

CURAS DE PUEBLO Y ACCIÓN SOCIAL CATÓLICA EN MICHOACÁN, 1940-1960

Miguel J. Hernández Madrid

La libertad se expresa como vocación, es decir,
como significación de mi existencia en este tiempo,
en este espacio, en esta comunidad.
En otras palabras, la real aceptación de mí mismo
en las propias y determinadas circunstancias.

Arturo Paolí ¹

Introducción

El “cura de pueblo” ha sido un personaje de singular importancia en la microhistoria del occidente de México, del cual existen numerosas menciones desde el siglo XVIII.² “Cura de pueblo”, como expresión

* Agradezco a “Eduardo E. Cid” (seudónimo) su generosidad al proporcionarme material sobre el seminario de Montzuma y sus sugerencias para comprender el contexto histórico de los personajes que se formaron en esa experiencia.

¹ Paolí, Arturo, *Diálogo de la liberación*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1970, p.53.

² A manera de ejemplo véanse los trabajos de William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado*, México, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/El Colegio de México, 1999, 2 Vols.



El Colegio de Michoacán
Correo electrónico:miguelh@colmich.edu.mx

TZINTZUN, Revista de Estudios Históricos, N° 43, enero-junio de 2006.

idiomática popular se refiere al clérigo inmiscuido en la conformidad de los hábitos y costumbres, dedicado a celebrar misa, administrar los sacramentos y otras actividades propias de su ministerio. La expresión, vaga en su significado espacial de “pueblo”, refiere, en el sentido común de quien lo emplea, al cura y a su parroquia, ya sea rural o urbana.³

Luis González y González pormenorizó en varios de sus trabajos el análisis del liderazgo social y político de curas de pueblo que en pleno siglo XX promovieron, como el padre Federico, en San José de Gracia, Michoacán, por citar un ejemplo, el desarrollo de sus terruños, en tiempos de paz, y la defensa de la religión católica, en tiempos de guerra.⁴ Es en esta perspectiva que la descripción común no deja de ser un estereotipo, al ocultar la dimensión social del sacerdote, la cual se expresa cuando éste descubre, en su identificación con los problemas cotidianos de sus feligreses, una fuente de sentido social para ejercer su vocación ministerial.⁵

En este artículo pretendemos aproximarnos a esta otra mirada del cura de pueblo, al analizar una coyuntura que suscitó en el Seminario de Montezuma, Nuevo México (1937 – 1972) el encuentro del pensamiento y la práctica del catolicismo social, experimentado en la Europa de la década de los años treinta y cuarenta, con la formación de grupos de seminaristas que hallaron en él una fuente de inspiración para futuras prácticas sociales y políticas en su ministerio sacerdotal.

(traducción de Óscar Mazín y Paul Kersey); David A. Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749 – 1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994; Óscar Mazín, *Entre dos majestades. El obispo y la Iglesia del Gran Michoacán ante las reformas borbónicas, 1758 – 1772*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 1987; Juvenal Jaramillo M., *Hacia una Iglesia beligerante. La gestión episcopal de Fray Antonio de San Miguel en Michoacán (1784 – 1804). Los proyectos ilustrados y las defensas canónicas*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 1996.

³ Meyer, Jean, “El pueblo y su iglesia”, Brigitte Boehm (Coord.), *El municipio en México*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Mich., 1987, pp. 545-560.

⁴ Véase de Luis González y González, *Pueblo en vilo. Microhistoria de San José de Gracia*, México, El Colegio de México, 1968, p. 2; *Historia moderna de México. La República Restaurada. La vida social*, México, Hermes, 1974, pp. 363 – 369; “Un cura de pueblo”, en Carlos Martínez Assad (editor), *A Dios lo que es de Dios*, México, Aguilar, 1994, pp. 165-182.

⁵ González y González, Luis, *Historia moderna de México...*, p. 365.

El enfoque teórico que orienta el planteamiento anterior reconoce al cura de pueblo en su calidad de *agente social*, el cual interviene conscientemente en la modificación de realidades.⁶ Esta definición de agencia podría resultar obvia en el entramado institucional de la Iglesia católica, donde se da por hecho que el sacerdote tiene el “poder” de intervención por su sola investidura; sin embargo, la objetividad de este supuesto en el terreno de lo empírico no siempre corresponde a lo formulado en el plano doctrinal o ideológico. La intervención del sacerdote para modificar o proporcionar dirección al curso de acontecimientos sociales no depende de un acto volitivo o de una posición orgánica al interior de la institución, sino de un proceso de construcción cognitivo, alimentado por la reflexión de experiencias y el ensayo de acciones que persiguen la realización de un fin, orientadas por el compromiso de mejorar la realidad social. Esta condición para la producción del agente social delimita sus posibilidades de emergencia entre los curas de pueblo, y nos pone sobre la pista de la pregunta rectora de este artículo: ¿por qué y cómo sucedió este proceso entre algunos sacerdotes de Michoacán, en un período que antecede al impacto del Concilio Vaticano II en el ámbito de la Iglesia?

La pregunta anterior tiene la doble intención de atender, por una parte, a un actor eclesial descuidado en la mayoría de las investigaciones sobre la Iglesia en México, volcadas a estudiar a la jerarquía y las prácticas de los estamentos medios y urbanos de la institución; y por otra, la de explorar un período que se podría ubicar convencionalmente en el inicio del *modus vivendi* entre Iglesia y Estado,⁷ durante el cual se formaron las

⁶ Giddens, Anthony, *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1997, pp.139 ss. El enfoque del agente social se reconoce hoy día como parte del campo problemático del sujeto, que ha motivado el diseño de metodologías cualitativas (Pierre Bourdieu, Alain Touraine, Rafael Díaz – Salazar, Hugo Zemelman) para pensar de otro modo la relación entre historia, política y religión.

⁷ *Modus vivendi* es un término que se utiliza para referirse al acuerdo informal de convivencia pacífica entre la Iglesia y el Estado, después de los “arreglos” de 1929. Roberto Blancarte (1992, p.29) ha precisado su aplicación al período comprendido entre 1936 – 1938,

cohortes⁸ de sacerdotes que darían una nueva proyección a la acción social católica en México antes del concilio.⁹ Las fuentes utilizadas y actualizadas para sustentar la información de este trabajo,¹⁰ forman parte de una investigación amplia sobre la cultura católica en la diócesis de Zamora, Michoacán, de la cual se han publicado varios resultados.¹¹ En esta ocasión, el

argumentando que después de esos años la Iglesia volvió a asumir una posición combativa frente al Estado. Otros estudiosos lo ubican en un periodo más amplio, que no desatiende la postura combativa de la Iglesia, pero infiere situaciones de complicidad, tensión o convergencia de intereses con el Estado. Esta última acepción es la que consideraremos al citar el término. Cfr. Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México. 1929-1982*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992; Soledad Loaeza, "Notas para el estudio de la iglesia en el México contemporáneo" en De la Rosa y Reilly (coordinadores), *Religión y política en México*, México, Siglo XXI-Universidad de California, pp. 42-58; Miguel Hernández M., *Dilemas posconciliares. Iglesia, cultura católica y sociedad en la diócesis de Zamora, Michoacan*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1999; José Romero de Solís, José Miguel, *El agujón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1895-1990)*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1994.

⁸ Retomo de Norman Ryder el concepto de "cohorte" para referir "el agregado de individuos que experimentan los mismos eventos en los mismos intervalos de tiempo" (p.845). El empleo metodológico de este concepto apunta a tratarlo como un indicador cualitativo para identificar los grupos de seminaristas de Montezuma que se inclinaron por el trabajo de acción social durante su formación. Norman Ryder, "The Cohort as a Concept in the Study of Social Change", *American Sociological Review*, Number 30, December 1965, University of Wisconsin, Madison, American Sociological Association, pp. 843 - 861.

⁹ Hernández, Miguel, *Dilemas posconciliares. Iglesia, cultura católica...*, pp. 19-30. La mayor parte de los trabajos que proponen una periodización de la historia contemporánea de la Iglesia en México, especialmente desde la perspectiva de sus actores, tiende a identificar, a principios de los sesenta, el surgimiento de "movimientos de cristianos comprometidos", como consecuencia del *aggiornamento* de la Iglesia. Desde mi punto de vista, este tipo de periodización tiene un error de perspectiva que vuelve invisibles procesos de acción colectiva en la Iglesia anteriores al Concilio Vaticano II.

¹⁰ La consulta del acervo bibliográfico, hemerográfico y documental de la biblioteca "Luis Gonzalez" contiene los principales trabajos citados en este artículo. También se consultó el acervo hemerográfico de la biblioteca del Seminario Mayor de Jacona, en especial la *Revista Eclesiástica de la Diócesis de Zamora* (1920 - 1994). Además, se realizaron entrevistas a cinco informantes calificados (la mayoría de ellos sacerdotes formados en Montezuma), algunos de los cuales proporcionaron material documental y bibliográfico personal de inigualable valor.

¹¹ Cfr. Miguel Hernández M., "La restauración parroquial: una respuesta de la Iglesia católica zamorana al proceso de secularización en la década de los ochentas", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Vol. XII, No. 45, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1990, pp. 127-146; "Después de los arreglos. ¿Complicidad o secularización de las conciencias? La pastoral cívica del obispo Manuel Fulcheri y Pietra Santa en Zamora, Michoacán, después de 1929" *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Vol. XVI, No. 60, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1994, pp. 127-146.

seguimiento de algunas cohortes de sacerdotes michoacanos formados en el seminario de Montezuma, Nuevo México, ubicó los derroteros de los espacios rurales y semiurbanos en los que registramos sus proyectos de pastoral social, que involucran a las diócesis de Zamora y de Morelia en un período que comprende las décadas de los cuarenta y los cincuenta del siglo XX.

La acción social católica en el Seminario de Montezuma, Nuevo México

La tensión entre doctrina y práctica consuetudinaria del catolicismo es síntoma de la pluralidad de actores cobijados en el seno de una Iglesia que se define a sí misma como universal y jerárquica, pero no exenta de la lucha por la hegemonía de proyectos que se disputan las maneras de concebir y practicar las relaciones entre Reino-Iglesia-Mundo.¹² En este contexto, el pensamiento social católico es, como señala Roberto Blancarte, “un campo de batalla en el que distintos combatientes luchan por imponer su específica reconstrucción del pasado y su propia memoria colectiva, a partir de los nuevos hechos del presente, que conducen a esta continua revisión”.¹³

Con la promulgación de la encíclica *Rerum Novarum*, de León XIII, en 1891, que trata sobre la cuestión obrera, se ubica el punto de partida de la configuración del catolicismo social y de las diferentes prácticas políticas que se han derivado de él hasta nuestros días.¹⁴ Y no es que se sostenga la existencia de un paradigma esencial de

¹² Desde el punto de vista teológico, la eclesiología busca comprender el papel de la *Iglesia* (aquella parte del mundo que ha acogido al *Reino*, de manera explícita en la persona de Jesucristo) en sus relaciones con el *Reino* (utopía de realización de la salvación en el mundo) y el *Mundo* (el lugar de la realización histórica del *Reino*). La eclesiología ha sido una fuente importante de modelos para proyectos de Iglesia en diversos contextos culturales y sociales, y para justificar determinadas formas del ejercicio de su poder o de su contestación. Boff, Leonardo, *Ensayos de eclesiología militante*, Bilbao, Sal Terrae, 1992, Cap.1.

¹³ Blancarte, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México...*, p.15.

¹⁴ Ceballos, Manuel y Romero de Solís, José Miguel, *Cien años de presencia y ausencia social cristiana 1891 - 1991*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana. 1992.

catolicismo social, por más intentos de presentarlo como una doctrina unitaria, del que surgen o disienten diversas interpretaciones; más bien, se propone entenderlo como perspectiva de interpretación y acción sobre la realidad que pretende ser específicamente cristiana, a través de la cual se pueden establecer diálogos o réplicas con otros esquemas filosóficos y políticos del mundo secular.¹⁵ Al reconocer la pluralidad de actores sociales que integran el sistema eclesiástico, se asume que la influencia de las culturas locales y regionales permea las representaciones y prácticas del catolicismo social en determinados espacios y tiempos. A continuación examinaremos, a la luz de estas notas, la experiencia del Secretariado Interno de Acción Católica y Social Pío XI, en el Seminario de Montezuma, Nuevo México.

Fundación y coyuntura del Seminario de Montezuma

La fundación del Seminario Interdiocesano de Montezuma, Nuevo México, en 1937, se explica en la intersección de dos coyunturas. Una, la del conflicto político entre la Iglesia y el Estado en México, que se intensifica a partir de 1915, con los gobiernos revolucionarios,¹⁶ y dura hasta finales de los años treinta, con el establecimiento del *modus vivendi*. Las secuelas del conflicto: el cierre de seminarios, la diáspora del clero profesional para formar sacerdotes y la incertidumbre para la vida institucional, fueron factores de peso para buscar alternativas de formación vocacional fuera del país. La otra coyuntura es la solidaridad de los prelados norteamericanos para acoger en Estados Unidos el proyecto de un seminario interdiocesano para mexicanos. El 11 de septiembre de 1936 los obispos de México escribieron una carta colectiva a sus pares de Estados Unidos, Inglaterra, España, América Central, América del Sur, las Antillas y Filipinas, demandando

¹⁵ Blancarte, Roberto, "Introducción" en Roberto Blancarte (compilador), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p.18.

¹⁶ Para el análisis del conflicto entre la Iglesia y Estado en este período, véanse: 1) Meyer, Jean, *La cristiada. 2-El conflicto entre la iglesia y el estado-1926/1929*, México, Siglo XXI, 1974, Vol.2; 2) Olivera S., Alicia, *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929. Sus antecedentes y consecuencias*, México, Secretaría de Educación Pública (Colección Cien de México), 1987.

ayuda material y espiritual debido a la persecución religiosa en el país. Los primeros en responder fueron los obispos norteamericanos, quienes acondicionaron e instalaron el edificio del *Montezuma Seminary*, en un antiguo hotel situado a seis millas de Las Vegas, Nuevo Mexico.¹⁷

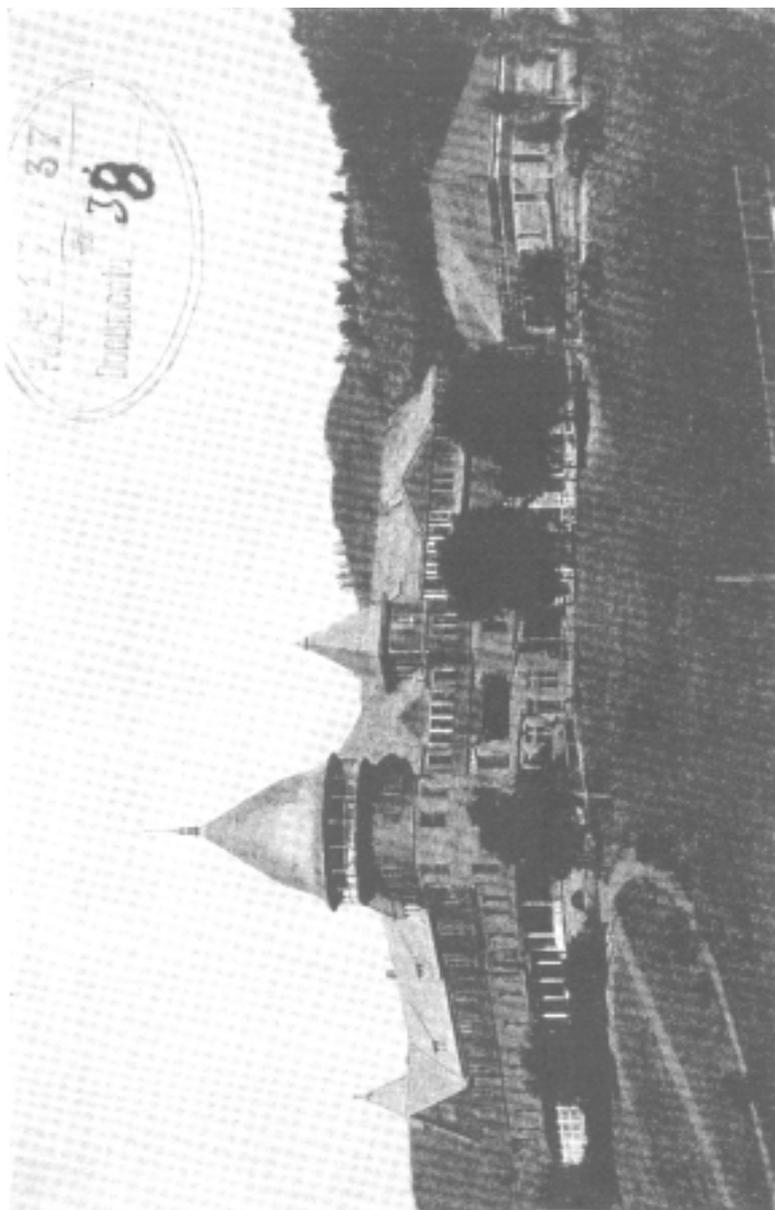
En marzo de 1937 la Santa Sede designó a los padres jesuitas para que dirigieran el seminario, y bajo el mando del P. Ferrer se hicieron los preparativos para admitir, a mediados de septiembre, a 359 alumnos procedentes de 30 diócesis mexicanas.¹⁸ Una vez que se estabilizaron las relaciones de la Iglesia con los gobiernos en turno, en 1947, el episcopado nacional contempló la posibilidad de trasladar el seminario a México, preocupado por los limitados recursos económicos para sostenerlo. La Santa Sede evaluó las razones en pro y en contra de este traslado, y decidió que el seminario continuara en Montezuma, pues, aún con los problemas económicos que implicaba su manutención, los resultados del proyecto habían sido sobresalientes: en una década se habían ordenado 571 sacerdotes; la demanda para estudiar en él crecía, y de las 33 diócesis existentes en México a esa fecha, 26 mantenían su representación.¹⁹

Esta breve semblanza de los orígenes de Montezuma permitirá ubicar algunas características claves de las relaciones entre los habitantes del seminario, que a su vez ayudará a comprender la inclinación por los problemas sociales entre algunos seminaristas.

¹⁷ Gutiérrez Casillas, José, *Jesuitas en México durante el siglo XX*, México, Porrúa, 1981, p.224.

¹⁸ *Ibid.* p. 225.

¹⁹ *Ibid.* p. 278. Con base en la información proporcionada por el P. Gutiérrez Casillas se estima un promedio de 300 seminaristas por año, entre su fundación en 1937 a 1969. En algunos años la matrícula aumentaba y en otros disminuía, pero lo interesante del caso es el número sostenido de ingreso que difícilmente se encontrará durante ese periodo en los seminarios de México y de Estados Unidos. Los efectos de este proceso se apreciarán en los años sesenta, cuando en el escenario latinoamericano, México será de los pocos países con un número alto de sacerdotes: 7354, y de parroquias: 2071. Después de Brasil, México fue el segundo país en importancia a finales de esa década. Hugo Latorre, *La revolución de la iglesia latinoamericana*, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1969, p.127; Eduardo Cárdenas, "El catolicismo latinoamericano 'entra en escena' (1940 - 1965)", en Agustín Fliche y Víctor Martín (Dir.), *Historia de la Iglesia. Pío XII y Juan XXIII. 2*, Valencia, EDICER, Vol. XXVII, 1984, p. 401.



Edificio del Seminario Interdiocesano de Nuestra Señora de Guadalupe en Montezuma

Iniciemos con lo que los profesores de Montezuma llamaban el “espíritu Ignaciano”, para describir la voluntad y actitud estoica de maestros y estudiantes, demostrada en la administración de los escasos recursos, la dedicación al estudio, la solidaridad de grupo para enfrentar dificultades y forjar relaciones de amistad; todo esto contribuiría años más tarde a la creación de redes entre sacerdotes de distintas diócesis que promovieron pastorales de acción social. En Montezuma convergieron, sobre todo en la primera década, seminaristas de parroquias rurales pobres, que habían sufrido las consecuencias de la persecución religiosa, también por el desmantelamiento de los lugares de formación, y fueron seleccionados de entre varios compañeros en sus lugares de origen por sus potenciales dotes de liderazgo.²⁰

También los profesores, aunque escasos en número, conformaron un singular equipo permanente de sacerdotes diocesanos y jesuitas (promedio de 20 al año), además de los visitantes regulares, provenientes de Europa, Estados Unidos, Sudamérica y México, con experiencias a “flor de piel” como capellanes que participaron en la primera guerra mundial, en el catolicismo obrero europeo, o en su condición de exiliados a causa de la cristiada en México; habría que agregar sus especialidades en diversas asignaturas y conocimientos de las filosofías seculares de la época, para apreciar en conjunto el micro universo cosmopolita de la experiencia montezumense, que ha sido irrepetible.²¹

²⁰ Roderic Ai Camp, en su estudio sobre la formación de cuadros en el clero mexicano, distingue a los sacerdotes que fueron enviados a Roma y a Montezuma, con el aval de los obispos de sus diócesis de origen, para capacitar un clero que potencialmente tendería a ocupar cargos de gobierno, principalmente el de obispos. A Roma transitó un clero más selecto que el destinado a Montezuma. Camp reconoce las condiciones especiales que generaron solidaridad entre los seminaristas de Montezuma, por compartir orígenes sociales humildes y condiciones de diáspora. El testimonio de Manuel Pérez Gil, originario de Michoacán y primer obispo de Mexicali (1966-1984), es representativo de esta situación. Roderic Ai Camp, *Cruce de espadas. Política y religión en México*, México, Siglo XXI, 1998, p.252.

²¹ El P. Luis Medina Ascencio recupera en su libro *Montezuma íntimo* (México, Jus,1962), varios testimonios y perfiles de los profesores y alumnos que pasaron por el seminario, destacando en ellos el ambiente cosmopolita de la época y el conocimiento de los temas y debates sobre el catolicismo, generados en su momento.



Directiva del Secretariado Interno de Acción Católica y Social Pío XI. 12-Marzo-1956 (Foto del Archivo de la Acción Católica Mexicana, reproducida en Manuel Ceballos y José Miguel Romero de Solís, *Cien años de presencia y ausencia social cristiana...*, p.143)

El Secretariado Interno de Acción Católica y Social Pío XI

“Si la juventud dejara de vibrar al contacto de los grandes ideales, dejaría de ser juventud; dejaría de ser como esas mañanitas llenas de sol y de algarazas de pajarillos, para convertirse en un despertar con nubes grises y pesadas”.²² Con estas palabras, Ernesto Bañuelos introduce su ensayo histórico sobre el Secretariado Interno de Acción Católica y Social Pío XI (en adelante *secretariado*), fundado en 1941 por cuatro seminaristas de Montezuma, quienes propusieron crear una academia o círculo de estudios relacionado con la acción católica,

²² Medina Ascencio, Luis, *Montezuma íntimo...*, p. 249.

para completar su formación pastoral. Este interés tenía un inmediato antecedente en la militancia de algunos de ellos en la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) y en el conocimiento de los métodos de apostolado de la Acción Católica, prevalecientes en los años treinta.

Lo que inició como una propuesta de actividad juvenil para vacaciones se transformó en una organización permanente, que logró en 1949 el reconocimiento oficial del *secretariado* como órgano del seminario. Varios de los líderes que participaron en él y ocuparon cargos representativos serían, más adelante, obispos y dirigentes de proyectos pastorales de acción social en México. Destacan, desde su fundación, Alfredo Torres (secretario de la Conferencia Episcopal Mexicana en 1981); Genaro Alamilla (obispo de Papantla entre 1974-1980); Enrique Amezcua y Rodolfo Escamilla, futuros sacerdotes estrechamente vinculados con el Secretariado Social Mexicano, bajo la dirección del P. Pedro Velázquez.²³ Los asistentes eclesiásticos del *secretariado* fueron siempre sacerdotes jesuitas, entre los que sobresalen Alejandro Garcíadiego, Felipe Pardinás y Luis Medina.

En sus primeros dos años de actividades, los participantes se avocaron a estudiar los documentos de la Acción Católica para formar futuros asistentes eclesiásticos; pero, en marzo de 1943, la visita del asistente eclesiástico de la Juventud Obrera Cristiana (JOC) canadiense influyó para cambiar el esquema tradicional de trabajo. En adelante, las actividades del *secretariado* se orientaron a la especialización de movimientos de *acción social* de estudiantes, campesinos y obreros. Conviene examinar en detalle cuáles fueron los aspectos que motivaron este cambio.

²³ El Secretariado Social Mexicano fue fundado por el episcopado en octubre de 1920. Ha conocido tres épocas. La primera comprende el período entre 1920 y 1926; la segunda es el período de la persecución religiosa a partir de 1926, trabajando en la clandestinidad; la tercera se inaugura en 1948, en el período del *modus vivendi*, bajo la dirección del P. Pedro Velázquez. En 1973 la crisis generada entre el Secretariado y la Conferencia Episcopal Mexicana dio por resultado el desmoronamiento de los secretariados sociales diocesanos y el cierre de las oficinas centrales. Gutiérrez Casillas, José, *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa, 1993, pp. 589 y 590.

Los investigadores que se han especializado en el tema del catolicismo social en México coinciden en reconocer el auge de un movimiento de acción católica social que, hasta antes del inicio de la guerra cristera en 1926, se expresó en organizaciones cívicas, obreras, agrícolas y partidistas políticas. El occidente y el centro de México, como regiones representativas de los bastiones católicos en esa época, fueron sedes de importantes congresos, en los que se discutieron y aprobaron documentos de trabajo, de los cuales se derivó la creación de cajas populares, organizaciones mutualistas, sindicatos y pastorales sociales para exhortar a los patrones al trato justo a los trabajadores del campo y la ciudad.²⁴ En Guadalajara, Jalisco se celebró en 1906 la Primera Gran Dieta de la Confederación Nacional de Círculos Obreros Católicos, y en 1913 la Segunda Dieta fue en la ciudad de Zamora, Michoacán. También en Guadalajara, en 1919, se organizó el Primer Congreso Católico Regional Obrero, en el que se aprobaron reglamentos para la organización de cooperativas y la reivindicación de los principios católicos en las actividades sindicales.²⁵ Con el conflicto bélico de 1926 – 1929, esta proyección del catolicismo social se reprimió y acabó por disolverse; lo que vino después de los “arreglos” de 1929 fue una concepción de la acción católica que abandonó temporalmente la línea radical e intransigente del catolicismo social.²⁶

²⁴A manera de ejemplo de los trabajos especializados mencionados, además de los ya citados de Ceballos y Romero de Solís, véanse: Jorge Adame, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos 1867-1914*, México, UNAM, 1981, para las organizaciones políticas partidistas y cívicas; Francisco Barbosa G., *La caja rural católica de préstamos y ahorros en Jalisco (1910 – 1914 y 1920-1924)*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1998, para las cajas rurales católicas de préstamos y ahorros; Miguel Hernández Hernández, *Dilemas posconciliares. Iglesia, cultura católica...*, Cap. 2, para las organizaciones cívicas, gremiales y de jornaleros agrícolas en la diócesis de Zamora.

²⁵ Véase: Tovar, Pbro. Librado, *Crónica y trabajos principales. 1er. Congreso Católico-Regional-Obrero celebrado en Guadalajara, Jalisco en abril de 1919*, Guadalajara, Jal., Tipografía C. M. Sainz, 1920; s/A, *Memoria de la Segunda Gran Dieta de la Confederación Nacional de los Círculos de Obreros, celebrada en la ciudad de Zamora, Michoacán en enero de 1913*, 1913 s/e.

²⁶ Bernardo Barranco, citando al historiador Roger Aubert, sostiene que la Acción Católica fue un instrumento construido por la Iglesia para defenderse de los estados autoritarios desde fines del siglo XIX hasta la segunda guerra mundial. En diferentes momentos de la historia de esta organización ha habido planteamientos y prácticas políticas contrastantes entre sus

La Acción Católica Mexicana se convirtió en el instrumento de control y de recuperación de una hegemonía ideológica doctrinaria, que los obispos implementaron estratégicamente entre sacerdotes y laicos.²⁷

Si consideramos estos antecedentes para comprender el contexto de los esquemas de acción católica con los que inició el *secretariado* de Montezuma, entenderemos el viraje ocurrido en 1943, cuando sus integrantes se identificaron con el resurgimiento de un catolicismo social forjado en las experiencias europeas y canadienses, intransigente con los proyectos de sociedad postulados por el socialismo y el liberalismo, del período de las entreguerras mundiales, pero reivindicativo de los derechos laborales y de justicia social de los trabajadores en un mundo moderno.

El significado de “acción social” que se diferenciaba de la “acción católica” fue precisado, años más tarde, en otro ámbito al de Montezuma por el P. Pedro Velázquez.

La Acción Católica es la colaboración de los seglares en el apostolado jerárquico de la Iglesia para el establecimiento del reinado universal de Jesucristo. Es pues, un apostolado religioso y de orden espiritual. La Acción Social, es aquella que tiende en el plano de lo temporal, a crear instituciones y a cristianizar las costumbres en vistas del bien común. Se trata de contribuir a la realización del orden social cristiano y da testimonio de la maternal solicitud de la Iglesia para todas las clases de la sociedad, especialmente las desheredadas.²⁸

militantes. Entre las principales, que Barranco identifica, están la *intransigencia radical*, proyecto político que mantiene una permanente actitud de beligerancia alternativa frente al Estado; la *intransigencia integral*, cuyo acento no estará prioritariamente en lo político y reconoce cierta apertura a los valores del mundo moderno que permitiría la defensa de la Iglesia y de los valores cristianos dentro de los cauces legales. Barranco, Bernardo, “Posiciones políticas en la historia de la Acción Católica Mexicana” en Roberto Blancarte (compilador), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p.40.

²⁷ *Ibid.*, p.57. Un ejemplo del ejercicio de la ACM como dispositivo de control y recuperación en la diócesis de Zamora, se puede ver en la labor del obispo Manuel Fulcheri y Pietra Santa. Véase Miguel Hernández, “Después de los arreglos. ¿Complicidad o secularización de las conciencias?...”

²⁸ Velázquez, Pedro, *Miseria de México. ¡Tierra desconocida!*, México, Secretariado Social Mexicano, 1946, p.223.

En agosto de 1943 el *secretariado* organizó la “semana rural”, a la que acudieron varios peritos benedictinos, jesuitas americanos, profesores de escuelas de agricultura de los Estados Unidos, y monseñor Ligutti, en ese entonces, director de asuntos internacionales de la National Catholic Rural Life Conference y observador permanente de la Santa Sede en la Food and Agriculture Organization (FAO). Este evento marcó el ritmo de actividades que, durante los siguientes diez años, se caracterizaron por la concurrencia de especialistas religiosos y laicos en desarrollo rural, organización sindical, métodos de investigación social, administración de cooperativas, créditos y cajas de ahorro, higiene y salubridad.²⁹ Los integrantes del *secretariado*, que en cada promoción de seminaristas engrosaba sus filas, se especializaron en áreas técnicas y prácticas de los tópicos mencionados, a la par de una reelaboración del método pedagógico pastoral implementado por la JOC.

El método de la JOC, creado por su fundador, el sacerdote belga José Cardijn, fue el popular “método de revisión de vida”, cuya estructura básica es la famosa trilogía de la investigación: ver, juzgar y actuar. Originalmente, fue concebido para que los jóvenes obreros cristianizaran y evangelizaran su medio de vida; debido a su sencillez didáctica, el esquema ver-juzgar-actuar fue adoptado por varias organizaciones católicas, y en el caso del *secretariado* se incorporó una aplicación novedosa, al rescatar la expresión evangélica: “signo de los tiempos”, para analizar la realidad. Por “signo de los tiempos” se entendió, en este contexto, la manifestación de los valores evangélicos que actúan en el interior de la sociedad humana, en el rumbo de la historia. Era una manera de reconocer “las llamadas que el Señor nos dirige desde el fondo de las realidades profanas colectivas, donde su gracia actúa y desde donde nos interpela continuamente”.³⁰ Será en el Concilio Vaticano II que el estudio e interpretación de los “signos

²⁹ El seguimiento de los eventos, cursos y prácticas de campo de los miembros del *secretariado* fueron reportados en su boletín *Santa Fe*. Luis Medina Ascencio, *Montezuma íntimo...*, p. 254.

³⁰ Ramírez, Ma. del Sagrario, “El método de Revisión de Vida de la J.O.C.”, *Métodos de educación de adultos. Tomo II*, Madrid, Marsiega, 1972, p.74.

de los tiempos” tendrá un estatus metodológico central en el trabajo pastoral, pero cabe reconocer que desde los años cuarenta ya formaba parte de los instrumentos de análisis de la realidad social de grupos como el *secretariado* en Montezuma y el Secretariado Social Mexicano. El método de revisión de vida tuvo una amplia aceptación porque era apropiado para personas sencillas, de poca escolaridad y con capacidad para discernir en la vida cotidiana los “signos de los tiempos”. Su aplicación favoreció el trabajo y reflexión en equipos y el análisis paso a paso de los hechos, de su interpretación y de la discusión y tomas de decisiones para acciones concretas.³¹

El último año escolar de Montezuma fue 1972; dos años después se trasladó a la diócesis de Tula, Hidalgo, como Seminario Interregional Mexicano. En 1978 la Comisión Episcopal Mexicana sostuvo que en el seminario se impartían doctrinas que atentaban contra la seguridad social por su radicalismo; ante la desconfianza que provocaron estas acusaciones y la falta de probidad de las mismas, la Compañía de Jesús dejó la dirección del seminario y los obispos de las diócesis que todavía tenían seminaristas estudiando en él, decidieron en asamblea que éstos pasaran a ser responsabilidad de ellos y no de la Comisión Episcopal. Con estos hechos el proyecto de Montezuma terminó. Según el balance realizado por Gutiérrez Casillas, en sus 35 años de existencia se registraron en matrícula 2,976 seminaristas, y de ellos 1,802 se ordenaron como sacerdotes. En 1969 esta cifra representaba más de la cuarta parte de los sacerdotes diocesanos de la república, que en ese año eran 6,348. Hasta 1969 los obispos mexicanos que estudiaron en Montezuma eran 21.³² Según Roderic Camp, más de las tres cuartas partes de los obispos mexicanos que nacieron después de 1900 y 1920 fueron educados en la Universidad Gregoriana (58%)

³¹ El esquema básico de trabajo de este método es; 1º VER: presentación de los hechos, elección del hecho, situar el hecho, ampliación del hecho; 2º JUZGAR: lectura valorativa del hecho, discernir en el hecho lo que el Señor nos quiere decir; 3º ACTUAR: decidir por el grupo en conjunto y por cada militante cuál ha de ser la conducta en el futuro para que sea auténticamente humana y evangélica, diálogo, ecuanimidad y compromiso. *Ibid.* pp. 80 -86.

³² Gutiérrez Casillas, José, *Jesuitas en México durante el siglo XX...*, p. 452.

o en Montezuma (22%).³³ La mayor parte de ellos sigue activa y ocupa puestos dirigentes en los órganos de gobierno de la Iglesia en México.

Ante la singularidad de este fenómeno, sería tema de una investigación dar seguimiento a los proyectos que en el campo de la acción social tuvieron en distintos momentos y lugares los preladados. Sabemos bien que los miembros del *secretariado* no fueron la mayoría de los seminaristas que pasaron por Montezuma, ni su participación en él fue garantía de un compromiso por generar proyectos de pastoral social en su desempeño como sacerdotes u obispos. No obstante, es interesante verificar el vínculo con Montezuma de varios personajes que en las décadas de los cincuenta y sesenta destacaron por promover movimientos sociales en sus entornos parroquiales y diocesanos. A continuación analizaremos dos experiencias, una en la diócesis de Zamora y la otra en la arquidiócesis de Morelia, que muestran algunos de los rumbos de acción social seguidos por los montezumenses.³⁴

Los “signos de los tiempos” de la modernización en el Centro-Occidente de Michoacán

Cuando a finales de los cuarenta, los primeros sacerdotes ordenados en Montezuma retornaron a la arquidiócesis de Morelia y a la diócesis de Zamora, la población del estado de Michoacán seguía siendo predominantemente rural, tanto por la proporción de habitantes de pueblos, rancherías y comunidades (71%), como por el porcentaje de población económicamente activa en el sector agropecuario (75.8%).³⁵ Pero el hecho de que las sociedades rurales, en su diversificación indígena, ranchera y ejidal, dominaran los horizontes demográficos

³³ Camp, Roderic Ai, *Cruce de espadas. Política y religión...*, p.248.

³⁴ En la diócesis de Zamora, Michoacán las fuentes consultadas (bibliográficas, hemerográficas y orales) proporcionan pistas generales de algunos sacerdotes egresados de Montezuma, sin llegar al detalle de sus obras en sus respectivas parroquias. Esta limitante podría saldarse en una investigación futura, teniendo acceso a fuentes documentales del archivo de la diócesis. En la arquidiócesis de Morelia, el estudio de caso, que será analizado, tuvo mejores condiciones en la consulta de fuentes, destacando la entrevista de algunos de los actores involucrados.

³⁵ Dirección General de Estadística, *VI Censo de Población de 1940. Michoacán*, México, D.G.E. 1943 y *VII Censo de Población de 1950. Michoacán*, México, D.G.E., 1952.

de esos años no significa que Michoacán hubiera quedado rezagado en el pasado agrario. No después del cardenismo, que sentó las bases infraestructurales para la modernización económica de varias regiones en la entidad. La reforma agraria, la movilización de población hacia los Estados Unidos, a Guadalajara, Monterrey, Morelia, o hacia las incipientes zonas urbanas de Michoacán que comenzaban a reclamar fuerza de trabajo para las pequeñas industrias y para la agricultura comercial orientada a la exportación, fueron algunos de los procesos que irrumpieron en los cuarenta para transformar con fuerza los paisajes sociales y culturales del Michoacán tradicional y ubicarlo en el escenario de la unidad nacional.³⁶ En el lapso de diez, veinte o treinta años, quizás, la modernización llegaría a los lugares más recónditos. Los medios de comunicación y los sistemas de transporte motorizado terminarían con el antiguo sistema de comercio de la arriería; el fomento del crédito agropecuario y las primeras remesas de los migrantes invertidas en los ejidos recién creados darían un nuevo giro a la producción agrícola y ganadera, marginando a las economías campesinas; y qué decir de la emigración a los Estados Unidos, auspiciada por los programas braceros (1940-1952), que incidiría en la readecuación de la organización familiar, por la salida de la población masculina, y en la asignación de nuevos roles a la mujer para la subsistencia de la unidad doméstica. Con todo esto, los horizontes que encontraron los montezumenses a su regreso fueron muy diferentes al ambiente pueblerino de los relatos de José Rubén Romero,³⁷ pero también es cierto que los recién ordenados sacerdotes traían otras perspectivas para interpretar y actuar en los cambios.

³⁶ Cfr. Luis González, *Los días del presidente Cárdenas. Historia de la revolución mexicana 1934 - 1940*. Vol. 15, México, El Colegio de México, 1981; Verónica Oikión, *Michoacán en la vía de la unidad nacional 1940 - 1944*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1995; Gustavo Verduzco, *Una ciudad agrícola: Zamora. Del porfiriato a la agricultura de exportación*, México, El Colegio de México-El Colegio de Michoacán, 1992.

³⁷ Me refiero al ambiente pueblerino costumbrista que José Rubén Romero describió en *Apuntes de un lugareño, El pueblo inocente y La vida inútil de Pito Pérez*.

“...los reconocerán por sus obras” (Mt. 7, 20)

En la diócesis de Zamora, de los alrededor de 30 alumnos que fueron enviados a Montezuma, regresaron ordenados 20. La mayor parte de ellos se incorporaron como profesores en el Seminario Mayor de Jacona, y muy pocos como párrocos o vicarios; para algunos este hecho significó el inicio de sus carreras como funcionarios en la Iglesia, tal como le sucedió a Rogelio Sánchez G. (obispo de Colima, entre 1972 – 1980), y al P. Francisco Valencia Ayala (rector del Seminario Mayor de Jacona, entre 1959 – 1966).³⁸

En los años cuarenta y primera mitad de los cincuenta la diócesis de Zamora se caracterizó por la restauración ideológica del catolicismo patriarcal, que fuera el sistema sociocultural dominante en ella a finales del siglo XIX; pero al entrar en crisis por la revolución y la etapa del conflicto entre Iglesia y Estado, su retorno en el período que gobernó la diócesis el obispo José Gabriel Anaya y Díez de Bonilla (1947 – 1967) se centró en la liturgia, la observancia de las buenas conciencias y costumbres, y los actos piadosos.³⁹ Lo más cercano a la cuestión social en esta época fue la fundación del Secretariado Diocesano de la Fe en 1957, para ejercer el apostolado social por parte de los laicos y cristianizar la educación en las escuelas e institutos católicos. En este contexto, hubo serias limitaciones para que los egresados de Montezuma pudieran generar un proyecto de acción social en los ámbitos parroquiales. De manera aislada algunos párrocos rescataron la tradición de las cajas populares, sin que hubiera de por medio el apoyo explícito del obispo o de otros sacerdotes, dedicados

³⁸ Valencia A., Francisco, *El seminario de Zamora*, Morelia, FIMAX. 1977, p. 75. Mons. Francisco Valencia Ayala fue un miembro activo de la Unión Guadalupana de Sacerdotes Exalumnos de Montezuma; en la segunda convención general, celebrada en agosto de 1947 en la ciudad de México, fue nombrado presidente de la Mesa Directiva y ocupó este cargo en forma consecutiva tres veces. La diócesis de Zamora mantuvo durante varios años el apoyo económico al Seminario de Montezuma y el P. Valencia, con otros montezumenses de diferentes diócesis, promovió una serie de mejoras para la calidad de vida de los sacerdotes. Luis Medina Ascencio, *Montezuma íntimo...*, pp. 389 – 402.

³⁹ Hernández, Miguel, *Dilemas posconciliares. Iglesia, cultura católica y sociedad...*, Cap. 3.

en su mayoría a la rutina del “cura de pueblo”. Si alguna influencia de lo aprendido en el *secretariado* puede apreciarse entre las cohortes de sacerdotes que retornaron a Zamora, ésta será en la formación de seminaristas, especialmente durante el período que comprende la rectoría de Mons. Ramiro Vargas Cacho (1937 – 1955), que destacaron por su inquietud intelectual, social y política al momento de ordenarse y trabajar en parroquias.

Si bien, estas cohortes de sacerdotes inauguraron su trabajo pastoral al calor de la divulgación de los documentos del Concilio Vaticano II y de la Segunda CELAM (Medellín, 1968), es interesante observar que las organizaciones parroquiales populares fomentadas por ellos en las zonas indígenas de la Meseta Tarasca y Cañada de los Once Pueblos, así como en la Ciénega de Chapala (Cojumatlán y Totolán), tuvieron la estructura de los grupos de la Juventud Agrícola Cristiana (JAC). Cuando en 1971 se celebró en Chilchota, Michoacán la “semana de reflexión indigenista”, a la que concurrieron grupos de distintas partes del país, incluyendo a representantes del Secretariado Social Mexicano, fue notoria la presencia de un equipo presbiterial que desde años atrás había realizado una labor de formación de líderes campesinos y equipos de laicos en parroquias rurales de la diócesis de Zamora.⁴⁰ Sensibles a los problemas de la pobreza rural en las zonas campesinas y rancheras, a los efectos de la migración a Estados Unidos, que desintegraban a las familias y aumentaban las penurias de los migrantes que se arriesgaban a cruzar la frontera como indocumentados, y también a la explotación de los jornaleros que trabajaban en el valle de Zamora, donde iniciaba el “boom” fresero, varios sacerdotes organizaron círculos de alfabetización y concientización, talleres para enseñar oficios a las mujeres; fundaron dispensarios médicos y canalizaron la asesoría de profesionistas para mejorar los cultivos de temporal, construir caminos y pozos de agua. Hacia 1971 los datos indican el declive de estas actividades en la diócesis, ante la falta de recursos y del apoyo de la

⁴⁰ *Ibid.* p. 155.

curia de gobierno; pero sobre todo, a causa de la remoción de párrocos y vicarios que amenazaban los intereses de grupos de poder locales, quienes acudieron al obispo para quejarse de ellos.⁴¹

Zacapu, la acción social en el campo sindical.

Para la arquidiócesis de Morelia no contamos con cifras de los egresados de Montezuma que se incorporaron al trabajo activo, pero por testimonios de algunos de ellos el número de sacerdotes fue mayor que en Zamora y, como veremos, no todos para hacer una carrera dentro de la institución, sino como párrocos y vicarios de pueblo.⁴² Las cajas populares en el medio rural fueron las acciones sociales de mayor promoción por parte de los sacerdotes; las de mayor éxito, que continúan hasta nuestros días, son las del oriente del estado, en el municipio de Maravatío. Pero quizás, el caso más interesante de la proyección social del *secretariado* fue el de la formación de un sindicato obrero en la ciudad de Zacapu.

Hasta antes de 1946, Zacapu era una localidad agrícola que comenzaba a integrar en su vida productiva y social las consecuencias del reparto agrario y la modernización de la agricultura; en ese año se implantó la industria de fibras sintéticas Viscosa Mexicana, conocida después como CELANESE Mexicana. Zacapu y su región fueron escenario de las luchas de los comuneros indígenas y agraristas, dirigidos por Primo Tapia, contra los hacendados y compañías que desecaron la ciénega de Zacapu.⁴³ Este antecedente de principios del siglo veinte da una referencia de la identidad campesina combativa

⁴¹ En la diócesis de Zamora el P. Luis G. Franco narró en su novela *Casa sin puerta* (publicada en 1975 por Costa Amic y reeditada por El Colegio de Michoacán en 1997), el testimonio de su trabajo con los jornaleros agrícolas de Jacona y las reacciones en su contra de grupos de poder locales y del obispo.

⁴² Entrevista de MHM/P. Alberto Carrillo. Zamora, Mich., 2/marzo/2004. José Gutiérrez Casillas, *Jesuitas en México durante el siglo XX..*

⁴³ Friedrich, Paul, *Revuelta agraria en una aldea mexicana*, México, CEHAM/FCE, 1981; 2) Cayetano Reyes G., "Tierras en la cuenca de Zacapu: del siglo XVI a la reforma agraria" en Cayetano Reyes y Oliver Gougeon, *Paisajes rurales en el norte de Michoacán*, México, CEMCA/El Colegio de Michoacán, 1991, pp.11-511.

de sus habitantes, que se vieron envueltos, de manera repentina y acelerada, por los cambios demográficos y económicos que imprimió a la región la instalación de la industria textil. En menos de dos años hubo una masiva migración de profesionistas, obreros y habitantes de los pueblos circunvecinos a la ciudad de Zacapu; el pequeño pueblo transformó el uso del suelo urbano, acrecentó el comercio y edificó nuevos espacios habitacionales, pero la mentalidad de sus habitantes seguía anclada en su inmediato mundo de vida rural que dificultaba la gestación de una incipiente clase obrera.⁴⁴

Así las cosas, en 1946 el sacerdote Rodolfo Escamilla llegó como vicario a Zacapu, para colaborar con el párroco José María Garcíadueñas y el vicario Carlos Salgado. Recién egresado de Montezuma, y, como se recordará, miembro fundador del *secretariado*, el P. Escamilla había estado antes como vicario cooperador en Tlalpujahuá, Michoacán, donde comenzó a ensayar formas de organización de la JOC. En coordinación con el P. Pedro Velázquez, del Secretariado Social Mexicano, participó con algunos obreros en el Congreso Mundial de la JOC, celebrado en Canadá.⁴⁵ Al llegar a Zacapu se propuso como primera tarea asegurar que los habitantes de la comunidad fueran contratados por la empresa textil; ello implicó una capacitación escolar básica, que se logró con la fundación de un círculo de estudios para la alfabetización y primaria intensiva, de la que egresaron en menos de tres meses alrededor de mil adultos, la mayoría de los cuales calificaron para su contratación en Viscosa Mexicana.⁴⁶ Pero la finalidad de esta capacitación no se limitó a saber leer y hacer cuentas; parte de la formación proporcionada en este centro parroquial fue en doctrina social cristiana, análisis de la realidad

⁴⁴ 1) Mummert, Gail, *Tierra que pica. Transformación social de un valle agrícola michoacano en la época post-reforma agraria*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 1994, Cap. 2; José Luis Domínguez, *Identidad obrera y cambio social. Zacapu: un proceso de industrialización en un contexto rural*, Tesis de Maestría en Antropología Social, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, (Inédita), 1998, p.57.

⁴⁵ Velázquez, Manuel, *Pedro Velázquez H., apóstol de la justicia*, México, Jus, 1978, p.29.

⁴⁶ José Luis Domínguez, *Identidad obrera y cambio social...*, p. 53.

y derecho laboral, de tal manera que, además de obreros con un grado de calificación elemental, también se formaron líderes.

En menos de un año de comenzar a funcionar la fábrica, se formó el primer sindicato de Viscosa Mexicana, ante la sorpresa de los empresarios. La primera mesa directiva del sindicato, que entró en funciones en mayo de 1947, estuvo integrada por gente formada en los círculos de estudios de la casa parroquial; en septiembre de ese año, el sindicato se estrenó en una breve movilización y paro escalonado para obtener la firma de un contrato colectivo. Esta primera victoria alertó a los patrones de la empresa, quienes indagaron quiénes asesoraban a los dirigentes del sindicato, y localizaron pronto al centro parroquial. En un primer momento, los empresarios gestionaron ante el arzobispo de Morelia la remoción del párroco Garcíadueñas y de su vicario Carlos Salgado. Por su parte, el “sociólogo” Escamilla, como se le llegó a conocer en el medio, permaneció en Zacapu y analizó con los líderes sindicales la conveniencia de contar con el apoyo oficial de una confederación obrera que diera fuerza al sindicato, ante la ofensiva patronal que se avecinaba. El 21 de octubre de 1948 el sindicato se afilió a la CTM, pero su dirigente, Fidel Velázquez, desconfió de los orígenes parroquiales de los líderes del sindicato, a pesar de haber acudido a la ceremonia de su incorporación en Zacapu. En 1956, los sindicalistas cambiaron su afiliación a la CROC.

Después del evento de la CTM fue más fácil identificar al asesor del sindicato, y en esta ocasión los patrones acudieron directamente al arzobispo de México para remover al P. Escamilla. Debido a los vínculos que él tenía con el P. Pedro Velázquez, se incorporó al Secretariado Social Mexicano y lejos de abandonar al equipo de sindicalistas de Zacapu, continuó asesorándolos desde la ciudad de México. El 21 de septiembre de 1951 se celebró en Zacapu el Primer Seminario Nacional del Secretariado Social Mexicano, con la participación de 60 sacerdotes de las diócesis de México, para estudiar la realidad económica y social del país, la actitud doctrinal y la acción inmediata frente al problema.⁴⁷

⁴⁷ Velázquez, Manuel, *Pedro Velázquez H., apóstol...*, p.52.

A pesar de los esfuerzos de los patrones de la CELANESE para desplazar a los principales dirigentes del sindicato formados en el centro parroquial, la primera cohorte de estos líderes llegó a consumir la primera huelga de la empresa en 1958. Las demandas de salario justo y medidas de seguridad en el trabajo motivaron la movilización de los obreros, ante la negativa de los empresarios para concedérselas. En esta primera experiencia de huelga fue notable la solidaridad de los ejidatarios y comerciantes de Zacapu, emparentados con la mayoría de los obreros. Recién llegado a la parroquia de Zacapu, otro montezumense, el P. Alberto Carrillo, recibió a los trabajadores de la CELANESE, que en plena huelga fueron en peregrinación el 12 de diciembre a celebrar la festividad mariana. La homilía que pronunció en apoyo a los trabajadores, fundamentada en la doctrina social de la Iglesia, exhortó a la justicia social y al derecho irrenunciable a la huelga, cuando entre las partes en conflicto no había la voluntad de solución amistosa y pacífica.⁴⁸ Después de 22 días de huelga, los patrones cedieron en las demandas, se pagaron los salarios caídos, se aprobó el pago de horas extras y las medidas de seguridad requeridas.

Con esta huelga, el sindicato pasó a otra etapa, que exigió de sus dirigentes mayores responsabilidades y experiencia para moverse en el ambiente del sindicalismo oficial. Los líderes formados en los círculos de estudio del P. Escamilla reconocerían más adelante que no supieron enfrentar esta nueva etapa, en la medida en que ellos mismos no se preocuparon por formar cuadros, mantener el análisis crítico de los acontecimientos y la disciplina y solidaridad interna que los impulsó a fundar el sindicato.⁴⁹

A finales de los cincuenta otros “signos de los tiempos” evidenciaron al interior de la Iglesia la infiltración de los movimientos laicos de acción social en las parroquias, para desarticularlos y anularlos. Igual que en Zamora, en la arquidiócesis de Morelia varios

⁴⁸ “A los trabajadores de Zacapu, en honor de su peregrinación anual a los de su patrona, la Santísima Virgen de Guadalupe”, Homilía pronunciada por el P. Alberto Carrillo en torno al conflicto laboral de 1958. Documento reproducido en Domínguez, *Op. Cit.*, pp.166-172.

⁴⁹ Domínguez, José Luis, *Identidad obrera y cambio social...*, p.70.

sacerdotes montezumenses fueron removidos de sus parroquias o enviados al extranjero para “continuar su formación”. En el escenario nacional se agudizaron las relaciones de fuerza entre los integrantes del episcopado, a partir de la polémica que causó el libro de Pedro Velázquez, *Iniciación a la vida política* (1956). Lo que para algunos era una peligrosa provocación para la seguridad nacional que requería de la censura del Papa, para otros se trataba de una denuncia valiente del papel de la Iglesia en el ámbito ciudadano, tan pertinente como la expresada en su primer libro *Miseria de México* (1946).⁵⁰ El debate se resolvió en favor del P. Velázquez, pero el acontecimiento era síntoma de la desconfianza entre algunos obispos hacia los derroteros que estaba siguiendo la acción social. No obstante esta situación, había una coyuntura favorable que impulsaría en los sesenta una acción pastoral más comprometida con “los pobres”; esto se debió a los proyectos de varios obispos y sacerdotes egresados de Montezuma o del Colegio Pío Latino, en Roma, para consolidar redes de apoyo interdiocesano. Uno de estos esfuerzos fue la Unión de Mutua Ayuda Episcopal (1966 – 1978), promovida por Mons. Alfonso Sánchez Tinoco, obispo de Papantla, con otros seis obispos del Golfo, a la que se acabaron por adherir 30 diócesis, para aplicar en sus comunidades las reformas inspiradas por el Concilio Vaticano II.⁵¹

Conclusiones

El cura de pueblo, que en su calidad de agente de cambio social identificamos en dos diócesis de Michoacán durante las décadas de los cuarenta y cincuenta, forma parte de un proceso de formación presbiterial en una coyuntura de la historia de la Iglesia en México: la creación del seminario interdiocesano de Montezuma, Nuevo México. La aportación de esta experiencia se expresa en la siguiente reflexión de un sacerdote formado en Montezuma:

⁵⁰ Velázquez, Manuel, *Pedro Velázquez H., apóstol...*, pp. 54 -55.

⁵¹ Romero de Solís, José Miguel, *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea...*, p. 431.

Si me quedo estudiando en Morelia o en Zamora mi principal interés hubiera sido el de un buen cura de pueblo: las misas, la adoración nocturna, el catecismo, la acción católica. Pero si vienes de Montezuma tienes otra manera de ver tu ministerio, desde el punto de vista social trabajar con la comunidad bajo el principio de primero hombre y luego cristiano.⁵²

La experiencia montezumense creó las condiciones para una formación cosmopolita del futuro sacerdote en el contexto de la época; como parte de ella el interés por la cuestión social se canalizó con la fundación del *secretariado*, donde participaron solamente algunos estudiantes del seminario. De las cohortes de seminaristas que pasaron por el *secretariado* encontramos a varios de los sacerdotes que, más tarde, como vicarios, párrocos y obispos impulsarían en México un nuevo horizonte de la acción social católica.

El rasgo principal de esta modalidad de acción social fue centrar el trabajo pastoral en la formación de agentes laicos que promovieran la reflexión de su realidad inmediata y realizarán las acciones necesarias para mejorarla. Como parte de este proceso, el sacerdote tenía un papel de acompañante y asesor, más no de protagonista de los cambios. Si seguimos el hilo conductor de la reflexión coyuntural, lo anterior nos sugiere algunas lecturas sobre las experiencias del pensamiento y la práctica del catolicismo social en México y en América Latina.

En la perspectiva de los proyectos de sociedad que se derivaron del pensamiento social católico hasta antes del *modus vivendi*, la modalidad de acción social forjada en el *secretariado* recuperó y enriqueció el patrimonio de conocimientos sobre formas de organización social cooperativa, sindical y cívica, que en los años veinte se habían implementado principalmente en el occidente de México, aunando las concepciones y experiencias de la JOC y JAC europeas y canadiense. Pero un matiz que se introduce es el de la construcción de una experiencia de agencia en la interacción del

⁵² Entrevista de MHM/Carrillo, *Op. Cit.*

sacerdote y el laico; aún existiendo de por medio un magisterio o teoría sobre las formas de acción social, sería en la experiencia de la búsqueda y el aprendizaje mutuos donde ambos actores darían dirección al mejoramiento de su realidad.

Según se vea, este matiz puede considerarse como antecedente o como punto de partida de lo que a la luz del Concilio, de la teología de liberación y la eclesiología militante derivaría en los años sesenta en la organización de comunidades eclesiales de base; lo interesante del caso es que los sacerdotes que se inspiraron en este enfoque ensayaron desde los cuarenta su aplicación en espacios donde la modernización aceleraba cambios contradictorios, sobre todo en el medio rural. Los casos de Michoacán son representativos de este sintomático proceso, pero también dan cuenta de una especie de crisol que transformó el rol del “cura de pueblo”, en la medida que el mundo católico rural estaba siendo sometido al desanclaje de sus tradiciones e instituciones. Como parte de este cambio, el sacerdote que retornó a sus terruños o lugares similares, después de formarse en un ambiente de intensa reflexión sobre las transformaciones del mundo moderno, logró intersectar su lectura de la realidad (los “signos de los tiempos”), con el encuentro de su vocación como “cura” *con el* “pueblo”.

En otro escenario latinoamericano, el Brasil de mediados de los cincuenta, se observa una avanzada experiencia de pastoral social en el medio rural a través de la JAC, principalmente en el Nordeste. En este proceso fue imprescindible la gran sensibilidad y decisión de los obispos brasileños que lograron consensar un Plan de Acción Social, a partir del cual se continuaría en los años sesenta una movilización social y política sustentada en los programas de alfabetización y concientización que adoptaron los sistemas de Paulo Freire. Como se sabe, este movimiento, entre otros, fue reprimido por el golpe militar de 1964.⁵³

Al considerar ésta y otras coordenadas espacio temporales (Colombia y Chile podrían sugerir otras comparaciones), nos

⁵³ Cárdenas, Eduardo, “El catolicismo latinoamericano ‘entra en escena’...”, pp. 447-451.

preguntamos por qué en México el episcopado no logró establecer una situación solidaria en torno a la cuestión social, si tomamos en cuenta que a principios de los sesenta era uno de los países con una sólida base de sacerdotes y parroquias. A manera de hipótesis, una pista que podemos desprender del tema de este artículo es la diversificación de intereses y posiciones entre los miembros del episcopado para considerar o no la acción social como un espacio estratégico para interactuar con el Estado, en las circunstancias de *modus vivendi* que guardaban los campos político y religioso de los años cincuenta.

El Secretariado Social Mexicano, bajo la dirección del P. Pedro Velázquez, es un caso interesante para dar seguimiento a los momentos de disputa sobre la acción social, a través de las opiniones divergentes de personajes claves del episcopado que a veces apoyaron y en otras censuraron las actividades y publicaciones de esta organización. En una escala diocesana, se aprecian con intensidad estas posiciones que se tradujeron en medidas de censura y remoción de los sacerdotes comprometidos en la acción social. En opinión de algunos sacerdotes que vivieron esas situaciones, las autoridades de la Iglesia mantenían una fuerte suspicacia por las actividades de acción social entre los campesinos y obreros, porque consideraban que eran una puerta de entrada al comunismo. Las redes de comunicación entre los militantes de la JAC y la JOC en países como México, Cuba, Colombia y Brasil fueron objeto de vigilancia por el gobierno y por organizaciones católicas con supuestas finalidades altruistas que, desde Estados Unidos, financiaban la formación de coros infantiles y caridad social. No es extraño entonces que, bajo este clima de vigilancia, el trabajo comunitario de base fuera descartado en esos años como parte de una pastoral social oficial.

Un último tema que conviene examinar es si la dimensión agencial del cura de pueblo en Michoacán se explica solamente por la experiencia montezumense. Al principio de este artículo derivamos de un trabajo de Luis González una reflexión sobre el sentido que adquiere el compromiso social del sacerdote de pueblo, cuando se identifica con los problemas comunitarios de sus feligreses. En

consecuencia con esta observación, consideramos que la experiencia montezumense marcó un hito en la conversión del rol social del sacerdote, pero aún sin ella, muchos otros que no salieron de los ambientes pueblerinos también ejercieron con singular compromiso la acción social. Lo que en este artículo hemos sugerido es, a final de cuentas, otra mirada del sacerdote como sujeto social que, tal como sugiere el teólogo Arturo Paolí, si “obedece por vocación a su existencia concreta, transforma el advenimiento en historia”.⁵⁴



Recibido: 19 de octubre de 2005.
Aceptado: 25 de enero de 2006.

⁵⁴ Paolí, Arturo, *Diálogo de la liberación...*, p. 55.