELLANOS

*Los laicos y el modus operandi*

*de la Iglesia católica en México (1930-1990)*

# J ESTUDIOS ALISCENSES

## EDITORES

José María Murià, Jaime Olveda y Agustín Vaca

## ADMINISTRADORA

Angélica Peregrina

## APOYO TECNICO

Patricia Arellano

## CONSEJO EDITORIAL

Jorge Alarcón (Universidad de Guadalajara). Georges Baudot (Université de Toulouse-Le Mirail). Guillermo de la Peña (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social). Juan Manuel Durán (Universidad de Guadalajara).  
Claudi Esteva Fabregat (Universidad de Barcelona). Moisés González Navarro (El Colegio de México). José Luis Martínez (Academia Mexicana de la Lengua).  
Heriberto Moreno (El Colegio de Michoacán).

Coordinadora de este número: Cristina Gutiérrez Zúñiga

---

## SUMARIO

INTRODUCCIÓN	
Alisa Lanczyner	3
ALMA DORANTES	
<i>Primeras etapas del protestantismo en Jalisco</i>	5
CRISTINA GUTIÉRREZ ZÚÑIGA	
GLORIA GONZÁLEZ TEJEDA	
<i>Comunidad Judía de Guadalajara</i>	19
PATRICIA FORTUNY LORET DE MOLA	
<i>La luz del mundo: una oferta múltiple de salvación</i>	33
RENÉE DE LA TORRE CASTELLANOS	
<i>Los laicos y el modus operandi de la Iglesia católica en México (1930-1990)</i>	48

Asociados numerarios de El Colegio de Jalisco:

Gobierno del Estado de Jalisco  
Universidad de Guadalajara  
Instituto Nacional de Antropología e Historia  
El Colegio de México, A.C.  
Ayuntamiento de Guadalajara  
Ayuntamiento de Zapopan  
El Colegio de Michoacán, A.C.

*Estudios Jaliscienses*

(forma parte del Índice de Revistas Científicas Mexicanas de Excelencia de CONACYT)

La responsabilidad de los artículos es estrictamente personal de los autores. Son ajenas a ella, en consecuencia, tanto la revista como la institución que la patrocina.



El Colegio de Jalisco  
5 de Mayo 321  
45100 Zapopan, Jalisco  
México

---

# Introducción

## *In memoriam Araceli Ibarra*

El primero de los artículos publicados en este número de *Estudios Jaliscienses*, dedicado a la diversidad religiosa en Jalisco, lo escribe Alma Dorantes y versa sobre los protestantes en esta región.

Los congregacionalistas fueron los primeros en llegar, en 1872, seguidos muy pronto por metodistas, episcopales y bautistas. Dos años después, puntualiza la autora, el Arzobispado de Guadalajara prohibió a sus fieles cualquier trato con los protestantes, lo cual causó hacia ellos un gran rechazo y dio lugar a no pocas manifestaciones de intolerancia y agresiones físicas.

Debido a su eficiente trabajo misional y proselitista, y quizá también el apoyo oficial, sus ideas alcanzaron una rápida difusión, a la que contribuyó el descontento social imperante. Los jaliscienses encontraron nuevos caminos en este grupo sólido y bien integrado que ofrecía un mensaje de salvación concreto y un gran respeto al valor individual, cosas que resultan muy confortantes, máxime si se ofrece además un respaldo ante las carencias y angustias del vivir cotidiano.

Algo completamente diferente sucede con la comunidad judía de Guadalajara -cuyo brillante estudio se debe a Cristina Gutiérrez-, pues es resultado de migraciones en pos de mejores horizontes de vida, que se produjeron desde los albores de este siglo.

En este caso, no se trata de una religión que se propague como un mensaje de salvación. Su continuidad se asegura a través de la procreación más que por la conversión, para lo cual mantiene la endogamia y preserva sus tradiciones en el seno familiar.

Entre los rasgos peculiares de los hebreos está también su desapego del suelo. Cuando las tribus de Israel pactaron su unión en el Monte Sinaí para constituirse en una nación, carecían de tierra y no se identificaban con un sitio en especial, sino con ellos mismos. Recordemos que la "tierra prometida" fue una meta psicológica colectiva durante mucho tiempo. De ahí los fuertes lazos familiares y la cohesión de grupo que caracterizan a los judíos. Asimismo, tenemos que aludir el espíritu religioso judío de *mitzvá*, de ayuda y deber, como motivador de este fenómeno.

Las particularidades de las comunidades judías se comprenden mejor al

analizar su cosmogonía: para el judío el mundo no es una prueba de salvación por el dolor. Su *Biblia* les enseña que Dios creó un mundo y “he aquí que es bueno”. El hombre es la figura más noble de la creación, hecho a la imagen y semejanza de Dios, y como tal siente el compromiso de crecer y progresar en todas las formas a su alcance.

La diversidad en el campo religioso no se circunscribe a la creación de alternativas no católicas en nuestra sociedad, sino también al interior de la Iglesia católica. Renée de la Torre revisa la historia de los movimientos laicos al interior del catolicismo, prestando atención a sus vínculos con diversas demandas sociales y políticas a través del siglo, y a su relación con la jerarquía eclesiástica. En este enlace se dibuja una difícil tensión entre una constante búsqueda eclesial de influencia pública y la preservación del carácter apolítico del quehacer religioso católico dentro del *modus vivendi* entre Estado e Iglesia en México, así como el desvanecimiento del límite entre lo moral privado y lo moral público dentro de las particulares militancias seculares.

Por su parte, la Luz del Mundo es una iglesia “transnacional” tapatía, con fuertes reminiscencias pentecostales. Fue fundada en 1940, a raíz de un mandato divino, por Eusebio González de quien se dice que Dios le hizo llamarse Aarón. Su éxito y rápida propagación se debe a que ha sabido responder a las necesidades económicas, religiosas, psicológicas y sociales de sus fieles, seres desposeídos en su mayoría, que encuentran aquí sentido a su vida y soluciones a sus principales problemas vitales. Además de su oferta de salvación, sus nexos de empleo, vivienda, salud, etc., brindan un cierto bienestar, tal como lo señala Patricia Fortuny en su artículo.

Constituye un gran aliciente y alivio para ellos seguir el ejemplo del Hermano Aarón, quien con anterioridad, “al llamado de Dios”, soportó todas las adversidades e injurias confiado en estas palabras del Evangelio: “porque a vosotros os es concedido por Cristo, no solamente creáis sino que padezcáis con El”.

Originalmente, Araceli Ibarra iba a colaborar conmigo en Esta introducción. Su prematura muerte se lo impidió. Ella fue una compañera inseparable con quien compartí, entre otras muchas cosas, el interés por conocer la historia y la pervivencia de las religiones. Juntas emprendimos, hace más de 25 años, el primer estudio de un movimiento protestante, el de la Luz del Mundo precisamente, motivadas e impulsadas por el director de nuestra facultad y de nuestra tesis, el doctor Alberto Ladrón de Guevara, quien estaba muy consciente de la importancia de tener información al respecto.

Para terminar esta “Introducción”, quiero subrayar la trascendente labor que realiza El Colegio de Jalisco en la recuperación, investigación y análisis de asuntos relacionados con nuestra región.

Alisa Lanczyner

# Primeras etapas del protestantismo en Jalisco

Alma Dorantes  
Centro INAH-Jalisco

## Introducción

En los años setenta del siglo pasado, varias iglesias protestantes estadounidenses iniciaron formalmente su trabajo misionero en México. Los presbiterianos y metodistas escogieron a la capital del país como su primera sede, en tanto que los congregacionalistas, tratando de evitar la competencia, se dirigieron en 1872 a Guadalajara, con la intención de difundir sus creencias y prácticas religiosas en los estados de Jalisco y Colima, así como en el Territorio de Nayarit. En los años siguientes llegaron a esta región los representantes de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur y de la Iglesia Bautista.

Para fines de estudio, es posible considerar a esas iglesias como un grupo homogéneo en cuanto a las prácticas conversionistas desarrolladas en el territorio mexicano, dado que propagaban los mismos principios morales, como lo ha demostrado Jean Pierre Bastian en su obra *Los Disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México 1872-1911*.<sup>1</sup> Este autor ha establecido, además, que no en todas las regiones tuvieron la misma concentración, ni fueron probablemente los mismos sectores sociales los que prestaron atención a esas nuevas prácticas y creencias. Bastian dedica su estudio a las tres principales regiones ocupadas por las sociedades protestantes: el Centro de la República, el Golfo y el Norte, dejando pendiente la indagación de los factores económicos, políticos y sociales que pudieron influir en la difusión del protestantismo en otras zonas del país.

Jalisco ha sido considerado tradicionalmente como uno de los principales bastiones del catolicismo en México, y

1. Los principios morales propagados por las denominaciones protestantes eran: la abstención de tomar bebidas embriagantes, de fumar y de bailar, el respeto al descanso dominical, la defensa del matrimonio civil y el rechazo a todo tipo de juegos y a toda actividad licenciosa. "Además todas ellas consideraban que la práctica de las buenas obras morales eran una consecuencia de la conversión individual y una condición para obtener la salvación". Jean-Pierre, Bastian. *Los Disidentes...* México: FCE. El Colegio de México. 1989. pp 13-14.

2. La Biblioteca Pública del Estado de Jalisco no posee números del primer año de este periódico tapatio que fue quincenal de 1887 a 1910, y semanal hasta 1914. Los años que en dicho repositorio se conservan son: 1888, de 1892 a 1905, 1908 y de 1910 a 1914. Los primeros editores de *El Testigo* fueron Enrique M. Bissell y Juan Howland, quedando al poco tiempo éste como único responsable.
3. Deborah J. Baldwin. *Protestants and the Mexican Revolution. Missionaries, Minister, and social change*. Chicago: University of Illinois, 1990.

ello parece haber retrasado el reconocimiento, por parte de los estudiosos y de la opinión pública en general, de que este Estado se ha convertido, con el correr del siglo, en sede de un importante número de grupos religiosos no católicos. El largo y accidentado proceso mediante el cual la Iglesia católica dejó de tener el monopolio de lo religioso, se remonta a las últimas décadas del siglo XIX cuando, amparados en la ley sobre libertad de cultos, arribaron los protestantes.

El presente trabajo inicia con el estudio de algunas de las circunstancias económicas y políticas prevalecientes en Jalisco durante esa primera etapa de difusión del protestantismo. Enseguida, partiendo de *El Testigo*, periódico que los congregacionistas editaron entre 1887 y 1914,<sup>2</sup> se analizan las principales estrategias proselitistas puestas en práctica en ese período, así como la postura de dicha publicación con respecto del advenimiento de la Revolución Mexicana.

A diferencia de la mayoría de la literatura protestante que expresó abierta simpatía hacia ese movimiento social, tal y como lo constatan Bastian, en la obra citada, y Deborah J. Baldwin, en su libro *Protestants and the Mexican Revolution*,<sup>3</sup> la tendencia de *El Testigo* fue contraria a la lucha civil, llegando inclusive a sostener que el protestantismo era incompatible con la militancia revolucionaria.

### Liberales, conservadores y protestantes

La presencia de extranjeros, en especial de origen inglés, francés y norteamericano, había sido un fenómeno recurrente entre los jaliscienses, sobre todo a partir de la consumación de la independencia en 1821. Animados por el deseo de conocer mundo o de establecer negocios en tierras lejanas a la suya, los fuereños que visitaron el Estado coincidieron, por lo general, en que la sociedad se caracterizaba por su cerrazón y desconfianza ante todo lo exótico. Los misioneros protestantes, como propagadores de doctrinas y prácticas religiosas que confrontaban a las de origen católico, despertaron reacciones mucho más violentas. En Guadalajara, las autoridades eclesiásticas y la prensa conservadora lanzaron furibundos ataques contra los protestantes o evangélicos y sus lugares de culto fueron objeto, de manera intermitente, de actos de vandalismo.

En el medio rural ocurrieron los actos más lamentables,

como resultado del fanatismo y la ignorancia de la población que se conjugaban con la intolerancia exacerbada de algunos curas. Así sucedió en Aqualulco, población que por su fama de liberal fue escogida por Juan L. Stephens —uno de los dos primeros misioneros congregacionalistas llegados a Guadalajara en 1872—, para comenzar su labor proselitista, y en donde encontró terrible muerte a manos de un grupo de exaltados católicos, quienes lo atacaron luego de que el cura quemara algunas Biblias en la plaza principal y les prohibiera tener trato con el recién llegado. Otro caso similar aconteció en Zalatitán, en 1880, cuando el día de la inauguración del culto protestante, el predicador —en este caso, mexicano— y varios de sus seguidores fueron asesinados por una chusma enardecida por la advertencia del cura de que no celebraría la misa porque un “Antecristo” iba a abrir un templo a Satanás.<sup>4</sup>

Esos actos tuvieron su contrapartida en la indignada protesta de los liberales quienes, a través de la prensa, señalaban el peligro de que desapareciera la Constitución de 1857 y, en consecuencia, las libertades conquistadas a muy alto precio por ellos y sus correligionarios. Tanto conservadores como liberales se habían expresado ampliamente en ocasión de los congresos constituyentes reunidos en 1823-24, 1833, 1847 y 1856. Los partidarios de la tolerancia religiosa propugnaban la secularización de la sociedad que, entre otras cosas, comprendía la separación definitiva de los campos de acción del Estado y la Iglesia. Por su parte, los defensores de la intolerancia esgrimían como uno de sus principales argumentos el que la religión católica constituía el vínculo más eficaz entre los mexicanos y lo que había permitido contrarrestar las tendencias desintegradoras de la nación, constantemente presentes desde la consumación de la independencia.<sup>5</sup>

El sucesivo rechazo al proyecto de ley sobre libertad de cultos, avalado incluso por los liberales moderados que formaron parte del Congreso Constituyente de 1856, lleva a pensar que, tratándose de esa cuestión, no cabe la tajante división hecha hasta ahora entre los amantes del progreso —liberales— y los defensores de la tradición —conservadores. Dado que esa polémica trascendió el nivel político y jurídico, permite acercarse a la mentalidad de la época y entender, por una parte, la forma autoritaria en que la citada ley fue establecida por el presidente Juárez en Veracruz, en plena Guerra de Tres Años, y por la otra, las mencionadas

4. *La Lanza de San Baltasar*. Periódico Independiente. Religioso. de Variedades y Avisos. Tomo IV, no. 6. pp 1-4 y Moisés González Navarro. *Historia Moderna de México*. El Porfiriato. La vida social. 4ª ed. México: Editorial Hermes, 1985, p. 472.

5. Ver Alma Dorantes. *Intolerancia religiosa en Jalisco*. México: INAH, 1976 (Col. Cuadernos de los Centros, 29).

reacciones a favor y en contra de los protestantes registradas en Jalisco.

Transcurrieron únicamente seis años entre la derrota de los conservadores y sus aliados franceses, y el arribo de los protestantes a Guadalajara. De ninguna manera eran cosa del pasado el encono y la animadversión que sentían entre sí los que habían tomado las armas para defender el proyecto de nación forjado por los liberales, y los que combatieron a favor de la pervivencia de ciertas estructuras heredadas de la Colonia. Esa escisión social adquiere especial relevancia si se considera que la larga guerra civil de una década (1858-1867) tuvo en Jalisco uno de sus escenarios principales y, por ende, ambas posturas, con raíces históricas profundas, estaban aún en pie de lucha.

### **Las primeras congregaciones protestantes**

La formación de las primeras congregaciones protestantes durante los últimos años de la República Restaurada (1867-1876) y el Porfiriato (1876-1910), se vió influida de manera positiva por la difícil situación económica que padecieron los jaliscienses —especialmente los habitantes del campo—, así como por el aparente retraimiento de la Iglesia católica respecto de las cuestiones políticas, luego del definitivo triunfo del liberalismo.

Una vez concluida la guerra, pudieron aplicarse no sólo la ley de libertad religiosa, sino otras disposiciones que aparejaron una profunda transformación económica, ya que pusieron en circulación los bienes de las corporaciones eclesiásticas y civiles. Los cambios en la tenencia de la tierra se profundizaron como resultado de las leyes reguladoras de las operaciones de deslinde y colonización de terrenos baldíos, emitidas en esta entidad en 1883 y 1894, y afectaron a los dueños de terrenos que no estaban debidamente escriturados, entre quienes se encontraban pequeños propietarios y comunidades indígenas.

Ambos grupos sociales serían los más perjudicados por tales medidas, sufriendo la expoliación de manos de los dueños de haciendas y ranchos. Los cantones 1° —Guadalajara—, 3° —La Barca— y 12° —Tequila-Ahualulco—, en los cuales se presentaron conflictos por la tenencia de la tierra, fueron las zonas que primero trabajaron los misioneros protestantes y donde fundaron sus congregaciones pio-

neras. Esa coincidencia lleva a pensar en que la inconformidad y el descontento social constituyeron un ambiente en alguna medida favorable a la recepción de la doctrina protestante.

La Iglesia católica fue la institución más seriamente afectada por las Leyes de Reforma tanto en sus propiedades como en su preeminencia social. Luego de la derrota de los conservadores, en 1867, y de la elevación a rango constitucional de dichas leyes, la Iglesia abandonó el enfrentamiento directo con las autoridades civiles y disminuyó el tono de sus llamamientos públicos a la desobediencia de la Constitución liberal. Empezó entonces un camino alterno para tratar de anular los efectos negativos de esa legislación: por medio de los “arreglos de conciencia”, los “contradocumentos” y las “contraprotestas”, encontró la forma de recuperar y conservar los bienes inmuebles expropiados, así como la de que los funcionarios públicos que habían jurado guardar y hacer guardar la Constitución de 1857, se comprometieran a no observar los artículos lesivos al clero y a luchar por su derogación. Además, desarrolló una intensa labor en el campo de la enseñanza, abriendo escuelas parroquiales que le permitieran restablecer un contacto estrecho con los habitantes del campo y de la ciudad.<sup>6</sup>

Una política igualmente ambigua observaron las autoridades eclesiásticas con respecto de los protestantes. Por una parte, instaron a los párrocos a hacer un enérgico llamado a los fieles, sobre todo de la “clase indígena”, a no cometer actos reprobables, desde un punto de vista legal y moral, en contra de los evangélicos. Sostuvieron que la fe y la razón eran las únicas armas permitidas para combatir las doctrinas de éstos y otras también consideradas “heréticas”, como el socialismo, el espiritismo y la masonería, que desde hacía tiempo ganaban adeptos entre los grupos ilustrados de la población. Pero al mismo tiempo utilizaron tal lenguaje para calificar a los disidentes —los llamaron— “peste”, “veneno”, “elemento de discordia y de perturbación religiosa”, entre otras cosas—, que bien podía considerarse un acicate al fanatismo del pueblo y de algunos curas. Desde la primera circular emitida por el Arzobispado de Guadalajara con este motivo, en 1874, se prohibía terminantemente a los católicos tener cualquier tipo de trato con los protestantes.<sup>7</sup>

Durante las décadas de 1870 y 1880, los congregacionistas y bautistas acondicionaron sus primeras capillas en edificios situados en el centro de Guadalajara, en tanto los

6. José Ma. Muriá, (dir.). *Historia de Jalisco*. T. IV. Guadalajara: Gobierno de Jalisco, 1982, pp. 60 y ss.

7. “Circular del Gobierno Eclesiástico de Guadalajara”, 16 de marzo de 1874. Este documento se encuentra en el tomo 12 de la Colección de Misceláneas de la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco.

8. La capilla -después templo- de El Mesías, se localizó muy cerca de la iglesia católica de San Juan de Dios. Durante el Porfiriato, según *El Testigo*, perteneció a los metodistas. Es posible que, como afirma J. Manuel Hernández Gómez, en un principio esa capilla fuera establecida por los congregacionistas, pasando a los metodistas cuando el pastor Watkins se cambió a esta denominación. Ver capítulo "Iglesias Protestantes", *Enciclopedia Temática de Jalisco*. Guadalajara: Gobierno de Jalisco, 1992, pp. 177-187.
9. *El Testigo* comentó el 1º de febrero de 1893 que: "Habían circulado rumores, desde hacía meses, que habría desórdenes y actos de violencia a la hora en que se tratara de estrenar el edificio, pero todos estuvieron muy quietos y atentos. El Jefe Político, con la fineza y energía que le caracterizan, envió espontáneamente policías extraordinarios, pero no hubo ninguna necesidad para que ellos cumplieran con su deber." Año VII, núm. 3, pp. 33-34.
10. Ver Agustín Vaca, "La política clerical en Jalisco durante el Porfiriato", *Boletín del Archivo Histórico de Jalisco*. Guadalajara: vol. VI, no. 3, septiembre-diciembre, 1982, p. 5.

metodistas se situaron en el populoso barrio de San Juan de Dios.<sup>8</sup>

Luego del asesinato de Stephens, su compañero, el pastor David A. Watkins, continuó el trabajo en la capital jalisciense y sus alrededores hasta 1889. En 1882, Watkins se pasó a la Iglesia Metodista del Sur, con todo y las pequeñas comunidades que tanto él como otros misioneros, en estancias más breves, habían fundado. En ese año llegaron a Guadalajara los nuevos representantes de la Iglesia Congregacional, el reverendo Juan Howland, su esposa Sara y la señorita Isabel M. Haskins. A ellos se debería la definitiva estabilización de la obra misionera, a través de la apertura de colegios, de la publicación de *El Testigo* y de la diversificación de las actividades realizadas por las congregaciones tanto de la ciudad como del medio rural. Un acontecimiento que coronó los esfuerzos de esos misioneros fue la inauguración, en 1893, del primer templo construido ex profeso por los protestantes en Guadalajara. La consagración de El Redentor, llevada a cabo sin desórdenes pese a los rumores que en ese sentido corrieron, constató un cierto avance en la tolerancia de la Mitra y los católicos tapatíos, así como un compromiso más serio de las autoridades civiles para hacer respetar la libertad de cultos.<sup>9</sup> Esa actitud, sin embargo, variaría conforme la Iglesia católica jalisciense avanzara en su objetivo de que todas las manifestaciones de la vida social quedaran regidas por los principios católicos de la "acción social".<sup>10</sup>

Desde el inicio de su labor, los congregacionistas manifestaron una marcada preocupación por la enseñanza, no sólo como un instrumento a través del cual podían atraerse a la niñez y a la juventud, sino como la labor principal hacia donde debían dirigirse los esfuerzos de la sociedad y del Gobierno. La frecuencia y el tono con que hicieron este reclamo en *El Testigo*, puede interpretarse como una velada crítica al régimen porfirista, puesto que aludía a su incapacidad para dotar de escuelas al país, alfabetizar a la población y proporcionarle los recursos educativos suficientes para progresar como individuos y como nación.

El primer centro educativo de los congregacionistas fue la Escuela Evangélica para Niñas, con departamento de párvulos —mixto—, primaria y enseñanza normal. Contaba con internado y con el tiempo se convirtió en la Escuela Corona, nombre que quería honrar la memoria del ilustre

liberal, general Ramón Corona. Por lo que se refiere a la educación de varones, en 1901 abrió sus puertas el Colegio Internacional, el cual sustituía al que la Misión Congregacional tenía en El Paso, Texas. Aún cuando su función principal fue la preparación de ministros, se estableció un curso comercial “con taquigrafía, leyes comerciales, escritura en máquina”, que atrajo a jóvenes interesados en adquirir el entrenamiento necesario para trabajar en casas comerciales y en fábricas, en constante aumento por esos años. Su director fue el reverendo Howland, quien además encabezaba los trabajos de la citada denominación en Jalisco y fungía como pastor de la Iglesia Unión Evangélica, donde se congregaban todos los extranjeros protestantes de habla inglesa residentes en Guadalajara.<sup>11</sup>

La propaganda de la citada denominación se complementó con la predicación de los misioneros que iban de pueblo en pueblo tratando de lograr la conversión de la gente que aceptaba escucharlos. Los congregacionalistas dirigieron primeramente sus pasos a las poblaciones situadas en los cantones 1° y 3° —Guadalajara y La Barca—, siguiendo la ruta del ferrocarril que, procedente de la capital de la República, arribó a Guadalajara en 1888. Las primeras comunidades se asentaron en La Barca y en Tlajomulco; en la primera población estableció su residencia Enrique M. Bissell, misionero que colaboró algunos años como redactor de *El Testigo*.<sup>12</sup> En la segunda funcionaba ya en 1892 una escuela de primeras letras.

Cuando las congregaciones llegaban a contar con un número regular de miembros, se formaban las sociedades de señoras, niños y jóvenes. Las de éstos, denominadas “Sociedades de Esfuerzo Cristiano”, en el caso de pertenecer a la Iglesia Congregacional, y “Ligas Epworth”, si eran de la Iglesia Metodista, demostraron gran actividad. En 1891, Tlajomulco y Guadalajara tenían sociedades de jóvenes que organizaban actos tanto de estudio como de carácter social y para recolectar fondos: por ejemplo, veladas literarias, “jamaicadas” y kermesses. Colaboraban también en la organización de las fiestas religiosas más señaladas como la Navidad. La Sociedad de Esfuerzo Cristiano de Guadalajara, inició con veinte miembros activos y ocho asociados; al año siguiente, habían aumentado a treinta y seis. Entre ellos figuraban tanto jóvenes congregacionalistas, como metodistas y bautistas.

Hacia 1900, los límites estimados del territorio donde

11. En 1900, la Iglesia Unión Evangélica contaba con 28 miembros provenientes de las iglesias presbiteriana, congregacionalista, episcopal, bautista y luterana. *El Testigo*, 15 de diciembre de 1900, t. XIV, núm. 24, p. 277.

12. Ya en 1892, el pastor Bissell había mudado su residencia a El Fuerte, Sinaloa. *El Testigo*, 1° de abril de 1892, t. VI, núm. 7, p. 80.

13. En 1900, la citada Unión estaba constituida por el siguiente número de sociedades y miembros: Ligas Epworth (metodista): 7 con 211 miembros  
Esfuerzo Cristiano (congregacional): 9 con 125 miembros  
Escuelas Dominicales: 17 con 560 alumnos  
*El Testigo*, 15 de octubre de 1900, t. XIV, núm. 20, p. 327.
14. Por ejemplo, a la verificada en Guadalajara, del 1 al 3 de febrero de 1901, acudieron 85 delegados y visitantes provenientes de San Pedro Lagunillas, Santa María del Oro, Rosa Morada, Tepic, localizados en el Territorio de Nayarit; así como de las siguientes poblaciones jaliscienses: Ahualulco, Ameca, Atengo, Tenamaxtlán, Tecolotlán, Zapotlán, Atoyac, San Miguel Zapotitlán y Flajomuleo. Únicamente faltaron representantes de Citla y Ayo el Chico. Se afirmó que: "La asistencia el domingo por la noche pasaba de 350 personas". *El Testigo*, 15 de febrero de 1901, t. XV, núm. 4, pp. 43-44.

residían evangélicos eran los siguientes: al poniente, Santa María del Oro (Territorio de Tepic); al sur, Ciudad Guzmán (9° cantón); al oriente, San Miguel Zapotitlán (3er. cantón). El trabajo de difusión en ese territorio se realizó frecuentemente por equipos de misioneros pertenecientes a distintas denominaciones protestantes. Otros signos de las buenas relaciones que sostuvieron los afiliados a las iglesias Bautista, Metodista del Sur y Congregacional fueron, por una parte, la celebración conjunta de las fiestas religiosas y cívicas más importantes y, por la otra, el intercambio que realizaban entre sí tanto de congregaciones como de templos.

Asimismo, esta concordancia de objetivos y camaradería se evidenció en la formalización, en 1899, de una asociación de jóvenes y de miembros de las escuelas dominicales de las distintas iglesias protestantes, dando origen a la Unión Jalisciense de Sociedades de Jóvenes y de Escuelas Dominicales, que abarcaba también a las pequeñas comunidades localizadas en el Territorio de Tepic. Tres veces al año, la citada Unión realizaba asambleas tanto con fines de culto como de discusión de los problemas relacionados con la propaganda, la organización y la economía de las diferentes denominaciones. Era usual aprovechar tales reuniones para el estudio de temas tendentes a la superación individual, desde un punto de vista moral, espiritual y cívico.<sup>13</sup>

Un año después de la fundación de esa Unión Jalisciense, sus reuniones, verificadas en diferentes poblaciones, se habían convertido en el instrumento más eficaz de propaganda evangélica, entre otras cosas, porque constituían la ocasión de demostrar públicamente la fuerza numérica de sus afiliados, así como la educación, civilidad y práctica de virtudes cristianas y democráticas que, según ellos, los distinguían de los católicos.<sup>14</sup>

Las sociedades locales de jóvenes se reunían anualmente en ocasión de la Convención Nacional de Sociedades Cristianas de Jóvenes, a la cual acudían delegados de los estados en que operaban, que para principios de siglo sumaban veinte.

### Renovación misionera y Revolución

A partir de 1910, los dirigentes de la Iglesia Congregacional en Jalisco, consideraron que la obra misionera en México,

que en ese año cumplía 28 de reorganizada, estaba ya madura y, por tanto, había llegado el tiempo de cortar los lazos de dependencia que la ataban a la Iglesia Congregacional norteamericana en lo referente a recursos económicos y humanos.

En ese sentido apuntan los comentarios, insertos en *El Testigo*, elogiando a las congregaciones que demostraban esforzarse por reunir fondos para realizar mejoras a los templos o para la edificación de lugares de culto más apropiados. Además, en dicho órgano de propaganda se explicó que mientras una congregación no pudiera erogar los emolumentos de un pastor, tendría que conformarse con las periódicas visitas realizadas por los pastores de Guadalajara y por los estudiantes del Colegio Internacional. A partir de 1910, los gastos de éstos corrían por cuenta de las congregaciones visitadas.<sup>15</sup>

La evidente preocupación por formar cuadros dirigentes de nacionalidad mexicana, capaces de responsabilizarse de la Iglesia Congregacional en el país, tenía su origen tanto en la observación de que la Misión norteamericana no podría enviar indefinidamente misioneros anglosajones a México, como en el hecho de que nadie podía conocer mejor la idiosincrasia del mexicano como otro mexicano. Además, la presencia de misioneros extranjeros había sido motivo de crítica y desconfianza por parte de los católicos y hasta de algunos liberales. Estaba muy extendido el temor de que detrás de la propaganda religiosa asomara el rostro imperialista de los norteamericanos; constantemente se repetía que éstos no descansarían hasta anexar el territorio mexicano a los Estados Unidos.

Desde 1901, como ya se mencionó, el Colegio Internacional se propuso subsanar la escasez de recursos humanos y garantizar que los nuevos ministros recibieran una buena formación. Conforme egresaron estudiantes de teología —a razón de uno o dos al año—, fue posible reactivar la labor propagandística a través de giras apostólicas por poblaciones, haciendas y ranchos situados en los alrededores de los dos principales centros foráneos: Tlajomulco y San Miguel Zapotitlán.

Un clima de mayor apertura encontraron los predicadores protestantes en centros donde, años atrás, habían sido perseguidos. Así sucedió en Etzatlán, La Barca, Teocuitatlán, Mezcala, Hacienda de Citalá y Chapala, entre otros lugares. En ese cambio posiblemente influyó la agudización

15. En los números semanales de *El Testigo* de 1910 se pueden encontrar varios ejemplos al respecto. Baste citar la reseña de Alfonso G. Piñera sobre la junta de las iglesias congregacionales de Jalisco, donde alude a la sensible reactivación que han tenido y a la preocupación manifestada por el asunto del sostenimiento propio; de manera que la de Guadalajara, "que antes no recibía ni un sólo centavo, sino que se atenía a que alguno de los misioneros la pastoreara y que la Misión la sostuviera, ahora no sólo tienen pastores nacionales desde 1907 hasta la fecha; sino que sufraga sus gastos. Igual sucede con las iglesias de Tlajomulco y San Miguel." *El Testigo*, 30 de julio de 1910, t. XXV, núm. 31, p. 243.

16. La iniciativa de establecer una capilla congregacional en Mezquitán, barrio de Guadalajara de gran tradición como asiento de la clase trabajadora, provino de los estudiantes del Internacional.

17. *El Testigo*, 21 de mayo de 1910, t. XXV, núm. 21, p. 165.

18. *Ibid.*, 30 de julio de 1910, t. XXV, núm. 31, p. 243.

19. Servando Ortoll y Avital H. Bloch. "Xenofobia y nacionalismo revolucionario, los tumultos de Guadalajara, México, en 1910". *Revolución, cristianismo y sociedad*, núm. 86, 1985.

de la crisis económica padecida en el campo jalisciense, así como que se tratara de predicadores mexicanos y ya no extranjeros.

Otro signo de la reactivación misionera lo constituyó la formación, en 1908, de la Asociación de Iglesias Congregacionales del Estado de Jalisco, conformada por las de Guadalajara —El Redentor y Mezquitán.<sup>16</sup> Tlajomulco y Zapotitlán. Dos años después, dicha agrupación enumeraba entre sus logros el sostenimiento de dos colegios superiores, siete sociedades de jóvenes, cinco escuelas dominicales y tres escuelas elementales diarias.<sup>17</sup> A finales de 1911, Sayula se sumó como el cuarto miembro de esta asociación.

En el marco de la reactivación misionera y del deseo de "mexicanizar" a la Iglesia Congregacional, tanto desde el punto de vista de los recursos humanos como económicos, destacan otras dos iniciativas presentadas en 1910 por estudiantes y profesores del Colegio Internacional. La primera se refiere a la constitución de una asociación nacional de iglesias congregacionales, que tomara el lugar de la Misión y de los misioneros extranjeros, encargados hasta ese momento de coordinar los trabajos de las congregaciones mexicanas.<sup>18</sup> La nueva asociación tomó forma en 1912, una vez que manifestaron su acuerdo las iglesias de Sinaloa, Sonora y Chihuahua.

La formación de una Liga de Evangelización para el sostenimiento de un predicador, dedicado enteramente a esa labor en la entidad jalisciense, constituyó la segunda iniciativa impulsada en 1910.

La celebración del Centenario de la Independencia nacional influyó para hacer de 1910 un año de renovación de la propaganda evangélica: los protestantes hicieron coincidir su reunión anual con las fiestas septembrinas, de manera que pudieron demostrar al mismo tiempo su patriotismo y el éxito que como grupo habían logrado, pues ya contaban con un espacio propio en la sociedad mexicana. Sin embargo, ese espacio se veía amenazado de manera intermitente por el recrudecimiento de la intolerancia religiosa y del antiamericanismo, que fue al mismo tiempo un sentimiento popular y conservador característico del Porfiriato.<sup>19</sup> En las ciudades, asiento de la mayoría de los norteamericanos, se suscitaron, año con año, tumultos que atacaban los negocios y las casas de éstos, en ocasión de los aniversarios de la independencia nacional. La especial solemnidad que revisitaron las fiestas patrias en 1910, obligó a la convivencia

pacífica de mexicanos y norteamericanos. Sin embargo, en noviembre de ese año, el antiamericanismo explotó en dos días de tumultos en la ciudad de México y otros tantos en la capital jalisciense.<sup>20</sup>

El inicio de la revolución maderista no parece haber constituido un obstáculo importante a la labor realizada en Jalisco por los congregacionistas porque, como ellos mismos reconocieron, los estados afectados fueron principalmente los del norte de la República. A pesar de las grandes dificultades financieras por las que atravesaba dicha Iglesia, avizoraban en agosto de 1911 "magníficas oportunidades para extender [sus] trabajos". En ese mes, *El Testigo* se congratulaba de que la lucha fratricida entre los dos partidos políticos beligerantes hubiera concluido, llamando a una cruzada en pro de la educación "tan abandonada en toda la inmensa extensión del territorio mexicano..." Solamente por medio de la escuela podría redimirse al pueblo.<sup>21</sup>

En Guadalajara, el desmoronamiento de la dictadura y el triunfo de Francisco I. Madero ampliaron sensiblemente la libertad de prensa, situación que fue aprovechada por los redactores de *El Testigo*. Hasta 1910, las opiniones y críticas tocantes a la actuación de las autoridades solían relacionarse, primordialmente, con dos asuntos: su tolerancia ante el quebrantamiento del orden constitucional llevado a cabo por los católicos, y el relegamiento de la educación por parte del régimen porfirista. Cabe hacer notar que ese clima de apertura que se vivió de 1911 a los primeros meses de 1914, fue utilizado mucho más para lamentar las consecuencias negativas de la guerra y del triunfo del Partido Católico Nacional en Jalisco, que para tratar de analizar y comprender las causas profundas del trastocamiento del orden.

En efecto, durante 1911 la postura de *El Testigo* fue similar a la de otros periódicos tapatíos, en el sentido de enjuiciar a la revolución maderista como una "revuelta política" cuyo único mérito había sido derribar a un gobierno "excesivamente centralizado que ya rayaba en despotismo y tiranía". Pero en los dos años siguientes, en lugar de admitir la existencia de una gran inequidad en el reparto de los bienes y de una situación de explotación de una minoría sobre la gran mayoría de la sociedad, como hicieron otros periódicos publicados en Guadalajara, *El Testigo* atribuyó el caos y el desorden prevalecientes en septiembre de 1912, a la escasa disposición de los individuos para conciliar sus convicciones e intereses a los de la mayoría. De igual

20. *Ibid.*

21. *El Testigo*, 26 de agosto de 1911, t. XXVI, núm. 34, p. 170.

manera se conducían los jefes de la Revolución, quienes con el pretexto de la democracia habían agitado el ambiente en demasía:

A veces creemos que es la anarquía la que nos dirige. La práctica del sufragio efectivo está costando mucho. Las pasiones se han agitado en gran parte de los disputadores de ese ideal y el resultado ha sido contrario al que se esperaba. Bien ha dicho un bien acertado escritor: "La raíz de las revoluciones debe buscarse en los más recónditos sentimientos del alma humana". Es verdad ahí reside el mal.<sup>22</sup>

22. *Ibid.*, 7 de septiembre de 1912.  
t. XXVII, núm. 36, p. 281.

Esa postura llama la atención porque los protestantes venían realizando su labor de propaganda especialmente entre los grupos económicamente débiles de la sociedad. Sin embargo, en lugar de identificarse con los intereses de sus seguidores, parecen haber adoptado la posición de las clases medias y altas, partidarias del positivismo. Como éstas, varios escritores evangélicos sostuvieron que únicamente camentepor el camino de la "evolución" podía accederse al progreso.

Luego de atribuir a los mezquinos intereses de algunos individuos el origen de la revolución, los redactores del citado periódico buscaron la manera de deslindar a los protestantes del desorden prevaleciente. Uno de los más activos colaboradores de la Iglesia Congregacional, Artemio R. Salas, afirmaba en marzo de 1913 que sólo un número muy reducido de sus correligionarios se había levantado en armas al estallar la revolución maderista; tales personas no habían interiorizado la esencia del cristianismo. Los verdaderos evangélicos fundaban su idea del progreso en la evolución y no en la revolución, y trabajaban siempre al lado de los gobiernos, alejados de las pasiones violentas que arrastraban a los políticos y revolucionarios a la lucha por el poder.<sup>23</sup>

23. *Ibid.*, 15 de marzo de 1913.  
t. XXVIII, núm. 11, p. 82.

La caída de la dictadura porfirista proporcionó al sector más participativo del clero y de los católicos la oportunidad largamente esperada de constituir un partido político, por medio del cual pudieran trascender los límites de la labor social, adonde habían estado confinados durante más de treinta años. Desde los primeros años del siglo, la principal preocupación de la prensa protestante y liberal había sido precisamente que los católicos pudieran reorganizarse con fines políticos. A dicha preocupación obedecía el constante señalamiento de los peligros que entrañaban la política

conciliadora del gobierno porfirista y una sociedad refractaria en su inmensa mayoría a los principios liberales.<sup>24</sup>

Luego de la constitución del Partido Católico Nacional, en mayo de 1911, el escenario político jalisciense estuvo dominado por miembros de dicho partido que conquistaron, entre noviembre del año citado y marzo de 1912, la mayoría de los ayuntamientos del Estado, la totalidad de las curules del Congreso local y la gubernatura. Ese poder se vió refrendado en las siguientes elecciones de diputados para el trienio 1913-1915 y de gobernador para el periodo 1912-1916. Desde el poder, los católicos impulsaron reformas tanto en el ámbito educativo como en las relaciones socioeconómicas que “permitieran a la ideología católica convertirse en una fuerza política irreductible, capaz de aglutinar en su alrededor a todos los sectores de la población.”<sup>25</sup>

Desde la perspectiva de los evangélicos asentados en Jalisco, la conjugación del fortalecimiento del Partido Católico Nacional —cuyo objetivo era “centralizar el poder en la Iglesia”—y el desbordamiento de las pasiones e intereses personales eran las dos circunstancias principales que amenazaban la consecución de la democracia como sistema de gobierno, única aspiración maderista que parecen haber compartido. Ante el caos social y la anarquía desatados por el movimiento revolucionario, demandaban que el Gobierno restableciera la paz necesaria para proseguir sus labores.

Durante los primeros meses de 1913, los congregacionistas continuaron sus giras por el Estado y no se vieron precisados a suspender su reunión a nivel estatal, como hubieron de hacerlo sus correligionarios en otros estados. A finales de mayo, el reverendo Howland, que había continuado encabezando los trabajos de dicha denominación, tuvo que abandonar el país por motivos personales. Todo parece indicar que su ausencia, la continuación de la política agresiva de la Iglesia católica, el aumento de la crisis económica, así como la creciente pérdida del orden social, influyeron en el decaimiento de las congregaciones establecidas en la entidad, que se lamentaría en la segunda mitad de 1913. Como quiera que haya sido, las primeras etapas de la difusión del protestantismo, tuvieron su epílogo en 1914, con la llegada del Ejército Constitucionalista, a raíz de la cual se clausuraron los colegios confesionales y se suspendió la publicación de la mayoría de los periódicos, entre ellos *El Testigo*. Se abriría entonces un compás de espera mientras

24. *Ibid.*, 15 de febrero de 1901, t. XV, núm. 4, p. 43.

25. Muriá. *op.cit.*, t. IV, p. 252.

se erigía otro gobierno revolucionario y se determinaban las nuevas reglas del juego.

En conclusión, en el período formativo del protestantismo en Jalisco, es posible distinguir dos etapas de expansión. La primera comprende desde su llegada hasta mediados de los años noventa del siglo pasado, y coincidió con el aparente respeto de la Iglesia católica a las Leves de Reforma, que marcaron límites a su actuación. Falta dilucidar las causas del primer estancamiento de la labor misionera protestante; una de ellas parece haber sido la escasez de personal y las dificultades con que tropezaron para formarlo y entrenarlo. Al menos esto sugiere la decisión de abrir, en 1901, un colegio-seminario para varones, lo cual permitió en poco tiempo, la reactivación de la propaganda a cargo, ahora sí, de jóvenes mexicanos.

La segunda etapa comprendió de 1908 a 1914, y en su declinación parece haber jugado un papel decisivo la llegada de los católicos al poder, como líderes de un movimiento reformista inspirado en el catolicismo social. La coincidencia de éste con las aspiraciones de los grupos sociales mayoritarios, entre quienes trabajaban los protestantes, parece haber constituido un obstáculo difícil de vencer para éstos, que se venían presentando a sí mismos como portadores de las ideas del liberalismo. Hacia 1914, éste, al identificarse con el "antiguo régimen", pareció perder gran parte del atractivo que tuvo en los primeros años del presente siglo.

# Comunidad Judía de Guadalajara

Cristina Gutiérrez Zúñiga  
Gloria González Tejeda  
*El Colegio de Jalisco*

## Presentación

El judaísmo ha sido definido como una de las tradiciones religiosas más importantes del Occidente, tanto por sí mismo como por la amplia gama de religiones monoteístas cristianas desarrolladas a partir de sus mismos textos sagrados y de un buen número de sus prácticas y rituales. Y a la vez, el judaísmo es la cultura propia de un grupo étnico diseminado por prácticamente todo el mundo. Como tal, y no como una religión que se propaga como un mensaje de salvación, el judaísmo ha vivido en México desde hace cuatro siglos. No obstante, la actual comunidad judía de Guadalajara no procede de una continuidad genealógica con los judíos de otros siglos, sino que es el resultado de migraciones de inicios del siglo XX.<sup>1</sup>

Para 1990 se reporta la presencia de 178 familias judías en Guadalajara, manteniéndose relativamente estable en términos numéricos desde hace varias décadas.<sup>2</sup> Ha sido, sin embargo, parcialmente renovada por un flujo y reflujo de miembros que migran o que se integran a ella.

En este artículo nos proponemos aportar elementos históricos para el estudio del desarrollo de la comunidad religiosa judía de Guadalajara, obtenidos a partir de documentos de la propia comunidad, revisión de fuentes bibliográficas, publicaciones periódicas y entrevistas a miembros de la comunidad realizadas durante 1994. Lo haremos en tres partes: en la primera, revisaremos algunos rasgos esenciales del judaísmo; en la segunda abordaremos los antecedentes históricos no directos de la comunidad israelita actual, correspondientes a la etapa colonial y al siglo XIX; y

1. Un caso documentado de continuidad entre criptojudíos y generaciones mexicanas judías actuales se encuentra reportado por Maty Finkelman de Sommer y Rosa Lozowsky de Gervitz en "Historia personal. Judíos en Oaxaca". Ponencia presentada en el coloquio Los extranjeros en la regiones, realizado en Oaxaca, del 23 al 25 de marzo de 1994.

2. Samuel Szeinhendler. "Judaísmo". Fernando Martínez Réding (dir.). *Enciclopedia Temática de Jalisco*. T. IV. Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco, 1992, p. 214.

en la tercera, su evolución y sus formas de integración a la ciudad durante el presente siglo.

### Elementos introductorios al judaísmo.

El judaísmo se basa en los textos sagrados de la *Torá* o Antiguo Testamento, escritos en lengua hebrea. De acuerdo con el *Bereishit* o Génesis, se establece un calendario lunar conforme al cual vivimos el año 5755 de la cuenta cronológica del pueblo judío. Según este calendario, los días se inician con el atardecer y la semana termina con el sábado o *Shabat*, considerado día sagrado de descanso. Sus festividades, a lo largo del ciclo anual, conjugan orígenes agrícolas y astronómicos con las propias necesidades del ciclo litúrgico y remembranzas históricas del pueblo de Israel. Entre las principales se encuentra el inicio del año o *Rosh Hashaná*, *Yom Kippur* o Día del Perdón, *Pésaj* o Pascua, *Sucot* o Fiesta de las Cabañas, *Shavuot*, y *Hanuká* o Fiesta de las Luces. La principal fuente de su normativa ética se encuentra en el decálogo o Tablas de la Ley que, de acuerdo con la tradición, fue dado por Dios a Moisés en los tiempos bíblicos. Asimismo, con base en el texto sagrado se ha desarrollado un complejo sistema conceptual que define materias puras, denominadas *kosher*. Esta normativa o leyes del *kashrut* regula primordialmente la alimentación.<sup>3</sup>

Existen diversas ceremonias a lo largo del ciclo vital del judío que marcan, en forma diáfana, el pasaje entre distintas etapas del individuo que conllevan diversas responsabilidades personales y comunitarias. La primera para los hombres es el *Brit Milá* o circuncisión, y para las niñas la imposición del nombre judío. A los trece años se inicia la vida de corresponsabilidad con el grupo en el *Bar-Bat Mitzvá*. Posteriormente, el matrimonio y la muerte, que poseen sus ritos específicos. En tanto exista comunidad judía debe existir también un panteón judío cuyo terreno sea consagrado para ese único fin. Como grupo étnico y religioso, los judíos tienen su principal vía de continuidad a través de la procreación, no así de la conversión. Aquella ha fungido primordialmente como mecanismo válido y regulado para preservar la endogamia, es decir, el matrimonio entre miembros del mismo grupo.

Tanto las grandes fiestas del calendario judío como los ritos de las diferentes etapas del ciclo de vida están com-

3. Mireca Eliade (ed.), *The encyclopedia of religion*. New York: MacMillan, 1986. También véase Sztainhendler, *op. cit.*, pp. 199-215.

puestas por una cantidad de costumbres no consagradas como preceptos religiosos, pero que igualmente forman parte de la rica tradición judía. Entre aquéllas se encuentra, por ejemplo, la preparación de diversas comidas, la observancia de ciertas conductas diferenciales entre los sexos, comportamientos de fiesta o duelo, o bien el recuerdo de música, canciones y juegos propios para cada ocasión. Estas tradiciones varían considerablemente entre las familias judías, ya sea que pertenezcan a los dos grandes grupos que a grandes rasgos se dividen en ashkenazis y sefaradís.<sup>4</sup> Asimismo, se desarrolla una red de organizaciones y relaciones sociales informales que permiten y estimulan a los miembros del grupo étnico a permanecer dentro de las fronteras del grupo a través de todas las etapas del ciclo vital.

El judaísmo contemporáneo —a pesar de no tener una autoridad central sino una diversidad de mecanismos organizativos y formativos de rabinos—, ha logrado un considerable grado de comunicabilidad en relación con los aspectos lingüísticos, rituales y éticos esenciales de cada origen nacional u orientación religiosa de las comunidades judías a lo ancho del mundo. Estas comunidades pueden agruparse en las líneas conservadora, reformista, ortodoxa o reconstruccionista.

La permanencia y variabilidad de las tradiciones judías en el tiempo tiene quizá uno de sus ingredientes primordiales en el lugar central concedido a los ordenamientos de la vida cotidiana y en especial, a la familia y al hogar como frecuente sede de las celebraciones religiosas.<sup>5</sup> Asimismo, ninguno de sus ritos requiere necesariamente de la presencia de un rabino ordenado. Basta con que un hombre adulto con conocimientos de religión esté dispuesto a dirigir el rezo y que se reúna un mínimo de 10 hombres para conjuntar el *minión* o congregación religiosa. Por ello, el establecimiento de una comunidad judía en un nuevo entorno no siempre se ha iniciado con la inauguración de una sinagoga.

### Antecedentes históricos del judaísmo.

El grupo étnico judío estuvo presente en la conformación de la Nueva España, desde el momento mismo de la exploración de las tierras americanas hasta la conquista y posterior colonización. En efecto, la expulsión de los judíos de España, y posteriormente de Portugal, las orilló a la migración

4. Los ashkenazis incluyen a las familias asentadas a partir de su exilio del Medio Oriente en Europa oriental, y los sefaradís a los que se asentaron en la península ibérica y fueron expulsados en el siglo XV. Muchos sefaradís tomaron encubiertamente el rumbo de la América española en cuya cultura se asimilaron. Otros tomaron el rumbo del Medio Oriente y se establecieron en lugares como Grecia, Turquía, Bulgaria y el norte de África. Todos mantuvieron el hebreo como lengua ritual, mientras que para la vida diaria usaron ya sea el idioma de la nación receptora o bien el idish y el ladino. Existe además un tercer grupo de judíos que no emigraron del Medio Oriente.

5. Véase "Ser judío en Francia". Philippe Ariès y Georges Duby (eds.). *Historia de la vida privada*. T. XII. Madrid: Taurus, 1987. pp. 458-490.

6. Seymour Liebman. *The Jews in New Spain: faith flame and the Inquisition*. Miami: University of Miami Press, 1970. Un estudio ejemplar es el de Eva Alejandra Uehmany sobre la familia Díaz Nieto. *La vida entre el judaísmo y el cristianismo en la Nueva España 1580-1606*. México: AGN-FCE, 1992.
7. Sobre la Inquisición en Guadalajara consultar José María Muriá (dir.). *Historia de Jalisco*. T. I. Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco, 1980, pp. 490-494; Thomas Calvo. "Una detensa sin relieve de la ortodoxia: los judaizantes", en *Poder, religión y sociedad en la Guadalajara del siglo XVII*. México: Centre D'études Mexicaines et Centraméricaines-Ayuntamiento de Guadalajara, 1992, pp. 127-131; y Seymour Liebman. *A guide to jewish references in the mexican colonial era*. University of Pennsylvania Press, 1964.
8. Liebman, S. *The Jews...*, pp. 299-301.
9. Corinne A. Krause. *Los judíos en México*. México: Universidad Iberoamericana, 1987, p. 44.
10. Cfr. Alicia Gojman de Backal. "Colonizaciones fallidas", Ponencia presentada en el coloquio Los extranjeros en las regiones.

ilegal hacia los nuevos territorios de ultramar entre otros, burlando bajo el imperio de la sobrevivencia, los requerimientos de "pureza de sangre" de la Corona.<sup>6</sup> Este hecho convierte al judaísmo en la primera diversidad religiosa no nativa de la América española.

No sólo se trasladó el mosaico demográfico de la península ibérica a tierras americanas, sino también un proyecto unificador con base en el dominio militar y la homogeneización religiosa. El Tribunal del Santo Oficio constituyó una instrumentación *sine qua non* de dicho proyecto. Resulta, sin embargo, paradójico que sean los documentos de este tribunal los únicos que en la actualidad nos permiten conocer la vida de los criptojudíos durante la colonia. Con base en ellos se afirma la inexistencia de una comunidad propiamente dicha, sino de esfuerzos organizativos secretos y discontinuos con fines de apoyo mutuo y de práctica religiosa.<sup>7</sup> Debido al aislamiento al que se vieron forzadas durante el período colonial, se sostiene la disolución paulatina de los elementos culturales distintivos del judaísmo —como la religión y la lengua— siendo uno de los principales mecanismos la necesidad de la exogamia y la dificultad de la convivencia comunitaria.<sup>8</sup>

Durante el siglo XIX, merced a la desaparición de la Inquisición, y las políticas de poblamiento de los gobiernos independientes, así como la garantía constitucional de la libertad de creencias —con sus diversos vaivenes durante el siglo—, se abre la posibilidad de la existencia legal tanto de judíos como de otros grupos religiosos en el país. En 1843, se deroga la ley que impide la naturalización a no católicos y el matrimonio con no católicos a las mexicanas.<sup>9</sup> Incluso durante el Porfiriato se estudian varios proyectos de establecimiento de asentamientos judíos en México.<sup>10</sup> Sin embargo, la migración extranjera depende de múltiples factores operantes en los diversos lugares de origen, y por otro lado, México, como destino de migrantes, tiene que competir con los Estados Unidos. Su herencia de intolerancia religiosa hace temer que las leyes de libertad de culto no sean operantes y menos aún en el ámbito poco cosmopolita de la provincia. Los salarios son bajos, la industrialización incipiente, la inestabilidad política juega también un papel disuasorio. Estos factores parecen determinar el que la migración judía no se realice en forma de colonizaciones planificadas, sino más bien en forma circunstancial y a

cuentagotas durante el siglo XIX. En el primer censo de 1895, los judíos constituyen un porcentaje infinitesimal.<sup>11</sup>

## El siglo XX

Los primeros integrantes de la comunidad judía de Guadalajara, comenzaron a llegar durante las dos primeras décadas del siglo XX. Pero es a partir de 1920 cuando tiene lugar una oleada migratoria de judíos importante, coincidiendo con una política mexicana que fomentó la inmigración “de brazos y capitales”, y con el establecimiento en Estados Unidos de cuotas fijas de inmigración que desviaron las corrientes migratorias hacia México. Los inmigrantes procedían en su mayor parte de Europa oriental (Polonia, Lituania y Rusia) y del antiguo Imperio otomano (Turquía, Grecia, Bulgaria y Líbano). Las razones que obligaron a emigrar a estos judíos, fueron la búsqueda de mejores horizontes de vida, la evasión del servicio militar en periodos particularmente convulsos como la desintegración del Imperio otomano, la Revolución rusa y la Primera Guerra Mundial, así como las persecuciones de judíos o pogromos desatados durante esta época. Posteriormente serían el ascenso del nazismo y la Segunda Guerra Mundial los que agudizaron la necesidad de la huida. Paralelamente al éxodo de los judíos alemanes y austriacos, México endurecía las restricciones migratorias al poner en primer plano problemas internos tales como la repatriación de braceros y el desempleo ocasionados por la crisis económica.<sup>12</sup>

Los inmigrantes no sólo poseían una cultura muy distinta de la del país de recepción; además eran culturalmente un grupo heterogéneo. Sumaban a las diferencias de origen ashkenazi y sefaradí, las de sus diversos orígenes nacionales. Carecían incluso de un idioma común, ya que el hebreo —no dominado por la gran mayoría— era una lengua exclusivamente ritual. Pese a ello, es durante la década de 1920 cuando surgen las primeras instituciones comunitarias judías formales. En 1925, los judíos de Guadalajara fundaron la sociedad mutualista B'nai B'rith. Hijos de la Alianza, S.C.,<sup>13</sup> con el objeto de socorrer a los socios necesitados y a los inmigrantes recién llegados. Fue frecuente que los “paisanos” ya establecidos apoyaran al inmigrante a través de crédito para compra de mercancía que luego vendía en locales improvisados o en abonos de puerta en puerta. Esta

11. Krause. *op. cit.*, p. 80.

12. Véase Silvia Seligson. *Los judíos en México: un estudio preliminar*. México: CIESAS-SEP, s.f.; y Alicia Gojman de Backal (coord.). *Generaciones judías en México. La Kehilá Ashkenazi (1922-1992)*. México: Comunidad Ashkenazi de México, 1993. I, I y VII.

13. Acta constitutiva de B'nai B'rith. Hijos de la Alianza. S.C. Colección de Documentos Oficiales de la Comunidad Israelita de Guadalajara (en adelante DO-CIG), compilados por Isaac Bobry Radosh.

14. Acta de cambio de denominación de B'nai B'rith a Agudath Ajim. Unión Fraternal, S.C., DO-GIG.
15. Acta constitutiva de B'nai B'rith...
16. Entrevista con Alberto Varón Modiano, realizada por Cristina Gutiérrez en Guadalajara, Jalisco, el 15 de noviembre de 1994. Archivo de Historia Oral de la Comunidad Judía de Guadalajara (en adelante AHOG).
17. Carta del presidente de Agudath Ajim, B. Gaysinsky, al Comité Central Israelita, mayo 30 de 1940. Archivo de la Kehilá Ashkenazi, Fondo Comité Central Israelita. (en adelante AKA).
18. Entrevista con Luisa Vendeski de Ohrenstein, realizada por Cristina Gutiérrez Zúñiga en Guadalajara, Jalisco el 16 de junio de 1994. AHOG.
19. Entrevista a Luisa Vendeski de Ohrenstein y a Zlata Schuster de Zlotorynski, realizada por Cristina Gutiérrez en Guadalajara, Jalisco, el 2 junio de 1994. AHOG.
20. Seligson señala que de 95 jefes de familia inmigrantes y residentes en Guadalajara entrevistados en 1974, 71 habían residido previamente en otra ciudad mexicana, la mitad de ellos en el D.F. Tabla XXVIII: "Inmigrantes judíos en Guadalajara por lugar de procedencia, 1931-1974", *op. cit.*, p. 173.

sociedad de socorros mutuos cambió en 1927 su nombre a Agudath Ajim. Unión Fraternal, S.C., por sugerencia de la organización judía norteamericana Independent Order of B'nai B'rith, para evitar confusiones entre las dos agrupaciones judías por la similitud de los apelativos.<sup>14</sup> En clara expresión de su grado de establecimiento en la ciudad, la sociedad mutualista compró, en 1926, un terreno en el entonces poblado vecino de Atemajac del Valle para destinarlo como panteón judío.<sup>15</sup>

Durante los años 20, se tiene noticia de la existencia de más de cuarenta familias en Guadalajara. Ante la ausencia de un local comunitario, estas familias se reunían en casas particulares, en un salón de billar y en la Logia Masónica ubicada en López Cotilla y Molina, de la cual eran miembros algunos judíos, para la celebración de las Altas Fiestas del calendario judío.<sup>16</sup> A principio de 1940, la comunidad renta un local para reuniones y rezos en la casa ubicada en Maestranza número 219.<sup>17</sup>

En estos locales fue común escuchar varios idiomas y ver a los inmigrantes agrupados según sus lugares de origen. Asimismo, el rezo se realizaba por separado en dos cuartos, uno para el rito sefaradí y otro para el ashkenazi. En ausencia de rabino, hombres "religiosos" dirigían el rezo.<sup>18</sup> Un *mohel* o circuncisor viajaba constantemente realizando circuncisiones en diversos lugares de la provincia.<sup>19</sup> No existían *shojets* o matarifes, ni facilidades de importación que permitieran el cumplimiento del *kashrut*. Las diferencias en las costumbres de los lugares de origen se agudizaban ante la ausencia de un rabino que con su conocimiento ayudara a dirimirlos. Podría decirse que en comparación con sus lugares de origen, ya fuera un pueblo o *shtetl*, o una ciudad como Salónica en donde existía lo necesario para la vida comunitaria judía, el logro de aquellos primeros inmigrantes consistió en articularse, identificarse y sobrevivir como tales en un nuevo entorno, sentando las bases de una vida familiar y comunitaria futura. En las generaciones actuales se repite un orgullo familiar por el padre o el abuelo fundador que se refiere en mayor medida a su empeño en el trabajo y en la conformación de una comunidad, que a su ortodoxia religiosa.

A pesar de las limitaciones de la comunidad, se observa a partir de la década de 1930 un movimiento migratorio de judíos de los pequeños pueblos del Occidente hacia Guadalajara, haciendo de ella un polo de concentración.<sup>20</sup> Hasta

entonces, los judíos que vivían en Mazatlán,<sup>21</sup> en Zacatecas<sup>22</sup> y en otras poblaciones como Fresnillo, La Barca, Colima y Tepic, se reunían convocados por algún "paisano" para completar a penas el *minión* para el festejo de las Altas Fiestas. A partir de entonces, migraron hacia Guadalajara en busca de la convivencia con otras familias judías y de una vida comunitaria, y por otro lado, en busca de protección al lado de más judíos frente a posibles hostigamientos en épocas de tensión política y económica. Al mismo tiempo, otros residentes tapatíos se fueron a la ciudad de México, probablemente en busca de una educación judaica para sus hijos o bien en busca de otros horizontes económicos.

En esta época, las actividades comunitarias judías se realizaron en forma completamente privada y discreta. Para muchos, el temor de la persecución era su más reciente experiencia, y la imagen de México como país católico y en efervescencia revolucionaria no parecía ofrecer garantías. El conflicto entre el Estado y la Iglesia católica no representó un peligro directo para los otros cultos como el judío. No obstante, la situación generalizada de violencia y la exacerbación religiosa que caracterizan al período cristero, provocaron en el judío el temor de que ese tipo de tensiones se volcaran en contra suya, como sucedió con los protestantes y masones, cuyos nombres aparecieron en los periódicos, señalados como enemigos de la Iglesia, para que los católicos se abstuvieran de comprar en sus negocios o tener contacto con ellos.<sup>23</sup> En este sentido, no es extraño que el inmigrante prefiriera ser identificado como alemán o polaco que como judío.<sup>24</sup> Hasta la tradición de la Quema de Judas, cuyo origen fue probablemente antisemita, pero que se practicaba ya sin esa intención,<sup>25</sup> invitaba a tomar una actitud cautelosa. Podría decirse que el inmigrante originario de lugares donde la población judía era importante, como Odessa o Salónica, tuvo que aprender en Guadalajara a vivir como una minoría.

En efecto, los inmigrantes judíos hacían poco ruido durante las décadas de 1920 y 1930. Por una parte, Guadalajara permaneció durante mucho tiempo como una sociedad que se negaba a admitir a los extranjeros que profesaban otro credo distinto al católico. Los extranjeros en general —pero en mayor medida los que profesaban una religión distinta— se vieron obligados a crear sus propios espacios sociales de convivencia: las colonias, mimbres públicos en cuyo interior se desarrollaba una convivencia cuyas

21. Entrevistas a Jeannette, Rosa y Lili Pessah, realizadas por Cristina Gutiérrez en Guadalajara, Jalisco, el 21 julio 1994; y a Lillian Meyer de Gaisman, 13 julio 1994, AHOJG.
22. Entrevista a Luisa Vendeski de Ohrenstein y a Zlata Schuster de Zlotorynski...
23. Cfr. Murriá, *op. cit.*, t. IV, pp. 17 y 18.
24. Entrevista a Luisa Vendeski de Ohrenstein y a Zlata Zlotorynski... Entrevista a Salomón Levy, realizada por Mónica Unikel de Fasja en México, D.F. 1987. Archivo de Historia Oral "Judíos en México". Asociación Mexicana de Amigos de la Universidad Hebrea de Jerusalén, depositado en la sede del Comité Central de las Comunidades Judías de México, en adelante AHOJM. Entrevista a Marcos Modiano, realizada por Alicia Gojman de Backal, en México, D. F., en 1989, AHOJM.
25. Véase "Laurito fue quemado en el barrio de Analco". *El Informador*, Guadalajara, 16 de abril 1922. "Quemaron ayer a Hitler, etc.", *ibid.*, 9 de abril de 1939.

26. "Enlace Lombrozo-Lombrozo". *El Informador*, Guadalajara, 1<sup>o</sup> de octubre de 1929.
27. Documentos de identidad presentados ante notario para la constitución de asociaciones mutualistas judías, DO-CIG.

particularidades eran elegantemente ignoradas por los tapatíos. Los inmigrantes judíos fueron conocidos como miembros de la "Colonia israelita". Como tal aparecieron en la crónicas sociales del periódico local,<sup>26</sup> lo que llama la atención por el hecho de que dicha nacionalidad, la israelita, era inexistente. Incluso varios "miembros de la colonia" eran ya naturalizados mexicanos,<sup>27</sup> por lo que el término era aún más inexacto. La extranjería fue, sin embargo, la forma de articulación compartida por la sociedad receptora y por esta primera generación de inmigrantes, entre quienes todavía se puede escuchar que distraídamente usan el calificativo "mexicano" como opuesto a "paisano" o judío.

Por su parte, las comunidades judías —independientemente de las diversas sociedades receptoras de inmigrantes— poseen una amplia experiencia histórica de sobrevivencia como ghetto. La endogamia, en tanto que voluntad de continuidad grupal característica de las comunidades judías, así como el idioma —particularmente entre los hablantes de idish— y el abismo cultural entre tapatíos y judíos, limitaron los vínculos con la gente de Guadalajara. Incluso las relaciones propiamente amistosas entre los judíos mismos se conformaron frecuentemente de acuerdo con sus respectivas nacionalidades y, sobre todo, lenguas, integrando pequeños enclaves étnico-lingüísticos. Existían, sin embargo, relaciones económicas que lentamente devinieron relaciones sociales, en la medida en que los comerciantes y aboneros se iban estableciendo.

Durante el auge de las campañas nacionalistas de la década de los treinta, en las que resonaron ecos de los discursos nacional socialistas de Europa, varios sectores de la sociedad tapatía se mostraron renuentes a aceptar las diferencias religiosas o étnicas e incluso nacionales. Estas campañas, sin embargo, no fueron ajenas a la creciente competencia comercial que en tiempos de crisis económica se dio entre sectores locales y extranjeros varios establecidos en la ciudad, así como entre comercio establecido y comercio ambulante. Asimismo, reflejaron confusamente los odios de origen religioso y clasista que inspiraban algunos de los comerciantes judíos establecidos prósperamente en la ciudad. En un momento de los más álgidos de este periodo se publicó:

¿Es posible que exista comunidad de intereses entre los judíos y los bolshevikues? [...] De continuo se dice que bolcheviques y judíos se

han identificado en sus tendencias dominadoras, lo cual parece apoyar la experiencia. Y sin embargo, los judíos son los acaparadores del oro del mundo, es decir, los capitalistas por excelencia, y en cambio, los bolcheviques son comunistas rabiosos. ¿Querrá decir eso que los extremos se tocan?

Diferentes caminos, [...], aunque un móvil igual: el odio: el odio de los unos a la sociedad y el odio de los otros al cristianismo. [...] Por eso los judíos no se inquietan mucho ni poco a causa del comunismo. El comunismo hace banqueros; el comunismo cría capitales; el comunismo engendra dictadores omnipotentes. Pues bien, éstos son colegas de los omnipotentes banqueros israelitas.<sup>28</sup>

Si la articulación de los judíos como Colonia israelita con la sociedad tapatía permitió un status de excepción al grupo inmigrante y por tanto el respeto-indiferencia a sus particularidades culturales y religiosas, también mostró sus límites en estos períodos de exacerbación nacionalista. Las expresiones xenofóbicas de los grupos radicales jaliscienses de los años treinta no fueron exclusivamente antisemitas: no obstante, los judíos, por constituir un grupo extranjero y de características particularmente diferenciales, sí sufrieron los alcances de sus acciones. Tal el fue el caso de la Gran Manifestación Nacionalista, del 17 de julio de 1932, organizada por una agrupación de comerciantes e industriales locales. El Comité Nacionalista de Jalisco, cuyo objetivo era la eliminación de la competencia ejercida por extranjeros al comercio nacional. Esta manifestación tomó, sin embargo, un derrotero antisemita manifiesto en agresiones verbales difamatorias, como "nuestras industrias están pasando a manos de los judíos".<sup>29</sup> Algunos entrevistados de esta generación de inmigrantes recuerdan ataques a negocios de judíos y extranjeros en aquella época.<sup>30</sup>

Visto en el contexto nacional, el país atravesó por un período refundacional de "lo mexicano" como parte de un proceso de integración y reconstrucción postrevolucionaria. En él, la figura homogeneizadora del mestizo como esencia de lo mexicano, jugó un papel integrador de las diferencias étnicas nacionales que incidió en forma excluyente sobre los inmigrantes tan valorados durante el Porfiriato.<sup>31</sup> Asimismo, el catolicismo, como esencia integradora nacional, ha sido un tema recurrente entre los intelectuales católicos mexicanos<sup>32</sup> y en algunas organizaciones de derecha, entre ellas el Sinarquismo, que fue particularmente importante en la región centro-occidental del país. En la ideología de la Unión Nacional Sinarquista se encuentran elementos antisemitas,<sup>33</sup> desconociéndose, sin embargo, que dicha orientación se

28. Editorial: "Judaísmo y Sovietismo", *El Informador*, Guadalajara, 8 de agosto de 1936.

29. "En manifestación de nacionalistas, ayer reinó completo orden", *El Informador*, 18 de julio de 1932. El hecho fue comentado en el editorial "Nacionalismo y xenofobia", 20 de julio, y en el artículo de Laureano Horta "Al margen de la campaña nacionalista", 24 de julio, en *ibid*.

30. Entrevistas con Clara Gossin de Himmelman realizadas por Cristina Gutiérrez, en Cuernavaca, Morelos, el 15 de abril de 1994, y con Alberto Varón Modiano en Guadalajara, Jalisco, el 15 y 18 de noviembre de 1994, AHOJG; y con Marcos Modiano...

31. Rodolfo Stavenhagen. "México: minorías étnicas y política cultural", *Nexos*, núm. 19, México, julio de 1979, pp. 13-25. Del mismo autor "Notas sobre la cuestión étnica", *Estudios Sociológicos*, vol. II, núm. 1, México, 1984, pp. 7-15. También Judit Bokser de Liwerant. *El movimiento nacional judío. El sionismo en México*. México: UNAM, 1991 [Tesis doctoral de Ciencias Políticas y Sociales].

32. Bokser, *op. cit.*

33. Salvador Abascal. *Mis recuerdos. Sinarquismo y Colonia María Auxiliadora*. México: Tradición, 1984, p. 247.

34. Entrevista con Alberto Varón Modiano...

35. Entrevista con Jaime Jerusalmi, realizada por Cristina Gutiérrez en Guadalajara, Jal., el 31 de agosto de 1994. AHOJG. Entrevistas con Salomón Levy y con Carlos Bross realizadas por Emile Bross y Paulette Modiano de Bross en Guadalajara, Jalisco, en 1978.

36. Lillian Meyer de Gaisman. "El Comité de Damas", 1994 (mecanoscrito).

37. Carta de Jacobo Mondlak, presidente de Agudath Ajim, al Comité Central Israelita, junio de 1942. AKA.

haya traducido en acciones de agresión directa contra judíos en Guadalajara. Los Camisas Doradas, otro grupo radical que también se caracterizó por sus inspiraciones antisemitas en la ciudad de México, tampoco parece haber realizado acciones violentas en contra de los judíos en Guadalajara. Por su parte, entre los grupos católicos populares predominaba el mito medieval de los judíos como "diablos con cola y cuernos".<sup>34</sup> En este contexto no resulta extraña la vinculación de algunos judíos residentes con la Logia Masónica, otro grupo también minoritario, con ideología de origen liberal y vuelos intelectuales que los hacía tener una mayor apertura hacia las diferencias religiosas que otros grupos tapatíos. Esta vinculación resultó, de hecho, una oportunidad de acercamiento personal con algunas autoridades locales.<sup>35</sup>

A partir de la década de los cuarenta, se perciben varios signos de prosperidad, de establecimiento comunitario y de un incremento en las relaciones con la sociedad receptora. Por una parte, se inician las actividades del Comité de Damas, enfocado a la beneficencia en forma privada y pública, en colaboración con las autoridades.<sup>36</sup> Por otra parte, se vuelve necesaria para la comunidad una estrategia de información que contrapesa la propaganda nacionalista y en ocasiones abiertamente antisemita que surge en ciertos sectores, así como la vinculación a actividades antifascistas en el clima de la Segunda Guerra Mundial. Para estas labores existió una coordinación formal con el Comité Central Israelita de la ciudad de México.<sup>37</sup>

El final de la década de los cuarenta marca varios hechos, tanto internos como externos, de importancia para la comunidad judía de la ciudad. Por una parte, el desenlace de la Segunda Guerra Mundial y la creación de una situación propicia para el establecimiento de un estado judío en Palestina, que creó la nacionalidad israelí y demandó diversos apoyos en su etapa fundacional de las comunidades de la diáspora. Y por otro, la llegada a la vida adulta de la primera generación de judíos nacidos en México y, varios de ellos, en Guadalajara, para los que el patrón de articulación como colonia extranjera dividida en su interior de acuerdo con los lugares de origen ya no sería viable.

El nacimiento de Israel fue motivo de una gran cena de gala en la sede de Maestranza, en la que estuvieron juntos ambos sectores, el ashkenazi y el sefaradí. Por otra parte, agilizado por las buenas relaciones de "la colonia" con el

general García Barragán, se realizó en el Cuartel Colorado el primer saludo a la bandera con la estrella de David aun antes de la Independencia del Estado de Israel.<sup>38</sup> Sin embargo, esta etapa marcó un desequilibrio entre los sectores sefardís y ashkenazís, quienes en 1948 optaron por separar sus locales de reunión y de rezo. Posteriormente esta separación sería formalizada en la constitución de un Centro Sefaradí de Guadalajara como asociación civil en 1950, separada de Agudath Ajim que permaneció como club idish. Se estatuyó legalmente la propiedad y uso común del Panteón para los miembros de ambas asociaciones.<sup>39</sup>

Esta separación, que duraría una década, tuvo sus razones de peso, pero nunca fue completa. Por una parte, como resultado de las experiencias vividas en Europa, particularmente por los ashkenazís, así como un mayor flujo de inmigrantes de este origen durante los años anteriores, reconstituyó la fuerza de este sector dentro de la comunidad y su defensa de cultura idish. La separación idiomática y ritual que había prevalecido hasta entonces —y que constituye la norma de muchas comunidades judías— redundó en separación formal. Pero es preciso señalar que aún en esta etapa de separación continuaron llevándose a cabo iniciativas comunitarias conjuntas, como por ejemplo, las actividades de beneficencia del Comité de Damas, que para entonces cumplía ya una década de existencia.<sup>40</sup> Asimismo, la primera generación de tapatíos judíos llegaba a la juventud activa. Sus recuerdos recurren a la visita de uno y otro local judío; a los amigos de familias de distinto origen; a la prueba de platillos, para ellos exóticos, en los que las abuelas vaciaban su nostalgia por los ingredientes de Europa oriental o de Grecia; a la convivencia en campamentos juveniles sionistas,<sup>41</sup> al novio de distinto origen nacional que, si no deseado por los padres, era aceptado como la realidad de una comunidad judía pequeña.<sup>42</sup> El vehículo de comunicación principal era ya un castellano aprendido como primera lengua, al que se añadiría en años posteriores el hebreo revitalizado como lengua oficial del Estado de Israel.

Ambos sectores, organizados como entidades separadas, mostraron su vitalidad y su voluntad de institucionalizar su vida comunitaria: El Centro Sefaradí inaugura en 1954 el Deportivo Macabi, en el primer local comunitario propio de la ciudad, en Américas y López Mateos.<sup>43</sup> Por su parte, el sector ashkenazi forma el Colegio Israelita de Guadalajara,

38. Entrevista con Rafael Pessah, realizada por Cristina Gutiérrez en Guadalajara. Jalisco, el 18 de agosto de 1994. AHOJG.

39. Documento de venta del 50% proindiviso de Agudath Ajim a Centro Sefaradí de Guadalajara, 1951, DO-CIG.

40. Meyer, *op. cit.*

41. Entrevista con Rafael Pessah.

42. Entrevista con Raúl Rabinovitz Fainshtein y Rosa Pessah de Rabinovitz, realizada por Cristina Gutiérrez en Guadalajara, Jalisco, el 7 de junio y el 31 de octubre de 1994. AHOJG.

43. Acta constitutiva de Centro Deportivo Macabi, DO-CIG.

44. Salomón Schuster. "El Colegio Israelita". (Mecanoscrito). Archivo personal de Isaac Bobry Radosh.
45. *Ibid.*
46. Borrador del Acta de Asamblea de Agudath Ajim y de Centro Sefaradí de Guadalajara. 1960. redactado por Fernando Gaisman
47. Entrevista no grabada con el matrimonio Gaisman-Meyer, realizada por Cristina Gutiérrez en Guadalajara, Jalisco, el 27 julio de 1994.
48. Entrevista al rabino Samuel Sztieinhendler, realizada por Cristina Gutiérrez en Guadalajara, Jalisco, el 1° de noviembre de 1994. AHOJG.

en 1951, conocido como El Colegio Idish, bajo la iniciativa de un sobreviviente polaco.<sup>44</sup>

En esta década, la primera generación de tapatíos judíos comienza a tomar responsabilidades en las distintas mesas directivas de ambas comunidades. Para esta generación ya no existen las tres patrias de las que hablaban los inmigrantes: la de origen, la de recepción y la de *Eretz Israel*, la verdadera patria. Existe, por una parte, Israel, proyecto nacional que hace sentir sus demandas, pero a las que no responden como ciudadanos israelíes sino como diáspora judía. Y existe México, a donde sus padres llegaron azarosamente, pero donde les parece natural continuar viviendo. Israel se convierte crecientemente en un polo de identidad, no en patria. La pertenencia judaica empieza a dejar de ser extranjería, para definirse como pertenencia étnica y religiosa. Esta nueva perspectiva marca los próximos pasos del desarrollo comunitario. Por una parte, se modifica el plan de estudios del Colegio Israelita para integrar el hebreo y el español como idiomas de instrucción a fin de facilitar la contratación de maestros e incorporar al sector sefaradí.<sup>45</sup> Y por la otra, se conforma un Comité de Unión que concluye su trabajo en 1961, cuando ambas comunidades en pleno deciden la fusión.<sup>46</sup> Esta se realiza legalmente en 1963, con la constitución de la Comunidad Israelita de Guadalajara, A.C. Sin embargo, esta unión no se verificó aún en el plano religioso: en el local originalmente sefaradí, se adaptan dos lugares de rezo para las respectivas comunidades mientras se discute la posibilidad de unión ritual de ambos grupos bajo un solo rabino. El liderazgo religioso lo llevan a cabo varios hombres preparados, pero no ordenados como rabinos, durante la década de 1960. Durante esta etapa, se confirmó que, a pesar de provenir de distintos orígenes y orientaciones religiosas, ni los migrantes ni sus hijos mexicanos se adaptarían a un ritual de tipo ortodoxo.<sup>47</sup>

De vital importancia resultó entonces el contacto con el Seminario Rabínico Latinoamericano, con sede en Argentina, de orientación conservadora, de donde provino tanto el primer *Sidur* hebreo-español o libro de rezo diario para ambos sectores, como el primer rabino graduado de la comunidad, quien llegaría aproximadamente hasta 1974.<sup>48</sup> Bajo esta orientación se inicia un proceso de integración religiosa de la comunidad cuyos elementos más importantes son: la unidad ritual entre sefaradís y ashkenazis, la comprensión del rezo por la inclusión de la traducción castellana

y el uso de este idioma para cualquier interacción no leída entre los participantes del servicio, incluyendo el sermón, la preparación judaica religiosa formal de niños y jóvenes así como de los adultos que lo deseen, y la inclusión de las mujeres en el ritual inicial de lectura de la *Torá* o *Bat Mitzvá*.

Puede decirse que es hasta esta etapa en la que se puede hablar de una comunidad judía organizada y dotada de una infraestructura que le dé continuidad en Guadalajara. Asimismo, la relación con el resto de la sociedad ha visto notables cambios desde los días de "el peligro judío bolshéviki". De acuerdo con los judíos tapatíos, un punto nodal de este cambio constituye la relación con la Iglesia Católica que, en el Concilio Vaticano II, inicia una revisión de sus relaciones con otras colectividades religiosas. Respecto a la judía, revoca su noción de "pueblo deicida" y adopta una actitud crecientemente ecuménica. Esa iniciativa, en el contexto católico mexicano, se vio notablemente favorecida por el carácter minoritario y no proselitista de la doctrina judaica. Diversas colaboraciones entre la comunidad judía y las autoridades eclesiásticas católicas y no católicas se han sucedido en etapas recientes en el Templo Beth Shalom.<sup>49</sup>

Estos cambios no han significado, ni antes ni ahora, la desaparición de los eventos de difamación y agresión en contra de los judíos en la ciudad por parte de ciertos grupos. Hacia finales de la década de los cincuenta, y nuevamente durante los sesenta, se repitieron actos vandálicos en contra de la sede judía en la avenida Américas, así como en el Panteón Israelita y posteriormente en la avenida Juan Palomar,<sup>50</sup> a la par de artículos difamatorios en publicaciones de circulación reducida, asociadas a grupos de ultraderecha con rasgos organizacionales secretos, como los TECOS y el MURO, que propagaron, particularmente durante los sesenta y setenta, ideas antisemitas conjuntamente con posturas anticomunistas radicales y católicas preconciarias.<sup>51</sup> Más allá del ámbito local y nacional, en las comunidades judías de todo el mundo no se descartan agresiones terroristas cuyo origen sean las tensiones del Medio Oriente. Sin embargo, es probable que la mayoría de las veces estas acciones sean llevadas a cabo por individuos o por grupos pandilleriles, sin algún compromiso ideológico formal.<sup>52</sup> Permanece en forma difusa la noción del judío como extranjero o por lo menos como potencialmente leal a una causa nacional ajena.

No es sino hasta 1971 que se constituye la Comunidad Beth Shalom como una entidad separada y específica para

49. *Idem*.

50. Entrevista con Rafael Pessah...

51. Abruch, *op. cit.*, pp. 177-216. Sobre la ideología antisemita de TECOS, consúltese Oscar García Carmona, *La educación superior en el occidente de México*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara-El Colegio de Jalisco, 1993. t. I, pp. 118, 228 y 229.

52. Abruch, *op. cit.*, p. 140.

representar a la comunidad religiosa judía de Guadalajara. Es a esta entidad a la que se le dona un lote para la construcción del templo dentro del terreno de la avenida Yaquis adquirido para construir la sede comunitaria. Cuando la legislación mexicana lo permite, en 1993, la Comunidad obtiene su registro como asociación religiosa en conjunto con las comunidades judías de México. Este proceso cobra una importancia particular para una comunidad religiosa minoritaria: la del reconocimiento simbólico de su legitimidad y garantía de tratamiento igualitario.

En términos generales, podría decirse que la comunidad, a partir de la segunda mitad del siglo, incrementa su participación pública en la sociedad tapatía, más como resultado de la multiplicación de sus vínculos individuales en organismos de representación sectorial, políticos y filantrópicos, que como una unidad comunitaria. Bajo este carácter grupal, sus principales acciones continúan siendo de beneficencia mediante el Comité de Damas, y de difusión cultural a través del recién inaugurado Instituto Cultural México-Israel, Capítulo Guadalajara. En efecto, en esta generación de judíos tapatíos se vuelve común la participación en diversas asociaciones en torno a sus actividades e intereses, además de la participación en las diversas agrupaciones de filiación judía, religiosas y no religiosas, locales e internacionales. Esta generación busca articularse no como una nacionalidad extranjera, sino como una diversidad étnica y religiosa mexicana cuya identidad, dados los antecedentes mencionados, no se encuentra exenta de contradicciones. Las posibilidades de una creciente articulación se encontrarían, por una parte, en la generación de mecanismos de integración e identidad grupal que hagan viable la continuidad judaica, rebasando el modelo del enclave étnico-religioso, y por otra, en la capacidad de acogida y de integración de diversidades de una sociedad que históricamente ha pedido el precio de la asimilación en un modelo homogeneizante de integración nacional. Ninguna de las partes, afortunadamente, está inerte ante la realidad de noventa años de historia entrecruzada, y en la medida en la que una sociedad se defina en términos étnicos y religiosos plurales, la convertirá en una historia compartida.

# *La luz del mundo: una oferta múltiple de salvación*

Patricia Fortuny Loret de Mola  
*CIESAS -Occidente*

## **Introducción**

La Luz del Mundo (L.L.M.) es la Iglesia pentecostal más importante de México. La expansión que ha tenido en los niveles regional (centro-occidente), nacional e internacional, a partir de los años setenta, la transforma en una iglesia protestante transnacional. Se dice que cuenta con alrededor de cuatro millones de creyentes.<sup>1</sup> Forma parte de los movimientos religiosos de tipo pentecostal por su origen y creencias en las manifestaciones del Espíritu Santo, pero constituye una Iglesia única en su tipo, que se ha desarrollado en torno a dos figuras carismáticas. A pesar de la estigmatización que sufren los creyentes de parte de la mayoría de los católicos jaliscienses, la comunidad ha alcanzado al interior de la sociedad tapatía, y en menor grado en la región occidente del país, un cierto status que supera al de las restantes iglesias evangélicas, porque ha sido capaz de confrontar públicamente a la Iglesia católica a través de un discurso de la contra-cultura.<sup>2</sup> Ha creado un proyecto holístico que rebasa la esfera de lo religioso e incluye lo social, económico y político que la distingue de sus hermanas, las otras iglesias pentecostales. El éxito de esta Iglesia se debe a la combinación de múltiples factores —además de los cambios internos realizados en la organización y doctrina. Se destaca el factor político-social que fue determinante al hacer posible la expansión de una Iglesia no católica en el corazón de la región más católica del país. Este factor tiene su origen en el interés histórico del Estado secular por crear una Iglesia Católica Nacional paralela a la Católica Romana, para contrarrestar la fuerza política y social de esta última sobre la población.<sup>3</sup> Con esto, no pretendo afirmar que L.L.M.

1. Hugo Bandala Díaz. "Luz del Mundo es Iglesia, no Secta: Erradicamos el fanatismo". *El Sol de Guadalajara*, 5 de mayo, 1993.
2. René de la Torre. *Los Hijos de la Luz: Discurso, Identidad y Poder en la Luz del Mundo*. Guadalajara: CIESAS-ITESO-U D G, 1995.
3. En tiempos de la Reforma, Juárez intentó dos veces la creación de una Iglesia independiente de Roma y durante el gobierno de Calles, en los años veinte de este siglo, el Presidente ordenó a Luis N. Morones la creación de una Iglesia nacional. La coincidencia en el tiempo con el nacimiento de la Luz del Mundo ha hecho pensar que esta última fue la realización del proyecto callista, como lo plantea Amatulli. Flaviano Amatulli Valente. *Religión, Política y anticatolicismo*. La Extraña mezcla de la iglesia La Luz del Mundo. México: Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, 1989, p.25. Sin embargo no existe evidencia que demuestre esta vinculación.

4. Patricia Fortuny y Renée de la Torre. "La Mujer en La Luz del Mundo. Participación y representación simbólica". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. Universidad de Colima, vol. IV núm. 12, pp. 125-150, 1990. "La construcción de una Identidad Nacional en La Luz del Mundo". *Cristianismo y Sociedad*, Año XXXIX vol. 3, núm. 109, pp. 33-45, 1991. Patricia Fortuny. *On the Road to Damascus: Pentecostals, Mormons and Jehovah's Witnesses in Mexico*. Londres: Universidad de Londres, 1995 (Tesis de doctorado).
5. De la Torre, *Los hijos...*
6. La caída de la producción agrícola (38% entre 1926 y 1930) provocó la emigración de 200.000 personas. Lorenzo Meyer. "El primer tramo del camino". *Historia General de México*. Vol. IV. México: El Colegio de México, 1977, pp. 127-129.

sea el resultado de un proyecto del Estado o que es un instrumento del mismo, sino que, a través de la estrecha relación que se percibe entre LLDM-Estado, y que distingue a la LLDM del comportamiento social y político de las restantes iglesias protestantes (apolíticas), es posible demostrar las intenciones e intereses que tenía y aún tiene el Estado secular en promover indirectamente una forma religiosa que lograra competir con la católica, precisamente en la región centro-occidente de México.

Por las limitaciones de espacio, este artículo solamente explica y analiza el origen y formación del movimiento que se estructura en torno a los carismas de los dos líderes. En otros trabajos se han desarrollado diferentes e importantes aspectos de la dinámica interna de la Iglesia<sup>4</sup> y en particular sobre el discurso de La Luz del Mundo.<sup>5</sup>

### Origen y desarrollo del movimiento

Los movimientos sociales surgen en momentos de crisis de las sociedades, cuando el orden social se resquebraja y las estructuras que sostenían a la antigua sociedad comienzan a cambiar; es decir, cuando prevalece una general desorganización social. Los años de la posrevolución en México, 1920-1936, fueron tiempos difíciles, en los que se inició la construcción de un nuevo Estado Nacional. En las ciudades se experimentó un reacomodo de las clases sociales a partir de nuevas instancias económicas y hubo importantes desplazamientos de la población<sup>6</sup>, todo lo cual contribuyó a un estado general de desorganización social. El origen de este movimiento religioso coincidió, históricamente, con la crisis político-religiosa de la guerra cristera que afectó profundamente la región occidente de México. Estas fueron las circunstancias históricas que acompañaron el inicio de la misión de Aarón. Sin embargo, no explican ni son causa de la continuidad y expansión subsiguiente que experimentó el movimiento.

### Surgimiento del Apóstol Aarón

Eusebio Joaquín González, fundador del movimiento, nació el 14 de agosto de 1898 en Colotlán, un poblado rural al norte del estado de Jalisco. Era de origen campesino y con escasos

recursos económicos; a los 17 años de edad se incorporó al ejército constitucionalista en donde permaneció durante once años, 1915-1926, y adquirió su educación formal. En el ejército logró hacer una carrera militar, ya que alcanzó el rango de oficial de pelotón, cuya obligación era dar el tiro de gracia. Esta etapa de su vida es importante, por las siguientes razones, para entender las características de la Iglesia que fundaría años más tarde: su estancia en el ejército le permitió internalizar los valores de la patria y apropiarse de los símbolos nacionales del Estado; la disciplina y obediencia, principios fundamentales de todo militar, serían incorporados a la organización religiosa. Durante muchos años estuvo bajo las órdenes del general Marcelino García Barragán, y ésto fue el inicio de una estrecha relación que marcaría tanto el destino de Eusebio como el de LLDM, porque facilitó en el futuro la realización de negociaciones con políticos locales y nacionales. García Barragán fue gobernador de Jalisco de 1943 a 1947, Secretario de la Defensa Nacional en 1968, y se le considera uno de los caudillos (caciques) más importantes e influyentes de la región.<sup>7</sup>

Durante este período, Eusebio contrajo matrimonio con Elisa Flores, quien lo acompañaría por el resto de su vida. En 1926, mientras Eusebio cumplía su servicio militar en las plazas de Torreón y San Pedro de las Colonias, Coahuila, tuvo su primer contacto con el Evangelio. Un ministro de la Iglesia Apostólica (pentecostal) que solía acudir a esta plaza fue quien dio a conocer el Evangelio a Eusebio; posteriormente, recibió el bautismo de unos ministros de esta misma iglesia. Poco tiempo después, Eusebio Joaquín renunció al ejército y se dirigió a la ciudad de Monterrey.<sup>8</sup> Durante su estancia en esta ciudad, Eusebio y su esposa fueron sirvientes en la casa de unos "falsos profetas", Saulo y Silas, dirigentes de la Iglesia Apostólica en aquel tiempo.<sup>9</sup> Precisamente allí, la noche del 6 de abril de 1926 Eusebio experimentó su primera revelación:

Escuchó una voz de trueno que le decía: "Tu nombre será Aarón y lo haré notorio por todo el mundo y será bendición y su simiente será como las estrellas del cielo."<sup>10</sup>

Eusebio tomó el nombre bíblico de Aarón.<sup>11</sup> Dios lo había elegido "...para emprender la Restauración de la Primitiva Iglesia Cristiana y le ordenó que saliera de Monterrey

7. Gabriel Torres. *The Force of Irony: Studying the Everyday Life of Tomato Workers in Western Mexico*. Holanda: Universidad Agrícola de Wageningen, 1994. (Tesis de doctorado).

8. Los creyentes de la LLDM hacen una analogía entre el fundador de su iglesia, Aarón y su separación del ejército, con el profeta Moisés en la *Biblia* al abandonar Egipto.

9. Rodolfo Morán Quiroz. *Alternativa religiosa en Guadalajara*. Una aproximación al estudio de las Iglesias Evangélicas. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1990. p. 107 y Manuel Gaxiola. *La Serpiente y la Paloma*. South Pasadena: Carey Library, 1970. pp. 8-10.

10. Aracely Ibarra y Alisa Lanczyner. *La Hermosa Provincia*. Nacimiento y vida de una secta cristiana en Guadalajara. Universidad de Guadalajara, 1972, p. 7. (Tesis de maestría).

11. Por esta razón, se les llama a sus seguidores aaronitas y se hace referencia al movimiento como aaronismo, aunque los integrantes de la comunidad religiosa no lo hagan.

12. Fortuny y De la Torre, *op. cit.*, p.35.
13. El proceso de migración a las ciudades se aceleró en la década de los cuarenta y se concentró en las principales ciudades del país como la ciudad de México, Guadalajara y Monterrey. Jesús Arroyo Alejandro, "Ires y Venires en el Occidente", Patricia Arias (coord), *Guadalajara la gran ciudad de la pequeña industria*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1985, p. 23.
14. Fernando Flores González, "Historia Inmortal de un Pueblo", *Revista de La Luz del Mundo*, Guadalajara, núm. 4, 1984, pp. 3-4.
15. Ibarra y Lanczyner, *op. cit.*, p. 44.
16. Sofía Lili Reyes Serrano, *La religión protestante como factor de cambio sociopolítico en Santa Ana Mayorazgo*. Universidad Autónoma del Estado de México, 1989, p. 82. (Tesis de licenciatura)
17. *Idem*.
18. Los pentecostales pueden ser unitarios o trinitarios según practiquen el bautizo en el nombre de Jesucristo o en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Saulo y Silas habían bautizado a Aarón a la manera trinitaria, y ellos no consideraban válido ese bautismo.

rumbo a Guadalajara a formar el "Pueblo Escogido".<sup>12</sup> Aarón y su compañera abandonaron la casa de Saulo y Silas e iniciaron un largo y penoso recorrido a pie. Durante este caminar se le unieron los primeros discípulos, realizó milagros y sufrió todo tipo de penas, humillaciones y encarcelamiento. El 12 de diciembre, llegó al lugar señalado, Guadalajara, en donde comenzó a predicar frente a la Catedral y en el antiguo barrio popular de San Juan de Dios. Los primeros seguidores de Aarón pertenecían a las clases sociales bajas y fueron reclutados entre los migrantes pobres, que llegaban a Guadalajara en esos tiempos.<sup>13</sup> El naciente movimiento no contó con templo propio sino hasta 1934, fecha en la que finalmente obtuvieron el primero con autorización legal en un barrio pobre de la ciudad. En 1937, Aarón tuvo la segunda revelación. A través de ésta, el Señor le manifestó todos los requerimientos para el ministerio del sacerdocio y los reglamentos del bautizo.<sup>14</sup>

En 1942, la nueva Iglesia tuvo su primer importante cisma, que ocurrió en la ciudad de México y que afectó a las congregaciones del estado de México, Cuautla, Cuernavaca, Morelos; Ciudad Madero, Tamaulipas.<sup>15</sup> A partir de este cisma, en Santa Ana de Mayorazgo, estado de México, se conformó una nueva iglesia llamada El Buen Pastor, que es muy similar en la doctrina y práctica a LIDM.<sup>16</sup> Según Reyes Serrano, surgieron rivalidades entre los líderes debido al comportamiento de Aarón, quien se había enriquecido a costa de los fieles "por los muchos obsequios, diezmos y cooperaciones que recibía de los adeptos": sin compartirlo con los demás pastores, generó envidias y resentimientos al interior de la congregación.<sup>17</sup> En 1943, Aarón experimentó la tercera revelación, en la cual el Señor le ordenó que se bautizara para lavar sus pecados. El bautizo de 1926 se declaró sin valor ya que había sido efectuado por trinitarios.<sup>18</sup> Cuando Aarón comunicó el mensaje a la feligresía, con lágrimas en los ojos, declaró ser un pecador que no merecía ser su líder espiritual e invitó a la congregación a abandonarlo si así lo deseaban. A los pocos días se bautizó a sí mismo, al igual que a 400 creyentes más, aproximadamente.

Aarón no contaba con ningún tipo de legitimación, propagaba una religión protestante y utilizaba la Biblia. En ese contexto, saturado de un catolicismo integral, intransigente, anti-protestante, que no favorecía el uso de la Biblia, Aarón representaba una contra-ideología que fue atractiva

para todos aquellos descontentos e insatisfechos con la situación social, para los marginados que poseían poco o nada, como lo demuestran los testimonios de Leopoldo y Marina quienes se unieron al movimiento en los años cuarenta.

Leopoldo tenía 76 años cuando fue entrevistado. Nació en Aguascalientes y es de origen campesino. Fue huérfano desde pequeño y tuvo una infancia cruel en la que sufrió hambre, golpes y desprecio. De joven trabajó como judicial; “me movía en los peores ambientes sociales que existían, de corrupción, crimen, alcohol”. En 1936, se encontraba en una cantina con otros judiciales cuando un hombre que predicaba el amor de Dios —Aarón—, se acercó a ellos. Leopoldo no le prestó atención al mensaje en aquel momento, pero al día siguiente, cuando el efecto del alcohol había pasado, lo recordó y buscó al hombre, pero no lo halló. En 1946, emigró a Guadalajara por cuestiones de trabajo y fue cuando se encontró nuevamente con LLDM. Cuenta que Aarón lo mandó llamar y ésto sorprendió a Leopoldo, pues no entendía cómo este hombre podía recordarlo después de diez años de un efímero encuentro. Abandonó su trabajo de judicial y aprendió el oficio de albañil; los “hermanos” le ayudaron a encontrar vivienda y cuando se creó la Hermosa Provincia, junto con los demás “hermanos”, se fue a vivir allí, en donde ha residido hasta la fecha. A pesar de ser analfabeta, se sabe de memoria muchos pasajes de la Biblia. Dijo, orgullosamente, que ha alcanzado el cargo de obrero evangelista en la Iglesia.

Marina era una madre soltera que trabajaba como doméstica en la ciudad de Guadalajara. Asistía a cultos espiritistas aunque dice que nunca se convirtió. Su primer contacto con la Iglesia fue a través de una vecina que la invitó a asistir a los servicios, y aunque éstos le gustaron, no se involucró en la doctrina sino hasta algunos meses más tarde. En 1944, se hallaba sin casa y sin trabajo, y en estas circunstancias las “hermanas” de LLDM le consiguieron vivienda y trabajo cerca del templo, a donde se fue a vivir. Esto le permitió asistir cotidianamente a los servicios y así involucrarse e internalizar la nueva doctrina. A los pocos meses de residir entre los “hermanos”, fue bautizada por Aarón. Su hija Josefina, que tenía 13 años, creció en esta religión, se casó con un “hermano” y hasta la fecha es ferviente aaronita.

Estos dos testimonios pertenecen a personas marginales

de la sociedad de aquellos tiempos y nos muestran cómo esta iglesia fue atractiva no solamente por la oferta de salvación sino que los aspectos sociales y económicos —redes de relación, empleo y vivienda—, en ambos casos tuvieron un papel paralelo al de la oferta simbólica. Es significativo que Leopoldo hubiera sido judicial, uno de los trabajos de más bajo salario y menos reconocimiento social, los judiciales son personas sospechosas que cumplen con el trabajo sucio y son duramente juzgados por la sociedad. El hecho de que Marina asistiera a cultos espiritistas la convierte en contestataria del catolicismo y abierta a otras expresiones religiosas.

Como otros líderes pentecostales, Aarón atrajo seguidores que se identificaron con él, porque era un hombre sencillo, pobre, sin educación, “pero sabio en las cosas de Dios”; en contraste con los curas católicos que aunque bien podían ser respetados y hasta reverenciados, era difícil —y todavía lo es—, establecer una identificación con ellos por los largos años de estudio que los separaban de su grey; además, aunque la Iglesia católica siempre incluyó a todas las clases sociales, el clero siempre ha estado asociado con las élites económicas y políticas. Aarón, en cambio, era un hombre del pueblo, hablaba como campesino, y en los primeros años de su misión, se ganaba la vida como vendedor ambulante de zapatos. Su aspecto físico era el de un indígena de piel oscura; sin embargo, la LLDM nunca incorporó elementos culturales pertenecientes a una etnia en particular, más bien se refieren a lo mexicano, como lo mestizo en oposición a lo extranjero que asocian con la Iglesia católica. O como los actuales aaronitas expresan: “el fundador de nuestra Iglesia no era de ojos verdes y de sangre azul, sus apellidos no son extranjeros como Woitila o Prigione”.<sup>19</sup>

Aarón fue atraído por el pentecostalismo de tradición oral, de carácter ritualista y permeado por un fuerte emocionalismo: las décadas de los veinte y treinta fueron el escenario de aquel pentecostalismo de avivamiento que exportó los Estados Unidos hacia nuestro país a través de los migrantes que habían salido por las luchas de la Revolución Mexicana. El pentecostalismo era más acorde con su condición social y la de sus seguidores que el protestantismo histórico, más formal y menos espontáneo, que reclutaba sus fieles entre los sectores de las clases medias educadas. En otras palabras, el mensaje pentecostal producido por Aarón estaba

19. Antonio Adán Ramírez. “Buenos cristianos para el mundo, pero también buenos ciudadanos para la Patria: Aarón Joaquín.” *Excelsior*, México, D.F., septiembre 22, 1987, p. 20 a.

determinado por la situación social y "fue capaz de satisfacer las demandas religiosas de un grupo dado".<sup>20</sup>

El aaronismo, como las otras iglesias pentecostales, fue atractivo desde el principio entre las clases sociales bajas, porque logró romper con el monopolio que tenía el clero de la exclusividad en cuanto a la producción y administración de los bienes sagrados.<sup>21</sup> Entre los creyentes pentecostales, los especialistas religiosos no se restringen a una élite (clero), aquí los laicos se apropian de la religión y existe un "autoconsumo religioso"<sup>22</sup> a través del cual los creyentes son los productores y consumidores del capital simbólico. En LLDM, este autoconsumo religioso se restringe a la población masculina; aún así, el universo de creyentes con posibilidades de llegar a ser especialistas es mucho más amplio y menos difícil que entre los católicos, ya que no requieren de entrenamiento formal como éstos. Sin duda alguna, para los individuos que se encuentran al margen de lo social y político, la posibilidad de ocupar un puesto en esta organización religiosa se convierte en un poderoso atractivo para unirse y permanecer en ella.

### Expansión del movimiento y muerte del fundador

Gracias a las buenas relaciones que había hecho Aarón con el general García Barragán, en 1955 obtuvo 14 hectáreas a precio muy bajo al oriente de la ciudad, en una área poco poblada.<sup>23</sup> Cuando se inició la construcción de lo que hoy en día constituye la Hermosa Provincia, los aaronitas tenían muy pocos recursos económicos y las primeras casas que se hicieron eran de láminas de cartón y de madera. "La mayoría de los hermanos carecían de un salario fijo, eran adoberos, campesinos, comerciantes ambulantes, panaderos, albañiles, zapateros".<sup>24</sup> En esta forma, Aarón proporcionó terrenos a precios bajos a sus seguidores, para que construyeran sus viviendas en el mismo espacio en donde se encontraba la sede del poder religioso y el santuario; este fue el inicio de las colonias Hermosa Provincia (HP). Para reforzar el aislamiento de la comunidad religiosa, se construyó una gran muralla que rodeaba la colonia, los residentes llevaban una vida intensamente espiritual y la comunidad proveía de casi todas las necesidades: empleos, hospitales, casas asistenciales, centros de educación y los servicios urbanos requeridos

20. Pierre Bourdieu. "Une interprétation de la théorie religieuse selon Max Weber". *Archives Européennes de Sociologie*. Paris, vol. XII, núm. 3, 1971, pp. 3-21.

21. Andre Droogers. "The Normalization of Religious Experience: Healing, Prophecy, Dreams and Visions". Ponencia presentada en la Conference on Global Culture: Pentecostal/Charismatic Movements Worldwide. University of Calgary, 1991.

22. Pierre Bourdieu. "Genese et structure du champ religieux". *Revue Française de Sociologie*. Paris, vol. XII, p. 305.

23. Guillermo de la Peña y Renée de la Torre. "Religión y Política en los barrios populares de Guadalajara". *Estudios Sociológicos*. México: El Colegio de México, vol. VIII núm. 1990, pp. 12-13.

24. Daniel Estrada González. "Breve narración de los problemas que tuvieron que vencerse en el origen y crecimiento de la Colonia Hermosa Provincia en Guadalajara, Jalisco". *La Luz del Mundo*. Revista Informativa de la Iglesia, núm. 22, 1991, p. 7.

para evitar que los creyentes traspasaran los límites de la colonia.

Aarón murió el 9 de junio de 1964, y le sucedió su hijo Samuel para que continuara con la dirección de la Iglesia. Al morir Aarón, la comunidad pidió permiso para inhumar el cadáver en un terreno fuera del cementerio, en el Huerto de Getsemaní, propiedad de la Iglesia, y aunque no se acostumbra hacerlo, las autoridades lo aprobaron y le dieron un marco legal al registrar como panteón al citado Huerto. La alianza entre la comunidad religiosa y las autoridades gubernamentales que había iniciado Aarón, se consolidaría con Samuel. En esta forma, Aarón se transformó en un hombre extraordinario ante los demás mortales. El trato especial que le dieron las autoridades civiles a los aaronitas, reforzó sus relaciones con el gobierno.

LLDM ha construido un mito con la historia de Aarón: esta historia ha realzado las características "extraordinarias" de Aarón, ha omitido sus faltas y las divisiones que sufrió la Iglesia en los años cuarenta; el resultado es una historia ideal (lineal), sin contradicciones.<sup>25</sup> Esta historia reconstruida de Aarón y las "explicaciones" que se han elaborado sobre su vida, forman parte de la sociología colectiva y son a la vez "instrumentos legitimadores y elementos éticos de la tradición". La historia recreada del inicio del movimiento, es un mecanismo para legitimar "el orden institucional adjudicando dignidad normativa a sus imperativos prácticos".<sup>26</sup>

### El sucesor

Samuel Joaquín Flores nació en la ciudad de Guadalajara el 14 de febrero de 1937. Fue bautizado a los 16 años de edad en la Iglesia de su padre y terminó sus estudios de primaria y secundaria. Formó parte del Cuerpo Ministerial de la Iglesia en donde ocupó el puesto de encargado de la Hermosa Provincia en Tepic, Nayarit, y Veracruz. Contrajo matrimonio cuando tenía 25 años y a la fecha él y su esposa Eva han procreado ocho hijos. Samuel tenía 27 años cuando asumió la dirección de la Iglesia, aunque no había alcanzado el grado de pastor.

La sucesión de Samuel había sido previamente orquestada por Aarón a través de un discurso que enaltecía sus cualidades extraordinarias para lograr el reconocimiento de

25. Morán, *op cit.*, p. 10.

26. Peter Berger y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1985, p. 122.

la comunidad. Aarón solía relatar que Samuel había nacido muerto y que él había ofrecido la vida del pequeño al servicio de Dios para que aquél se salvara.<sup>27</sup> Esta historia es hoy parte de la mitología de la Iglesia, y ayudó a que los aaronitas consideraran a Samuel como una persona que poseía los dones de la gracia. "...estaba señalado por Dios para ser su predilecto".<sup>28</sup> El carisma de Samuel puede clasificarse como la "legitimidad adquirida" en la cual, las cualidades carismáticas son construidas y desarrolladas a través del tiempo y por diferentes medios.<sup>29</sup>

Samuel emprendió una nueva etapa. La comunidad se proyectó hacia el exterior y comenzó a integrarse a la vida urbana de Guadalajara, se destruyó la antigua muralla, se prepararon cuadros de profesionistas, se redefinieron las jerarquías, se promovió la creación de Hermosas Provincias tanto en México como en el extranjero, los métodos de propaganda se hicieron más sofisticados, se consolidaron las relaciones de cooperación y negociación con el gobierno y se construyó el majestuoso Gran Templo de Guadalajara, sede internacional de I.L.D.M.

### Expansión internacional

Para la proyección internacional de la Iglesia, era necesario adecuar el discurso religioso a una audiencia más amplia que la mexicana. Fue preciso integrar la diversidad de culturas, intereses opuestos y distancias geográficas en un solo proyecto que a la vez no se impusiera como ajeno. Para lograr esto, se construyó un discurso institucional que conservó tanto la identidad espiritual (el Pueblo Israelita), como la identidad política (nacionalidad mexicana), y para el proyecto universal que uniera las diferencias en una sola nacionalidad, se construyó la nacionalidad espiritual.<sup>30</sup> Así, para los creyentes latinoamericanos, Samuel se convirtió "en el nuevo Simón Bolívar que une las diversidades, fortalece las debilidades de los pueblos, con carácter y voluntad", y representa para ellos "un ejemplo vivo de fortaleza ante la adversidad".<sup>31</sup> A pesar de su humilde origen y de su pertenencia a una cultura que había sido dominada a través de los siglos, él pudo "forjar la grandeza de un pueblo" y encarnar al nuevo mesías latinoamericano. Para consolidar el proyecto universal, se unificaron las normas éticas y estéticas de la vida cotidiana a través de la creación de Hermosas Provin-

27. Ibarra y Lanczyner. *op cit.*, p. 19.

28. David Núñez Avalos. "Y saldrá una fuente de la casa de Jehová y regará el Valle del Sitim". *Revista La Luz del Mundo*, (ed. especial). Guadalajara. p. 9.

29. Max Weber. *Economía y Sociedad*. México: FCE. 1981, p. 198.

30. De la Torre, *op cit.*, p. 78.

31. "Editorial". *Revista Informativa de la Iglesia La Luz del Mundo*, (Ed. especial 25° aniversario). Guadalajara. 1989, p. 1.

32. De la Torre, *op cit.*, p. 79.

33. "Solidaridad Internacional en su máxima expresión en Guadalajara". *El Informador*, Guadalajara, 14 de agosto, 1990, p. 10c.

34. Observación personal realizada en octubre de 1992.

35. Ezequiel Zamora. *Historia General*. (Documento inédito de la Iglesia La Luz del Mundo), 1991, p. 2.

36. Núñez *op cit.*, p. 9.

37. Morán *op cit.*, p.115.

cias dondequiera que se extendiera la fe.<sup>32</sup> Los rituales anuales que se celebran en febrero y agosto en Guadalajara son esenciales, pues brindan a los aaronitas de todas partes del mundo autorreconocimiento e identificación, independientemente de su cultura o idioma.

Estos rituales favorecen la existencia de una comunidad religiosa sin fronteras políticas que permite a los fieles que se reconozcan como parte de una sola nación espiritual, como se expresa en el siguiente desplegado que la LLDM publicó en un periódico de la localidad:

Los coros de las delegaciones asistentes entonaron cánticos y alabanzas al Todopoderoso en diversos idiomas y dialectos, que pusieron de relieve que cuando Dios se manifiesta en favor de quienes lo aman, no hay barreras que no puedan ser superadas. El idioma, color de piel, razas, costumbres, condición social y económica, quedan a un lado cuando se hace patente la comunión de ideales, la solidaridad de un pueblo que busca ante todo la paz y la fraternidad en función de cumplir cabalmente con los lineamientos marcados en las Sagradas Escrituras.<sup>33</sup>

La relevancia que tiene para Samuel la expansión internacional de la Iglesia se puede apreciar en un extracto del sermón que dirigió a la comunidad durante un servicio dominical en el que dijo:

Debemos llevar el evangelio al resto de la tierra, yo no he dicho que la venida del Señor sea pronto ni tampoco lejana. Pero quiero que estudien el hebreo, el arameo, portugués. Mientras el Señor viene, hay que extenderse, esparcir la doctrina.<sup>34</sup>

Desde los tiempos de Aarón, el trabajo misionero se había impulsado más allá de las fronteras de México. Desde principios de los sesenta, se inició la evangelización en el extranjero, primero en Centroamérica: Costa Rica, Salvador, Honduras y Guatemala;<sup>35</sup> la labor misionera de Aarón dio importantes frutos que se reflejaron en el crecimiento de la Iglesia que ya contaba en esa época con 64 congregaciones y 35 misiones.<sup>36</sup>

Pero fue con Samuel cuando se dio el más importante incremento de la membresía, tanto en México como en el extranjero. En 1972, había 75 000 creyentes, en 1986 habían aumentado a millón y medio<sup>37</sup> y en 1993 se hablaba de cuatro millones de adherentes. El periodo de Samuel ha estado tan orientado hacia el exterior que para 1993 esta creencia ya había llegado a 23 países del mundo, aunque los esfuerzos

misioneros se concentraban en América Latina y en el sur de los Estados Unidos.<sup>38</sup> Según cifras proporcionadas por LLDM, para 1991 había 45 congregaciones en los Estados Unidos, principalmente en California y Texas. Samuel viaja continuamente a todos estos lugares para reforzar y legitimar el movimiento religioso y para realizar unciones.

### Carisma y mensaje de los líderes

Para Weber, carisma era la cualidad extraordinaria de una personalidad, pero la cualidad en sí misma no era importante, el reconocimiento o valoración que le otorgaban los adeptos era lo que definía el carisma de un líder. Worsley considera que el análisis de Weber sobre carisma es incompleto, pues no toma en cuenta el mensaje. Para este autor contemporáneo, el mensaje es lo esencial en la relación entre el líder (religioso) y sus seguidores. Tan es así, que en algunos casos la persona del líder carece de importancia y hasta podría no existir, o dividirse entre varios líderes. El mensaje, para Worsley, es lo que los adeptos esperan y desean que exprese el líder, es una relación dialéctica entre líder y seguidores. Los movimientos religiosos proféticos no se dan de arriba hacia abajo, sino en una interacción continua.<sup>39</sup> Aunque también señala que el contenido del mensaje está condicionado por la cultura, al poner énfasis en el análisis exclusivo del mensaje, Worsley deja de lado el proceso de selección y apropiación de los elementos del contexto social que configuran el liderazgo.

En el análisis del carisma y mensaje de Aarón y Samuel utilizaré a ambos autores pero complementaré el análisis de Worsley, al tomar en cuenta el peculiar proceso de desarrollo que ha tenido este movimiento religioso que incluye múltiples aspectos en el mensaje. Se explica de manera conjunta a ambos líderes, aunque se entiende que Aarón, como fundador del movimiento, representa la dominación carismática en una fase más pura que Samuel, con quien se dio la rutinización del carisma.

El carisma de Aarón y Samuel, además de incluir las características extracotidianas de las que nos habla Weber, está íntimamente vinculado con sus raíces sociales y culturales: quiénes son, de donde provienen y a quiénes representan. En este caso, sus atributos comunes y ordinarios, como ser pobres, mestizos, de baja escolaridad, cultural-

38. Colombia es uno de los países que ha aceptado mejor este credo. En 1988 ya existían 56 congregaciones en las ciudades de Bucaramanga, Pereira, Medellín y Bogotá. Neftali Alvarez Pérez. "Gira del Siervo de Dios a Colombia en enero de 1987 y Santa Cena en enero de 1988". *Revista Informativa de La Luz del Mundo*. Guadalajara, 1988, p.6.

En 1985, se difundió en Colombia el mensaje de Samuel por una estación local de radio, y se le permitió hablar en la Cámara de diputados de ese país, "en un acto gubernamental inusitado". Jaime García Medina. "Exitosa gira Misionera". *Revista La Luz del Mundo*. Guadalajara, 1985, p.13.

39. Peter Worsley. *Al son de la trompeta final*. Un Estudio de "cargos" en Melanesia. Mexico: Siglo XXI, 1980. pp. 16-23.

mente dominados y mexicanos, los hacen *extraordinarios* ante los ojos de los creyentes. Son estas características comunes, junto con las que tradicionalmente se han considerado carismáticas, las que hacen sobresalir a estos dos líderes.

El mensaje de los líderes incluye en su contenido múltiples aspectos que no pueden ser diferenciados en cuanto a su importancia, ya que todos juegan el papel de reproducir el reconocimiento y validez de los líderes ante los adeptos. La fuerza de un aspecto del mensaje o de otro, está determinada por las circunstancias personales de los creyentes. Para su análisis, clasificaremos las diversas ofertas contenidas en el mensaje de la siguiente manera: a) oferta simbólica, b) oferta social y económica, c) oferta política y d) oferta universal.

La oferta simbólica incluye las creencias y prácticas: es el contenido propiamente religioso. Está conformada, básicamente, por el paradigma pentecostal aparejado a un profundo sentimiento anti-católico que emerge del contexto de la región en donde surgió el movimiento pero que también es parte de las iglesias pentecostales. El pentecostalismo es traducido para hacerlo más apropiado al medio cultural; por tanto, el status de la mujer en la iglesia se parece más al que tiene en el catolicismo tradicional, que al de la mujer en el pentecostalismo. La importancia central que se otorga a los líderes, es también una innovación de esta Iglesia, e implica una organización altamente jerárquica y vertical, en donde la disciplina y el orden son esenciales. Este tipo de organización contrasta con los movimientos pentecostales típicos. Para distinguirse de lo católico y de los demás protestantes, toma prestada la historia bíblica del pueblo de Israel que pasa a formar parte de su universo simbólico junto con la historia mítica de Aarón.

La oferta social y económica es un rasgo particular de esta Iglesia que implica que los creyentes cuenten con una organización que les provea de la mayoría de sus necesidades materiales a través de una infinita red de relaciones sociales que tienen su concreción en las Hermosas Provincias. Esta oferta, junto en la ética protestante, permite que un sector de los creyentes tengan una movilidad social ascendente.

La oferta política es la explícita obtención de una legitimación del Estado Mexicano que les permite gozar de privilegios extraordinarios a pesar, o más bien, por no ser

católicos. Está relacionada con los valores nacionales y con una búsqueda del espíritu de “lo mexicano”, la historia nacional, los valores, que se disputan con la Iglesia católica que hasta ahora se había considerado la única legítima Iglesia de los mexicanos en contraste con lo protestante, que proviene del extranjero. Aquí los atributos personales de los líderes cobran importancia pues representan al mexicano mestizo, la autenticidad; mas no incluyen las etnias, se refieren a lo indígena más bien como parte del pasado mexicano.

La oferta universal incluye a todas las demás ofertas pero además está orientada a una audiencia internacional, que primero fue latinoamericana y luego se expandió más allá de lo latino. Esta oferta transforma a Samuel en “mensajero de la paz” para los oprimidos de toda la Tierra. Para hacerse viable, esta oferta ha recurrido a la realización de los rituales anuales en Guadalajara que reafirman la creencia y el autoreconocimiento de los diversos creyentes. La presencia del único líder promueve la formación de una comunidad espiritual sin fronteras, en la que todos son hijos del Siervo de Dios (Samuel). A los creyentes locales, esta oferta les otorga la sensación de certeza al pertenecer a una organización mundial que al mismo tiempo que trasciende su ámbito local, tiene su origen en la región.

## Conclusiones

La expansión que ha experimentado esta Iglesia no puede ser atribuida a un solo factor, sino que ha sido la múltiple oferta de salvación y bienestar social y económico la que la llevó a la expansión tanto nacional como internacional. La creación del concepto Hermosa Provincia (una ciudad aparte), y la dinámica de organización interna es, sin duda alguna, un elemento clave que favorece la estabilidad y continuidad del movimiento y al mismo tiempo provee a los creyentes de redes sociales que les ayudan primero a establecerse en el lugar —es decir, como mediatizadores en el proceso de migración rural-urbana— y posteriormente a encontrar los satisfactores requeridos para su subsistencia.

La relación entre el Estado y ILLDM, así como la inclusión de elementos de la cultura política mexicana al ethos de la religión, demuestran que en gran parte la sobrevivencia y éxito de esta forma religiosa protestante en la región

occidente de México, fue posible gracias al apoyo indirecto del Estado secular.

Esta Iglesia se ha adaptado a los tiempos presentes haciendo uso de la tecnología más reciente en la construcción de sus edificios y en sus publicaciones. Ha creado una eficiente red de relaciones para controlar a los creyentes y al mismo tiempo ha conservado los rasgos típicos del pentecostalismo en su doctrina y en su ritual, caracterizados por un intenso emocionalismo. L.LDM, por tanto, tiene la capacidad de atraer a modernos profesionales, así como a gente menos educada. La Iglesia católica se siente amenazada (tanto la oficial como la tradicional) debido a su efectiva forma de explotar los recursos espirituales a su alcance, tales como: a) la necesidad en los individuos de experiencias de tipo personal, b) el recurrir a la protección y seguridad que brinda una autoridad (carismática) para enfrentar el relativo caos en que se vive, y c) la atracción hacia lo institucional y hacia aquellos movimientos que proporcionan identidad y posición social en la sociedad.<sup>40</sup>

La organización interna parece ser efectiva para dirigir la vida de la gente, y a pesar de la rigidez y el control ejercido en los seguidores, continúa ganando adeptos en todas partes. Este caso confirma lo que dice Hempton: "conforme más autoritaria es la disciplina en un movimiento, éste se hace más popular".<sup>41</sup> La mayoría de la membresía ha interiorizado la doctrina y permanecen en la comunidad religiosa porque encuentran seguridad y estabilidad en ella. Las mujeres creyentes, a las que se les asigna un status de inferioridad, permanecen allí ya que encuentran en las autoridades de la Iglesia y en las numerosas redes sociales, apoyo y protección de los que antes carecían.

La Iglesia provee a los adherentes de satisfactores en los niveles económico, social y político que son escasos recursos en este país. La legitimación y el apoyo otorgado por las autoridades gubernamentales le brindan al movimiento un status de religión que puede competir con la Iglesia católica.

L.LDM como institución total se encuentra en tensión con la sociedad más amplia; por un lado, ha construido una infraestructura que mejora las condiciones de vida de los creyentes (vivienda, empleo, educación, recreo, oferta religiosa); por el otro, le interesa y conviene que sus adherentes destaquen en la sociedad a través de la práctica profesional (como abogados, administradores, arquitectos, etc.) por el prestigio social que esto acarrea a la institución. En conse-

40. Martin E. Marty. "Transpositions: American Religion in the 1980". *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 480, July 1985, Sage, 11-23, p. 20.

41. David Hempton. *Methodism and Politics in British Society, 1750-1850*. London: Hutchinson, 1987, p. 20.

cuencia, se pretende mantener relaciones con el exterior, pero hasta los límites que la institución marque, porque si existiera total libertad para todos, se correría el riesgo de perder los valores morales que justifican la existencia de la institución.

LLDM es un ejemplo de las iglesias pentecostales ricas y pobres. Representa una de las muchas formas alternativas de desarrollo que los movimientos pentecostales pueden seguir. La simbiótica relación que ha establecido con el Estado Mexicano garantiza una serie de beneficios concretos en los creyentes así como un cierto status en la sociedad local. A través de la incorporación de elementos de lo mexicano a la identidad religiosa, la *intelligentsia* de LLDM es aceptable para las sensibilidades convencionales tanto fuera como dentro del movimiento. Sin embargo, el sincretismo de esta Iglesia le permite atraer no sólo mexicanos sino también latinoamericanos, norteamericanos e incluso habitantes de otros continentes. En otras palabras, LLDM exporta a muchos países del mundo, un pentecostalismo mexicanizado.

# *Los laicos y el modus operandi de la Iglesia católica en México (1930-1990)*

Renée de la Torre Castellanos  
*CIESAS -Occidente*

## **Una historia sobre arenas movedizas**

Este trabajo tiene como finalidad rescatar los momentos de tensión y reacomodo de las fuerzas sociales del catolicismo en México. Se hará énfasis en la participación de los laicos, en sus luchas, al interior de la institución católica, entre sectores y posiciones de la jerarquía; entre distintos actores laicos comprometidos (que no necesariamente ocupan puestos jerárquicos), en relación con las aspiraciones de la sociedad civil y con partidos políticos.<sup>1</sup>

Mediante una revisión de la historia de los movimientos seculares, podremos observar la manera en que la moral católica va trazando los límites y las continuidades de la participación cívica y política de los católicos en el contexto nacional. Esto nos muestra la dificultad sociológica y práctica para diferenciar el campo de la moral del campo de lo político. Por eso, más que intentar trazar las fronteras divisorias entre el ámbito religioso y el socio-político, buscaremos detectar los móviles que activan la demarcación de las fronteras divisorias o conciliatorias entre lo religioso y lo político, entre lo individual y lo público, entre el consumo sacramental y la militancia organizada.

## **El Catolicismo Social: ¿una ideología integral-intransigente?**

Una de las influencias más fuertes sobre los movimientos laicos católicos de México en las primeras décadas de este

1. Este artículo forma parte de un proyecto de investigación más amplio sobre la identidad de los laicos católicos en Guadalajara, que se realiza dentro del programa del doctorado en Ciencias Sociales Universidad de Guadalajara-Ciesas y cuenta con el apoyo financiero brindado por el Seminario de Estudios de la Cultura.

siglo, la podemos encontrar en la encíclica *Rerum Novarum* (1891). Esta Encíclica inscribe un nuevo compromiso del católico con el mundo, el cual se ha conocido bajo el concepto de Doctrina Social Cristiana.

El Papa León XIII editó este trascendental documento cuya preocupación central fueron las condiciones sociales de los obreros. *Rerum Novarum* brindó una nueva identidad social a los católicos, que ya no tenían necesidad de situarse en el péndulo de los liberales y los socialistas. Estas nuevas militancias dieron lugar a distintos proyectos e identidades: "catolicismo social, democracia cristiana, mutualismo católico, sindicalismo cristiano, catolicismo liberal".<sup>2</sup>

La Acción Católica Mexicana (ACM) fue uno de los instrumentos privilegiados para llevar a cabo la Doctrina Social Cristiana. Había una concepción clara de mantener a la jerarquía eclesial apartada de las cuestiones sociales y políticas, a fin de evitar y reanudar antiguos conflictos con el Estado, como fue el de la Cristiada.

En este contexto surge y se apoya el desarrollo de la ACM, a través de la cual se convoca a los seglares a participar en el apostolado de la jerarquía eclesiástica, pero haciendo la distinción de que esta participación y apostolado se desarrollarán en el campo social y por medios distintos de los religiosos que son competencia del clero.<sup>3</sup> Su misión era resolver las dificultades en México e instaurar un movimiento pacifista de cooperación con el gobierno mexicano.<sup>4</sup> La ACM surge como una organización laica, que depende directamente de la jerarquía eclesiástica, pero mediante la cual la Iglesia puede incidir indirectamente en la sociedad y eximirse de enfrentamientos con el gobierno.

Desde su origen, el laicado organizado de México conformó sus cuadros directivos básicamente con personas pertenecientes a los sectores medios y altos urbanos. Sin embargo, la ACM fue un movimiento de masas que agrupaba a los seglares de distintas clases sociales.

Otra influencia importante que guió las estrategias de acción de los movimientos seglares fue la encíclica *Quadragesimo Anno* (1931), de Pío XI, que trasciende la preocupación por la cuestión obrera y promueve un restauración de la sociedad, convoca a los católicos a una misión profética que anuncie y denuncie las injusticias sociales. De aquí que la Acción Católica, al igual que las Congregaciones Marianas, impulsara su trabajo apostólico contemplando tres secciones: patronal, obrera y campesina. Frente a un Estado

2. Manuel CEBALLOS y Miguel ROMERO. *Cien años de presencia y ausencia social cristiana 1891-1991*. México: IMDOSOC, 1992.

3. Roberto Blancarte. *Historia de la Iglesia católica en México*. México: Colegio Mexiquense, 1992, p. 33.

4. Servando Ortoll. "Acción Católica y sinarquismo. ¿Dos alternativas para controlar a los disidentes?". Carlos Martínez Assad (coord.). *Religiosidad y política en México*. México: Universidad Iberoamericana, 1992, (Cuadernos de Cultura y Religión 2), p. 138.

5. Para mayor información sobre el desarrollo de las legiones, la Base, y sus conexiones con el movimiento sinarquista puede consultarse a Servando Ortoll, "Las Legiones, la Base y el Sinarquismo. ¿Tres organizaciones distintas y un solo fin verdadero? (1929-1948)". Rodolfo Morán (comp.). *La política y el cielo. Movimientos religiosos en el México contemporáneo*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1990, pp. 73-118 y Guillermo Zermeño y Rubén Aguilar. *Hacia una interpretación del sinarquismo actual*. México: Universidad Iberoamericana, 1988.
6. Galindo Mendoza, cit. en Zermeño y Aguilar, *op. cit.*, p. 27.
7. En 1940, la Acción Católica estaba formada por la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), la Unión Femenina Católica Mexicana (UCM) y la Juventud Católica Femenina Mexicana (JCFM).
8. Guillermo de la Peña y Renée de la Torre, "Microhistoria de un barrio tapatío: Santa Teresita (1930-1980)". Carmen Castañeda (coord.). *Vivir en Guadalajara. La ciudad y sus funciones*. Guadalajara: Ayuntamiento de Guadalajara, 1992, p. 126.
9. Blancarte, *op. cit.*, p. 101.

mexicano naciente que día a día expandía sus estrategias para el control de las masas y de los medios de producción a través del fortalecimiento de los sindicatos y organizaciones corporativistas, la Iglesia buscaba contrarrestar sus alcances a través de la indoctrinación cristiana de las conciencias.

Pero a pesar de los intentos de la jerarquía católica de desmovilizar y controlar desde la ACM a las fuerzas disidentes de los arreglos de 129, algunos católicos inconformes con la nueva situación, que percibían que la Iglesia se debilitaba mientras crecían y se fortalecían los comunistas y los masones, continuaron de manera independiente hasta llegar a formar las Legiones (1933), también conocidas desde 1936 como la Base.<sup>5</sup>

El auge de la ACM se dio a mediados de los años cuarenta, época en la que contaba con medio millón de miembros a nivel nacional. Por su parte, la Diócesis de Guadalajara registraba 44 290 afiliados a las diferentes secciones de la Acción Católica.<sup>6</sup> El desarrollo de esta agrupación, incluyendo sus ramificaciones,<sup>7</sup> se ha conformado alrededor de la parroquias y por tanto su organización depende y se encuentra subordinada a la estructura del clero.

Durante muchos años, estas agrupaciones han estado orientadas a actividades espirituales, en donde se privilegian las prácticas devocionales, y a una pastoral social que se puede definir por su orientación caritativa-asistencial y de formación de conciencia cristiana. Por eso han sido caracterizadas como conservadoras, devocionales o caritativas. Todo, menos sociales. Pero si uno analiza con mayor profundidad las parroquias donde hubo fuerte presencia de la Acción Católica, se puede observar que tuvieron un gran impacto en la organización barrial y en los procesos de inserción urbana de los años cuarenta a sesenta: "Lejos de ser simples mimbres, las asociaciones de la ACM eran verdaderos núcleos de actividad y participación".<sup>8</sup> Además de los múltiples proyectos de asistencia y beneficencia social, de sus filas han surgido interesantes proyectos sociales. Por ejemplo, se crearon cajas populares de ahorro y crédito y cooperativas; también se creó Obreros Guadalupanos, en 1939, que aunque nunca pudo constituirse en un sindicato, logró transmitir su ideología a través de los programas de capacitación a dirigentes obreros que reivindicaban los principios morales cristianos aún dentro de los sindicatos obreros controlados por el Estado.<sup>9</sup> Su mayor

éxito fue la coronación de la Virgen de Guadalupe como reina del trabajo, en 1955, peregrinación que logró aglutinar a miles de obreros católicos.

En el renglón de la educación hubo siempre fuertes enfrentamientos con el Estado. Desde los afanes de Obregón y Calles por llevar a la práctica el artículo tercero de la Constitución referente a la educación laica, después con la introducción de la educación socialista durante el cardenismo; a principios de los años sesenta, vuelven a escena para manifestarse en contra de los libros de texto obligatorios, y más tarde, en 1980, reaccionarían frente a los contenidos de la educación sexual en la primaria.

Aunque la Iglesia, ciertamente, no hacía política, muchos seglares activos de la Acción Católica tuvieron pertenencia simultánea en los cuadros dirigentes del Partido Acción Nacional, como son bien conocidos los casos de José González Torres y Efraín González Luna. A finales de los años cincuenta la doble militancia era tan fuerte que la Acción Católica emitió un acuerdo en donde se establecía que ningún dirigente de la ACM podía ser simultáneamente dirigente de algún partido político.

En los siguientes años, aparecieron nuevos movimientos de apostolado secolar, cuya actividad estaba asesorada por la jerarquía eclesial, pero que brindaba mayor autonomía a la participación de los laicos. Estas organizaciones y movimientos serán analizados en los próximos apartados. Quiero hacer notar que la Acción Católica sirvió como plataforma para los nuevos movimientos laicos, pero que, sin embargo, a partir de los años sesenta, la Acción Católica ha centrado sus esfuerzos en apoyar las tareas de las parroquias, y paulatinamente ha venido abandonando los proyectos obreros y campesinos. Además, como efecto de la polarización de posturas frente a la vocación social del católico que se dio con el Concilio Vaticano II, la ACM sufrió un viraje dramático: "de lo religioso se vuelve a lo estrictamente piadoso. La desconfianza se vuelve contra lo innovador y se crean nuevas organizaciones para contrarrestar a las anteriores".<sup>10</sup> El declive de la ACM no sólo es evidente por enmudecimiento frente a los problemas sociales, sino también por su decreciente membresía: "en 1938 la ACM contaba ya con 189 087 miembros; en 1952 se encontraba en 30 de las 35 diócesis con un total de 348 432 socios; pero para 1985 el número había decrecido a 91 500".<sup>11</sup>

10. Patricia Arias, Alfonso Castillo y Cecilia López, *Radiografía de la Iglesia en México*. México: Instituto de Investigaciones Sociales de la UAM, 1981, p. 15.

11. Barranco, cit. en Victor Ramos, *Poder, representación y pluralidad en la Iglesia*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1992, p. 59.

12. Manuel Ceballos y Miguel Romero, *op. cit.*, 1993.

13. Sobre los efectos de la amenaza comunista vivida en Guadalajara en el año de 1961 y las respuestas organizadas de las cúpulas empresariales y religiosas de Guadalajara, véase Fernando González, "Guadalajara en los tiempos de la amenaza comunista", 1994, (mimco).

### Proyecto de Renovación espiritual o integrismo moral

A mediados de los años cincuenta se identifica un momento importante de ramificación de las agrupaciones laicas, provocada por la búsqueda de una pastoral más enfocada a los problemas de la clase media en los contextos urbanos. El objetivo era: "Renovar la vida cristiana del país, penetrar en las estructuras sociales y económicas, y hacer presente a la Iglesia en aquellos sectores de la sociedad a donde no llega el mensaje evangélico".<sup>12</sup> En esta misma época, surgen nuevos movimientos laicos. Algunas organizaciones van dirigidas a las nuevas clases medias que reavivan la pastoral social de la Iglesia católica, como son: Por un Mundo Mejor (1955), Movimiento Familiar Cristiano (1958), Cursillos de Cristiandad (1958), Jornadas de Vida Cristiana (1961). Asimismo, surgen otras organizaciones dirigidas a la concientización cristiana de las clases trabajadoras, como fueron Juventud Obrera Católica (1959), Frente Auténtico del Trabajo (FAT) y Movimiento de Trabajadores Católicos (1965). Esta heterogeneidad y especialización del laicado, marca rupturas y continuidades con las organizaciones laicas tradicionales.

Sin embargo, el desarrollo de cada uno de estos movimientos va adquiriendo sus matices propios, y las directrices que los unen se van diferenciando en el proceso de su actividad social. Con el tiempo, los movimientos seculares fueron desarrollando sus propios perfiles y se fueron especializando y diferenciando entre sí.

Estos Movimientos encuentran su inspiración en la encíclica *Mater et Magistra* (1961), de Juan XXIII, en la cual se hace un llamado a construir el proyecto de "Desarrollo Integral". Esta encíclica fue impulsada por el Secretariado Social Mexicano (SSM) y abrió camino a una nueva participación más comprometida de los católicos en la vida social, que alentaba la participación de los laicos como frente ante la amenaza comunista en Latinoamérica y a la búsqueda de soluciones a las condiciones de pobreza e injusticia vividas en los países subdesarrollados. Paralelamente a la aparición de esta encíclica, en México —como en otros países de Latinoamérica— se vivió una psicosis por la amenaza comunista, originada por la victoria de Fidel Castro en Cuba, en 1959. Los inicios de los sesenta se abren camino con el lema "Cristianismo sí, comunismo no".<sup>13</sup> Esta campaña anticomunista contribuye al fortalecimiento de una identi-

dad nacional defensiva que, en aras de salvar a la nación de las influencias extranjeras, permitió la convergencia de amplios sectores sociales: empresariales, clases medias, estudiantiles, católicos, pero sobre todo, una alianza entre Estado e Iglesia durante el sexenio de López Mateos (1958-1964) y la mitad del de Díaz Ordaz (1964-1968). Sin embargo, como veremos adelante, este clima de reconciliación no estuvo exento de posiciones antagónicas tanto en las relaciones al interior de la Iglesia (entre la jerarquía, con los religiosos y con los laicos), como en coyunturas que ponían en peligro la estabilidad lograda por las dos instituciones.

Voy a remitirme a dos ejemplos para entender este proceso: Juventud Obrera Católica (JOC) y el Movimiento Familiar Cristiano (MFC).

### **El compromiso obrero: ¿moralización o radicalización?**

La JOC se impulsó a nivel nacional en 1961. En los inicios, la reflexión de los grupos giraba sobre temas como el matrimonio, el noviazgo, el tiempo libre, el barrio y la familia obrera. Con el tiempo, la forma de abordar el problema obrero fue evolucionando hacia una politización del movimiento tendente a transformar la visión de la religión como consumo individual de sacramentos. En las sesiones se trabajaba con el método de ver-juzgar-actuar, mismo que después fuera utilizado como metodología de trabajo en las reuniones de las Comunidades Eclesiales de base (CEBs). La reflexión de estos grupos se fue profundizando y ampliando: trasciende los problemas locales, y los vincula con los problemas socio-estructurales, como fueron la equidad del sistema económico, la justicia del sistema político, la opción militante de los obreros, hasta cuestionar la relación obrero-patronal de la sociedad capitalista. Por su parte, los grupos conservadores de la jerarquía eclesial, de sectores empresariales y gubernamentales los identificaron como una organización radical y subversiva. A finales de los años sesenta, tanto la JOC como el FAT promueven demandas reivindicativas en algunos estados de la república; esto trae como consecuencia que la jerarquía tome medidas tácticas para desarticular el movimiento encabezado por el FAT (cambio de los asesores, traslado a otra diócesis, y en consecuencia los líderes más convencidos de su compromiso social deci-

den abandonar el sacerdocio), el cual se desliga de la Iglesia, de sus antiguos asesores, y se convierte en una organización independiente.

La JOC, por su parte, participó, años más tarde —en convergencia con el SSM y el Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS)— en las protestas por la represión estudiantil y la matanza de Tlatelolco, lo cual no fue bien visto por la comisión episcopal para el apostolado seglar, ni mucho menos por la CEM. Se argumentó que la JOC, como movimiento de la Iglesia, debe abstenerse de participar en actividades cívico-políticas, aunque algunos líderes optaron por no acatar las recomendaciones de la jerarquía y decidieron continuar en la misma línea; la Asamblea Episcopal actuó con mano dura y destituyó a los líderes; la organización se dividió y paulatinamente se fue debilitando hasta su extinción.<sup>14</sup>

14. Arias, Castillo y López, *op. cit.*, pp. 27-28.

### Moralizar la cultura

El Movimiento Familiar Cristiano se fundó en México en 1957. Esta organización estuvo inspirada en el Christian Family Movement de los Estados Unidos de América y en Equipos de Notre Dame de France. El MFC formaba parte, junto con la Unión Familiar de Padres de Familia, de la estrategia católica para la "renovación de la vida pública y privada". Ambas organizaciones debían defender las dos células primordiales de la socialización y la instrucción moral, a saber, la familia y la educación.<sup>15</sup>

El MFC se dirige a los padres de familia de las clases medias urbanas. Se propone la formación de un laicado preparado, activo y participante en la defensa de los valores morales y cristianos. "Las preocupaciones centrales eran: la defensa de la fe, la moralización de las costumbres y la acción social".<sup>16</sup>

Actualmente, en México participan alrededor de 35 mil a 40 mil familias en el movimiento; únicamente en Guadalajara se cuenta con seis mil parejas afiliadas.<sup>17</sup>

De este Movimiento se han gestado otros organismos importantes como Provida y los promotores del método anticonceptivo Billings que, aunque mantienen la identidad de organización de laicos católicos, funcionan como grupos independientes de la Iglesia. Asimismo, de sus filas salieron

15. Soledad Loaeza. *Las clases medias en México*. México: El Colegio de México, 1980, p. 308.

16. Ramos, *op. cit.*, p. 59.

17. *Siglo 21*, Guadalajara, 19 de noviembre de 1993, p. 32.

muchos de los posteriores líderes laicos que se comprometieron con las causas populares.

Tradicionalmente, el MFC se ha caracterizado por llevar a cabo acciones asistenciales y de concientización dirigidas hacia dentro de la esfera religiosa y familiar.<sup>18</sup> Sin embargo, si lo analizamos con mayor detenimiento encontraremos que ha albergado en su seno tanto tendencias progresistas como conservadoras: en ocasiones los laicos han cuestionado el modelo jerárquico de la Iglesia católica, y también cuenta en su haber histórico enfrentamientos con las políticas estatales; asimismo, ha sido plataforma para ingresar y/o formar nuevos movimientos sociales.

Otro punto importante es que las trayectorias individuales o familiares de sus cuadros directivos han estado íntimamente conectadas con líderes empresariales y políticos.

Una reseña de sus acciones más relevantes y de su participación en movimientos católicos nos ayudará a entender los distintos frentes y el desempeño de esta organización, vinculada a situaciones históricas y tendencias eclesiales diversas.

Por ejemplo, su primera acción de envergadura nacional fue su participación en la defensa de la educación de sus hijos en 1960. Esta campaña estuvo coordinada por la Unión Nacional de Padres de Familia, organismo que se fundó en 1917, y que en aquel entonces dependía directamente de la Iglesia mexicana. Esta campaña, además de oponerse con tesón a los libros de texto gratuitos y oficiales, por considerarlos una privación del derecho de los padres a elegir la educación de sus hijos, le daba continuidad a la lucha eclesial contra las políticas de secularización de la educación, pero sobre todo, reanudaba la lucha para combatir el comunismo y salvar la soberanía nacional.

El frente duró poco más de tres años. Esta campaña suscitó las convergencias entre un amplio sector de la clase media mexicana: los laicos católicos, partidos políticos de oposición, empresarios y organismos cívicos e independientes. Por ejemplo, el Club de Leones y el Club Rotario, se politizaron y servían como foros de discusión sobre la amenaza comunista. Asimismo, el desarrollo de la campaña reanudó la lucha por transformar el artículo tercero de la Constitución. El éxito de esta nueva perspectiva necesitaba del apoyo de instancias políticas, como fue en su caso la alianza táctica que la Unión Nacional de Padres de Familia estableció con el Partido Acción Nacional.

18. Arias, Castillo y López. *op. cit.*, p. 23.

Un año después, 1961, el entusiasmo de este movimiento serviría para alentar un sentimiento patriótico que se expresaba en los gritos a coro de "cristianismo sí, comunismo no". En 1962, se fundó la Confederación de Organizaciones Nacionales (CON) que aglutinaba a 48 organizaciones católicas en un frente único. Su historia es similar a la de otros movimientos laicos que fueron posteriormente desautorizados por la jerarquía por orientar sus acciones a un compromiso con la problemática social, lo cual originó enfrentamientos internos hasta provocar su debilitamiento y su extinción en 1973. La campaña anticomunista también animó varios conflictos universitarios como fueron los casos de Puebla, Morelia y México, y cuya repercusión más drástica fue el fortalecimiento de grupos integristas como el Movimiento Universitario de Acción Renovadora (MURO); en 1962, se constituyó el movimiento de Cruzada Regional Anticomunista (CRAC) en Monterrey, en el cual convergieron la Unión Nacional de Padres de Familia, el Movimiento Familiar Cristiano, los Caballeros de Colón y empresarios locales (grupo industrial Monterrey). Este movimiento tuvo su punto culminante en una manifestación pública en la que marcharon más de 100 000 regiomontanos. Asimismo, esta campaña tuvo brotes violentos en San Luis Potosí donde intervino el gobierno para reprimirlos. Por su parte, el gobierno se mostró intransigente frente a las demandas de los católicos, y en respuesta movilizó sus bases para salir a la calle a manifestar su apoyo al libro de texto. Meses después, en 1963, la jerarquía eclesiástica abandonaría su posición frente al Estado, lanzando una carta de exhortación pastoral sobre la paz escolar en México, la cual convocaba a los católicos a dar término al conflicto provocado por los libros de texto.

El ámbito familiar ha sido por excelencia el espacio privilegiado de la vida privada; más aún, para la Iglesia católica tradicional el número de hijos de una pareja cristiana depende de la voluntad divina. Un cambio importante en esta concepción se dio con la encíclica papal *Humanae Vitae* sobre la paternidad responsable y el control natal, de Pablo VI, la cual permitía a los padres de familia a decidir sobre el número de hijos deseados, pero siempre y cuando se hiciera con medios naturales. Sin embargo, esta posición se vio amenazada a principios de los setenta por las campañas gubernamentales de planificación familiar. En 1972, el gobierno de Echeverría sostenía que la economía nacional

estaba siendo afectada por la explosión demográfica del país (un crecimiento anual de 3.5%); la campaña, además de concientizar, alentaba a la población a usar métodos anticonceptivos que se distribuían gratuitamente en los centros de salud. El Episcopado mexicano percibió esta campaña como una amenaza a los preceptos morales católicos, y encargó a la Comisión Episcopal del Apostolado Seglar a que realizara un documento que explicitara la posición católica sobre el asunto. Los dirigentes nacionales del MFC participaron en la redacción del documento, pero su reflexión sobre la familia había evolucionado y se había distanciado de la óptica adoptada por la jerarquía eclesiástica: la familia se analizaba como un problema social y dejaban la decisión en manos de las conciencias individuales.<sup>19</sup> El documento provocó reacciones a favor y en contra, hasta llegar a sus últimas consecuencias: el rechazo de la Santa Sede. Un año después, la CEM emite un nuevo documento, corregido y transformado.

Aunque el MFC se ha desempeñado como “brazo largo” de la jerarquía, la especialización y participación comprometida de sus líderes los llevó a buscar mayor autonomía, por ejemplo, buscaron negociar con el Episcopado el desligarse de la Acción Católica Mexicana, así como lograr una relativa autonomía que les permitiera guiar su acción como una agrupación de seglares católicos. Un ejemplo de esto fue que, en 1973, los líderes del MFC se pronunciaron públicamente a favor del programa gubernamental de planeación familiar.

Actualmente, el MFC ha perdido sus bríos de juventud, y trabaja “siempre fiel” a la dirección de la jerarquía eclesiástica; sin embargo, esto no disminuye su fuerza ni su acción. Ha tenido un papel predominante en la lucha por combatir la inmoralidad pública, para lo que ha realizado marchas y mítines —tanto a nivel local como nacional—, además de la publicación de desplegados para defender la moral católica nacional y la integridad de las familias cristianas de prácticas como el aborto y las campañas de planificación familiar que promueven el uso de anticonceptivos, y a últimas fechas, para denunciar la contaminación extranjerizante e inmoral de la cultura de consumo. Además de ser un frente “moralista”, ha participado en Guadalajara en campañas que denuncian la inseguridad pública de la ciudad, misma que se agudizó con el asesinato del cardenal Posadas, el 24 de mayo de 1993. Ante este hecho, que

19. El documento se tituló “Mensaje del Episcopado al pueblo Mexicano sobre la paternidad responsable”. En él se señalaba que las condiciones concretas del pueblo mexicano eran: “duras, hasta inhumanas, y que no hacen esperar un mejoramiento radical próximo, urgen soluciones pastorales verdaderamente factibles...la decisión final que tomen (los esposos) acerca de los medios, siguiendo el dictado de su conciencia, así rectamente formada, los debe dejar tranquilos, ya que no tienen por qué sentirse apartados de la amistad divina”. Cit. en Arias, Castillo y López *op. cit.* p. 68.

20. Véase Fernando González, "Una sola voz o la voz que clama en el desierto" *Renglones*. Guadalupe: ITESO, año 10 núm. 28, abril-julio, 1994, pp. 21-30.

21. José Sánchez, "Aportes a la eclesiología desde las CEBS". *CEN-COS Iglesias*. México: Centro Nacional de Comunicación Social, A.C.: Año VIII, núm. 100, 1992, p. 38.

22. *Historia de la...*, p. 205.

23. Véase Arias, Castillo y López, *op. cit.*, pp. 45-51.

afectaba directamente a la comunidad católica pero también a la sociedad civil, se agruparon 40 organizaciones (tanto religiosas como civiles) en el movimiento ciudadano "Una sola voz". Esta organización logró una convergencia pluralista que hizo olvidar —aunque sea por momentos, y ante objetivos comunes muy precisos— antiguas rencillas basadas en diferencias de ideologías religiosas y creencias políticas.<sup>20</sup>

### Con aires de liberación

A partir del Concilio Vaticano II (1961-1965) y de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín (1968), se abre una nueva etapa en la participación de los laicos en la pastoral social de la Iglesia: "Esta nueva comprensión del seglar exige la participación en la decisión, coordinación y ejecución de los trabajos pastorales".<sup>21</sup> Aunque en México hubo reacciones y posiciones tradicionales de algunos obispos para adoptar las nuevas iniciativas conciliares, el Episcopado mexicano adoptó tempranamente los resultados del Concilio.

Roberto Blancarte considera que la participación de las organizaciones seculares, agrupadas en la Conferencia de Organizaciones Nacionales (CON) influyeron en la difusión de las tesis conciliares.<sup>22</sup> Otro organismo importante que impulsó las nuevas tendencias liberacionistas fue el SSM, lo cual entró en contradicción ideológica con algunos dirigentes cupulares y desató serios conflictos de autoridad al interior de la jerarquía eclesiástica, hasta que en 1973 el SSM deja de ser un órgano oficial del Episcopado mexicano.<sup>23</sup> En esta misma línea surgieron nuevos movimientos como fue el de Sacerdotes para el Pueblo (1972) que buscaban reflexionar el compromiso con los pobres desde una inspiración cristiana cercana al socialismo, movimiento que no contó con el apoyo episcopal y se desintegró un año después. Asimismo, se dio una polarización de posiciones de los obispos al interior de la jerarquía, que oscilaban entre los que buscaban respuestas cristianas en el marxismo y proponían democratizar la institución eclesiástica, los grupos intermedios que buscaban aplicar moderadamente algunas líneas planteadas por el Concilio Vaticano II, hasta las posiciones reaccionarias e intransigentes.

El Concilio impulsó a los católicos a abrirse al mundo

secular y sobre todo a transformarlo. La Teología de la Liberación animó esta nueva pastoral liberadora que, desde una opción preferencial por los pobres, alienta el compromiso liberador y transformador de las condiciones de pobreza e injusticia vigentes en la sociedad.

Los vientos del Concilio también llevaron a la reflexión y búsqueda de una religiosidad católica encarnada en los contextos culturales particulares: lenguas, símbolos, expresiones y rituales. Latinoamérica, además, reflexionó conjuntamente sobre sus características y problemáticas socio-políticas comunes. En la búsqueda de traducir el Concilio desde y para la realidad latinoamericana, se adoptó la teoría de la dependencia de las naciones subdesarrolladas, lo cual implicaba una toma de postura frente a la distribución de la riqueza y la concentración del poder.

Pero el Concilio no sólo se situaba de la “boca para afuera”, sino que también cuestionaba la estructura jerárquica y vertical de la propia Iglesia, y proponía que la Iglesia ya no era únicamente una institución sino que ahora, se decía, “la Iglesia somos todos”. Esta posición abrió vías de participación para los laicos. La pastoral de la Iglesia también sufrió un giro en su estrategia al privilegiar la justicia por sobre la caridad.

Las CEBs son la expresión práctica y viva de la Teología de la Liberación: “son grupos de cristianos que se reúnen periódicamente para confrontar su realidad con la Palabra de Dios y actúan en la línea de la liberación”.<sup>24</sup> Estos grupos surgieron en Brasil, a finales de los años sesenta, y se difundieron después por todo el continente latinoamericano. En México nacieron en 1967, en Cuernavaca, bajo el impulso de Sergio Méndez Arceo. Posteriormente se expandieron por todo el país y tuvieron su auge en los años setenta y ochenta.

Las CEBs funcionan como comunidades religiosas que surgen de sus contextos más inmediatos y particulares: la calle, la cuadra, el vecindario o el rancho. Su dinámica de trabajo retoma el método “ver-juzgar-actuar” (que fuera innovado por Juventudes Obreras Católicas JOC), que anima la participación de los laicos. Este método busca rescatar los valores del Evangelio para encarnarlos en la realidad de las comunidades. Las sesiones de CEBs permitieron traspasar las fronteras del consumo individual de sacramentos para construir comunidad. También permitieron que la gente reconociera sus problemas caseros, comunitarios y barriales

24. Sánchez, *op. cit.*, p. 36.

25. Entre ellos sobresalieron El Comité Popular del SUR (1980-1984) que agrupaba a nueve colonias del sur de la ciudad; el Frente Democrática de Lucha Popular (1981-1984) representaba a organizaciones vecinales de 10 colonias de Guadalajara y cuatro poblados de Jalisco; la Unión Independiente de Inquilino (1981-1983), el Frente Zona Oriente (1983), Intercolonias (1985), la Coordinadora de Colonias Populares (1986), el Foro Lucha por la Vivienda (1987); y ya en los noventa surgió la Unión de Colonos Independientes del Cerro del Cuatro. Véase Juan Manuel Ramírez Sáiz, *La vivienda popular y sus actores*. México: RNIU-CISMOS, 1993. pp. 77-80.

26. Para mayor información sobre los orígenes y objetivos del Movimiento Cristianos Comprometidos con las Luchas Populares se puede consultar el artículo realizado por el Equipo Promotor MCCLP, "El Movimiento de Cristianos Comprometidos con las Luchas Populares". *Patria Nueva*, año 2, núm. 8, enero, 1988, pp. 2-6.

hasta conCEBirlos conjuntamente como sociales. En algunos casos, las CEBs lograron trascender su entorno inmediato y se vincularon con movimientos populares o partidarios.

En la perspectiva de los laicos, esta nueva tendencia influyó en una nueva relación entre laicos y jerarquía. Se convocaba a los laicos a formar el Pueblo de Dios; es decir, a participar de manera activa tanto en las acciones como en las decisiones de las comunidades. Lo cual en muchas ocasiones provocó tensiones con el sector conservador de la jerarquía clerical.

Las CEBs se hicieron presentes en Guadalajara a principios de los años setenta. Nacieron en los barrios, fraccionamientos populares, y posteriormente en asentamientos irregulares de la ciudad. Desde las reuniones de CEBs se impulsaron movimientos reivindicativos, sobre todo en torno a los servicios urbanos y la tenencia de la tierra. Los casos más representativos de organizaciones independientes de colonos fueron Santa Cecilia, Santa Margarita, El Colli y Lomas de Polanco. También, aunque con poco éxito, desarrollaron un papel importante para echar a andar algunos proyectos de movimientos urbanos como fue el Movimiento Popular Independiente (1979). Este movimiento sirvió de base para vincularse con otras organizaciones urbanas independientes, como fueron Organización de Izquierda Revolucionaria— Línea de Masas (OIR-LM), Movimiento Revolucionario del Pueblo (MRP) y Unión Revolucionaria de Izquierdas. En los años ochenta se observa un crecimiento numérico de CEBs, así como una tendencia más politizada que impulsa a las organizaciones a vincularse con los movimientos de izquierda.<sup>25</sup>

En el caso de México, encontramos la creación de organizaciones populares y políticas como fue Cristianos por el Socialismo (en los años setenta) y el Movimiento de Cristianos Comprometidos con la Luchas Populares (MCCLP), nacido en 1986.<sup>26</sup> Estos movimientos nacen de las iniciativas de los laicos, y no del impulso clerical, aunque contaron siempre con el acompañamiento y asesoría de sacerdotes y religiosos.

En los últimos años esta tendencia ha venido decayendo. Las CEBs han disminuido tanto numéricamente como en presencia social. Esto se debe en gran medida a que las nuevas tendencias episcopales ya no las legitiman e impulsan, por el contrario, en algunos casos han sancionado

enérgicamente las expresiones más radicales de este movimiento.

Por su parte, los obispos de Guadalajara nunca han visto con buenos ojos a las tendencias progresistas del catolicismo. El arzobispo Posadas Ocampo no sólo no apoyó a las Comunidades de Base, sino que diseñó su debilitamiento: los curas progresistas fueron removidos de los lugares donde ya habían prendido las comunidades y se les concentró en la diócesis de Ciudad Guzmán y a otros los destinaron a trabajar en el sur de la ciudad.

Posadas privilegió la lucha contra los nuevos movimientos religiosos no católicos y los proyectos de evangelización de la cultura, para lo cual apoyó el crecimiento y fortalecimiento del Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo, de Evangelización 2000, Departamento de la Fe contra el Proselitismo Sectario, Promotores y Defensores de la Fe y Movimiento Apóstoles de la palabra. Las líneas actuales del Vaticano colocan la evangelización como la más alta prioridad en la misión de la Iglesia.

El Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo ha tenido un auge impresionante en la ciudad (cuenta con 25 mil seguidores). Su organización nacional depende directamente del Secretariado Social de la Arquidiócesis de México y las comunidades de oración están vinculadas a las parroquias.<sup>27</sup> Los métodos y rituales se asemejan a los de los grupos pentecostales.

El Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo fue adoptado por la mayoría de las parroquias de Guadalajara y causaron confusión entre las CEBs, las cuales, al cambiar la dirección de los párrocos, paulatinamente fueron transformándose en "Comunidades de Eclesiales" —nótese que no de Base—, algunas volvieron al servicio tradicional de las parroquias, otras ingresaron al Movimiento de Renovación, y las menos —sobre todo los que llevaban procesos de mayor compromiso social y político— continuaron su labor a través de una organización diocesana de movimientos de CEBs local, regional y nacional. Muchos de estos grupos de CEBs han tenido que continuar su labor apostólica camuflándose bajo otros distintivos y organizándose al margen de la parroquia.

La década de los noventa abre un nuevo panorama para el estudio de los movimientos laicos, enmarcados por el restablecimiento de las relaciones entre el Vaticano y el Estado mexicano y porque se vive un proceso de pluralidad

27. María Cristina Díaz de la Serna "El Movimiento de la Renovación Carismática como un proceso de socialización adulta". *Cuadernos Universitarios*, México: UAM-Iztapalapa, núm. 22, 1985.

de expresiones en el campo religioso mexicano en donde coexisten tendencias encontradas: progresistas, integristas, moralistas, de renovación espiritual.

***Modus vivendi interno: un modus operandi (a manera de conclusiones)***

La diversidad del catolicismo laico marca distintas identidades culturales cuyos ámbitos de acción son definidos y limitados y que responden de manera estratégica y diferencial a distintas demandas sociales. Esta diferenciación de identidades católicas influye también en una especialización de ámbitos de acción y división del trabajo al interior del campo religioso católico y en los distintos alcances de sus estrategias seculares.

Ante esta pluralidad, que llega a albergar posiciones contradictorias, la Iglesia recrea y pacta continuamente su *modus vivendi* interno; un equilibrio de fuerzas, que mantiene en su seno las resistencias y oposiciones, y que a su vez representa su principal arma de negociación hacia el exterior.

La relación de legitimación/deslegitimación, autorización/desautorización que se da entre la jerarquía y los grupos y movimientos laicos está mediada por la relación Iglesia—Estado. Esta relación de poder, aunque tiende a asegurar un equilibrio de fuerzas, es a la vez sumamente dinámica, y se traduce cotidianamente en una activación y desactivación de movimientos y fuerzas sociales que luchan por delimitar y justificar los límites de competencia del espacio social secular disputado por la Iglesia y el Estado, es decir, los límites móviles entre la moral y la política, que le permiten a la Iglesia mantener una presencia viva y continua en la sociedad.

El desarrollo histórico de las orientaciones y las actividades de las organizaciones laicas son un asunto polémico y contradictorio. Encontramos que, sin excepción, estas organizaciones han sido impulsadas y promovidas desde la jerarquía episcopal, la cual inicialmente las contempla como parte de una estrategia global de la Iglesia, sin embargo, el que existan formas paralelas de acción contradictoria que en muchos casos provocan enfrentamientos internos entre grupos y entre obispos, es porque la Iglesia no es monolítica; por el contrario, es plural. Pero esta pluralidad se negocia

desde posiciones de poder desiguales y móviles. Por eso la posición que juegan los laicos al interior de la Iglesia y en relación con la sociedad secular se sitúa en un campo de poder estratégico que reafirma o transforma la posición de fuerzas al interior de la jerarquía.

El reto para estudiar el catolicismo contemporáneo tiene que plantearse como centro del análisis de la manera en que se administra la heterogeneidad de doctrinas cristianas y marcos de acción y cómo se instrumentan en el juego de posiciones de poder.

Próximo número

# J ESTUDIOS ALISCIENSE S

25

Introducción

Celina Guadalupe Jiménez Becerra

Ma. Angeles Gálvez

*San Juan de los Lagos: de la advocación a la feria*

El propósito de este trabajo es el de destacar los factores que intervinieron en el desarrollo de este pueblo jalisciense. Se pretende responder a la pregunta de si fue la devoción a la Virgen la que provocó el establecimiento de la importante feria comercial o si fue la misma necesidad de organizar el mercado regional lo que influyó en el arraigamiento de ese culto religioso.

Palabras clave: Jalisco, San Juan de los Lagos, Feria, Religión

Cristina Gutiérrez Zúñiga

*La virgen de San Juan: historia de un culto mariano*

La autora describe con detalle el surgimiento y el desarrollo del culto a la virgen de la Inmaculada Concepción que se venera en San Juan de los Lagos, estableciendo semejanzas y diferencias con otras devociones marianas. Se incluye una serie de milagros adjudicados a la virgen, lo que ha contribuido a fomentar el fervor religioso de los católicos.

Palabras clave: San Juan de los Lagos, Virgen María, Milagros, Devoción, Religión, Iglesia.

Luis Felipe Cabrales Barajas

*San Juan de los Lagos: apuntes sobre su paisaje urbano*

El autor sostiene que esta ciudad se articuló a la economía novohispana gracias a su proximidad con la ruta de la plata y al hecho de haberse convertido en un centro religioso muy importante. Su desarrollo histórico lo compara con los casos de Tepatitlán y Lagos de Moreno. Los tres siglos de devoción mariana y su temprana función comercial han convertido a San Juan de los Lagos en una ciudad vulnerable a la influencia de miles de peregrinos.

Palabras clave: San Juan de los Lagos, Región, Religión, Urbanización, Identidad, Paisaje.

Carmen Icazuriaga Montes

*Origen y desarrollo de Tepatitlán como centro rector*

En este trabajo, la autora se propone mostrar a Tepatitlán como centro rector en las relaciones ciudad-campo. El lugar que ocupa esa ciudad alteña se debe a su función comercial, misma que le procuró predominio económico, político y social sobre las poblaciones que la circundan.

Palabras clave: Tepatitlán, Comercio, Región, Relaciones Ciudad-Campo.