

Chavolla Mc Ewen, José Jaime

Reconciliando el patrimonio cultural religioso y cívico en Jiquilpan, México

Culturales, vol. II, núm. 2, julio-diciembre, 2014, pp. 81-107

Universidad Autónoma de Baja California

Mexicali, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=69432742004>



Culturales,

ISSN (Versión impresa): 1870-1191

revista.culturales@uabc.edu.mx

Universidad Autónoma de Baja California

México

Reconciliando el patrimonio cultural religioso y cívico en Jiquilpan, México

Reconciling religious and civic cultural heritage in Jiquilpan, Mexico

José Jaime Chavolla Mc Ewen
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen: El sentido de pertenencia y apropiación facilitado por elementos históricos religiosos y cívicos es importante en varios aspectos de estudios latinoamericanos como identidad cultural, memoria cultural, turismo cultural, así como manejo y conservación de patrimonio cultural, situación compleja también considerando que comparten historias amargas aunque reconciliadas en las memorias colectivas. Este artículo reflexiona el caso de Jiquilpan, México, para ilustrar cómo contribuciones religiosas y cívicas entretejen expresiones inmateriales como historias de vida, cantos y danzas con otras materiales, en especial construcciones de culto expropiadas. A la vez, también se señala que estas simultaneidades pueden estar en competencia simbólica en que algunos patrimonios están puestos en riesgo.

Palabras clave: Patrimonio cultural, costumbres y tradiciones, conservación de bienes culturales, identidad cultural, cultura latinoamericana.

Abstract: The sense of belonging and ownership conveyed by religious and patriotic historical elements is important in several aspects of Latin American studies such as cultural identity, cultural memory, cultural tourism, cultural heritage management and conservation. Complex situation considering they also share bitter yet reconciled histories in collective memories. This article reflects on the case of Jiquilpan, Mexico to illustrate how religious and civic contributions interweave intangible expressions including life stories, songs and dances with material ones such as expropriated religious buildings. The paper also adds that the simultaneous presence of elements can be in symbolic competition in which some heritages can be put at risk.

Keywords: Cultural heritage, customs and traditions, conservation of cultural properties, cultural identity, Latin American culture.

·Culturales·

Época II - Vol. II - Núm. 2 / julio-diciembre de 2014
ISSN 1870-1191

José Jaime Chavolla Mc Ewen (jaimechavolla@gmail.com)

Mexicano-estadounidense. Doctor en estudios latinoamericanos y ganador de la medalla Alfonso Caso 2009 (UNAM). Actualmente es profesor en la carrera de literatura intercultural en la Escuela Nacional de Estudios Superiores, Campus Morelia, de la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus áreas de investigación incluyen sociología cultural, sociología literaria, instituciones culturales y patrimonios culturales. Entre sus publicaciones recientes destaca el libro *Colectivos poéticos emergentes en Nicaragua, 1990-2006* (CIALC, 2012).

Introducción¹

Es bien conocido que narrativas homogeneizantes frecuentemente invisibilizan y reprimen subalternas con historias incompatibles o desmentidas de la historiografía oficial. Debates revisionistas en general enfatizan esta disparidad, pocas veces atendiendo casos de equilibrada distinción entre factores tradicionalmente asumidos como rivales. Este artículo irá precisando sobre esta necesidad con el objetivo de relucir el fenómeno de reconciliación entre patrimonios en imaginarios colectivos.

Gran parte de la sobrevivencia cultural de los más aptos y fuertes de la humanidad está basada en la estrategia de soslayar y debilitar competidores sin haberse abierto a procesos más democráticos hasta épocas más modernas. Ello, por influencia de esferas de política internacional sobre inclusión cultural, particularmente en la era de las posguerras mundiales, que de manera gradual ha conquistado espacio en agendas nacionales. Aunque sólo hasta cierto punto, es de notar que varias realidades, no obstante sus reconocimientos, ahora se enfrentan en competencias simbólicas para perdurar en el tiempo. En ellas, las nociones socioculturales, políticas, historiográficas y artísticas de la fuerza hegemónica moderna, en este caso el Estado, buscarán imponerse sobre cualquier otra, independientemente de la tolerancia y el respeto intercultural discursivo en el fondo.

Narrativas colectivas como las nacionales, por lo general se asocian con elementos patrimoniales posicionados en una estructura más grande. A nivel local, las comunidades encuentran su sentimiento de “lugar” propio en el orden de las cosas al asimilar las coherencias y conciliar conflictos entre estos elementos (Smith, 2006:7). Pero un riesgo presente e importante para preservación y estudios de las tradiciones sería la falta de conocimiento o incapacidad local para explicar la relación entre elementos patrimoniales. El observador, ante ello, podría percibir la cadena de significado como fragmentada, pareciéndole la historia local más un mosaico de componentes aleatorios, resultando en una experiencia de “lugar” confusa. Por tal motivo, conviene enfocar en preguntas como: ¿Qué relación tienen ciertas prácticas artísticas con las celebraciones en que se presentan? ¿Qué residuos existen de costumbres antiguas en prácticas actuales? ¿Qué importancia

¹ Este trabajo fue posible por el Programa de Becas Posdoctorales de la Universidad Nacional Autónoma de México, a quien doy un sincero agradecimiento, así como a la sede de la investigación, la Unidad Académica de Estudios Regionales de la Coordinación de Humanidades (UAER-CoHu) de la UNAM, en Jiquilpan, Michoacán, y al Archivo de Historia Oral compilado por el Centro de Estudios de la Revolución Mexicana “Lázaro Cárdenas” A.C., a cargo de la UAER -CoHu- UNAM. Este texto está basado en una ponencia originalmente presentada en el XXXIII Simposio de la Comisión Internacional para Monumentos y Sitios (Icomos-México), Coatepec, Veracruz, octubre de 2013.

tienen ciertos objetos materiales patrimoniales con las identidades locales? Y ¿qué distintivo tiene un “lugar” frente a su región y al resto del país?

En atención a estas preguntas surge el caso mexicano de Jiquilpan. Esta pequeña ciudad de poco más de 20 000 habitantes en el noroeste del estado de Michoacán y cercana a la ribera del lago de Chapala (ver figura 1), en 2012 fue aceptada al programa de “Pueblos Mágicos” de la Secretaría de Turismo. Su candidatura se basó en su lema de “Generamos cultura y patriotismo”, refiriendo a oriundos como los artistas Rafael Méndez Arceo, Feliciano Béjar y Roberto Villaseñor Espinoza; junto con políticos como el congresista Gabino Ortiz, y los ex presidentes Anastasio Bustamante y Lázaro Cárdenas.

Figura 1. Ubicación de Jiquilpan en relación con puntos de referencia, con datos de Google Maps (2014) [Ciénega de Chapala Poniente, Michoacán, México], recuperado de <https://www.google.com/maps/@19.9523344,-102.7876018,12z>



Además de presentar dicotomías compartidas con el imaginario mexicano general como pueblo-ciudad y pasado-modernidad, esta comunidad también resalta por la de iglesia-Estado laico. Estas polaridades sempiternas en las realidades latinoamericanas en Jiquilpan, entretejieron una historia interesante durante la primera mitad del siglo XX, que ilustra en parte cómo se transmiten e intermedian sentimientos de apropiación y agencia que claramente afectan el sentido de pertenencia y enriquecen la complejidad cultural regional.

Apoyados en la idea de intervención pública justificada entre sectores eclesiásticos y gubernamentales, varios patrimonios jiquilpenses cuentan con trasfondos religiosos con incursiones o experiencias cívicas. Estos antecedentes incluyen choques graves con fuerza suficiente para afectar a la comunidad y a su región trascendentalmente.

Aunque aquellas tensiones, a nivel de narrativas, se reconcilian en el imaginario colectivo local, este ejercicio historiográfico de profundizar en sus elementos patrimoniales también ayuda para resaltar la legitimidad y aprovechamiento de la distinción de Jiquilpan como destino turístico cultural; en particular, para foráneos que no cuentan con la ventaja de asimilación y reconciliación inconsciente, que facilita entender la experiencia de “lugar”.

Por otra parte, la concordia en la memoria contribuye al valor trascendental de los elementos y espacios interrelacionados, lo cual es importante en la gestión patrimonial, ya que predominancias discursivas e ideológicas pueden resultar en la discriminación y puesta en riesgo de elementos.

Específicamente se repasarán expresiones culturales jiquilpenses como: la marcha guadalupana de los Faroles, que amerita cuestionarse su relación con el movimiento cristero; el rol de danzas religiosas como la de “Las Amazonas”, que está asociada con un himno difícil de catalogar en el mismo sentido; las iniciativas cardenistas poscristeras, incluyendo la Escuela Agrícola Industrial, con otro himno con problemáticas parecidas; así como el primer Santuario de Guadalupe y el del templo del Sagrado Corazón de Jesús, cuyas expropiaciones los volvieron escenarios de competencia entre arte laico-nacionalista y religioso, en donde perder significa la puesta en riesgo de obras completas.

El contexto de revisión es historiográfico, priorizando coyunturas complicadas entre instituciones religiosas y gubernamentales derivadas de la revolución mexicana, como la guerra cristera. En esos procesos se atenderá también la figura de Lázaro Cárdenas, quien destacó de entre la nueva élite de gobierno que resultó hegemónica. Oriundo también de Jiquilpan, las acciones que emprendió y la mitificación de su personalidad servirán para entender la reconciliación entre los elementos patrimoniales en el imaginario colectivo de su pueblo.

Objetivos y metodología

Este trabajo se enfoca a la simultaneidad y a las coyunturas entre prácticas religiosas y discursos patrióticos (Arizpe, 2011) en Jiquilpan, Michoacán, México.

Con la utilización de un marco historiográfico enfocado a conflictos como la guerra cristera, complementado con historia oral documentada y entrevistas, se buscaron puntos de reconciliación en donde emerge un sentido de “lugar” unido y coherente. Se recurrió mayormente a trabajos realizados en el Centro de Estudios de la Revolución Mexicana “Lázaro Cárdenas” y a su Fondo Archivo de Historia Oral, que en la actualidad está en resguardo de la Unidad Académica de Estudios Regionales, capítulo local de la Universidad Nacional Autónoma de México, en Jiquilpan, Michoacán.

En la medida de lo posible los testimonios se comprobaron con diferentes medios formales. Datos sin correlaciones materiales no se descartaron, y más bien sirvieron para contextualizar la información en términos de imaginarios colectivos.

Para el tratamiento crítico se optó por el análisis sociopolítico, reconociendo el lugar de la iglesia y de la religión en la construcción del Estado laico, imaginarios socioculturales nacionales. Estos ángulos de perspectiva se complementaron con recordar la simultaneidad discursiva como un fenómeno de polifonía y de diglosia.

El abordaje parte de la premisa de que la memoria colectiva muchas veces es la predominante en la vida comunitaria. Basado en la forma en cómo recuerda su pasado, un pueblo se reinventa y se posiciona en su presente. En estos desarrollos, el patrimonio cultural facilita la reinterpretación del pasado manteniendo ejes y referentes fijos. Si bien identidades colectivas reconocibles sociológicamente (Bartolomé, 2008) pueden asociarse con estos patrimonios, sus discursos pueden variar. Asimismo, la experiencia de un grupo social con un espacio o elemento específico puede heredarse de manera contextual a identidades individuales miembros, capacitando a éstos como “portavoces” de intereses, valores y aspiraciones de aquella historia (Bakhtin, 1981:293). A pesar de ello, y sin descartar la carga de verdades en cada una, es más la interacción entre estas comunidades simbólicas lo que las legitiman. Del mismo modo, sin asumir la posibilidad —o necesidad siquiera— de una narrativa global, las identidades colectivas son sujetas a una competencia de larga temporalidad que permite su conciliación o distinción simbólica local. E igual que la “prueba del tiempo” —tanto en su momento como en las postrimerías—, la permanencia de las voces y el recuerdo de las acciones son las características de mayor influencia comunitaria.

La oclusión y el resurgimiento de la expresión religiosa en Jiquilpan

Jiquilpan, inserta en la región conocida como la Ciénega de Chapala, fue fundada hacia la primera mitad del siglo XV, poco tiempo antes de la conquista española del imperio purépecha. Convertida después en un bastión español, vio decrecer rápidamente su censo indígena, sea por mimesis y aculturación, o por reubicación en regiones aledañas como el cerro de San Francisco, al sur, y la meseta Purépecha, hacia el sureste.

La Ciénega en que se encuentra se formó en los años de transición entre los siglos XIX y XX, con la desecación de una tercera parte de uno de los lagos más grandes de toda Latinoamérica, el lago de Chapala. El suceso benefició más que nada a los grandes hacendados en la región y cobró altamente a nativos subordinándolos al peonaje y a la dislocación interna, provocados por la expansión ganadera y el despojo de tierras.

La orden franciscana, habiendo construido ahí uno de los primeros hospitales en la región antes de la mitad del siglo XVI y el templo de San Francisco en 1623, también lo hizo un sitio afluente y directriz de la vida comunitaria e intercomunitaria (Ochoa, 1999:38). Aunque desde tiempos prehispánicos ya se conocía como un nodo de tránsito, para el siglo XVIII el pueblo ya era un punto de paso obligatorio, en particular si se viajaba entre las grandes ciudades de Guadalajara y México, o hacia las costas del Pacífico del estado de Colima.

En varios sentidos, Jiquilpan se estaba posicionando con cierta promesa de desarrollo por su liderazgo eclesiástico, por el sistema de transportes y por sus incipientes industrias artesanales como la herrería, tenería, cerería y rebocería. No obstante, estas prácticas mencionadas, algunas con cientos de años de consolidación y de traspaso generacional, se perdieron hacia mediados del siglo XX.

Durante las primeras décadas de ese siglo, violencia generalizada en la Ciénega de Chapala por una guerra entre fuerzas del Estado con radicales religiosos sobre libertad de culto, llamada la *guerra cristera*, reprimió mucha movilidad en la región. Por otra parte, la construcción de rutas terrestres alternas de transporte, la competencia de desarrollos tecnológicos en materiales y la marginación llevaron al colapso de las industrias locales. La desaparición de oficios relacionados no sólo implicó dimensiones económicas sino culturales también. Ello, porque además de la producción, distribución y consumo de sus productos, cada oficio estaba agremiado en prácticas artístico-culturales que lo representaba en la vida religiosa del pueblo (Ochoa, 1999:196).

Las dimensiones eclesiales y eclesiásticas en Jiquilpan estaban influenciadas en gran medida por su carácter rural y marginado que favoreció la fusión de responsabilidades ciudadanas y religiosas en las maneras constantemente revisitadas en obras como *El llano en llamas*, de Juan Rulfo (1953), o *Al filo del agua*, de Agustín Yáñez (1947).

Después de las épocas en que las cofradías representaban la forma más visible de participación colectiva, para inicios del siglo XX la iglesia en Jiquilpan contaba con varias agrupaciones con responsabilidades diferentes para regular la intervención social, como las Hijas de María, las Hijas de San Vicente de Paul, la Orden Franciscana Tercera, la Asociación Católica de Jóvenes Mexicanos y el Apostolado de la Oración. La mayoría de estos grupos estaban regulados por estándares rígidos de conducta y de participación. Para el resto de la comunidad, la inserción y el reconocimiento socio-religioso partía de su dedicación laboral.

Con danzas nombradas igual que su actividad productiva, las festividades importantes presenciaban bailes de reboceros, hileros, panaderos, albañiles, curtidores, carpinteros y de arrieros (Ramos y Rueda, 1984:149), además de otras adaptadas, como la danza “Las Amazonas” y “del Rey David”, y de otras regiones michoacanas, como “Los viejitos” y “Las guares”.

Apoyar una danza era una responsabilidad gremial que coincidía con las necesidades religiosas de toda la comunidad, pero, a la vez, era sólo complementario en una estructura identitaria más grande que incluía factores geográficos, económicos y familiares.

Durante las décadas medias del siglo XX, ante la crisis de industrias y oficios, el sacerdote local Herminio Orozco Gallardo, encargado del primer Santuario de Guadalupe en Jiquilpan, intentó preservar las danzas financiando y organizando fieles en las ejecuciones artísticas, pero no pudo evitar sus desapariciones para las décadas de 1960 y 1970 (Ramos, 2013:26, 34), de manera que el colapso productivo llevó a la oclusión de **prácticas artísticas y ejes importantes de identidad comunitaria**, aunque más prácticas socio-religiosas jiquilpenses se habían perdido desde antes en procesos relacionados con la revolución mexicana de 1910, como la guerra cristera o cristiada (1926-1929), y las reformas agrarias y educativas impuestas por el nuevo gobierno revolucionario durante la primera mitad del siglo XX.

La guerra cristera partió de un movimiento radical religioso católico que defendía el derecho y la primacía eclesiástica en materia de política pública en México. Su enfrentamiento con fuerzas federales, durante la presidencia de Plutarco Elías Calles, lo tornó violento con miles de muertos a nivel nacional. Varios poblados y cerros de montaña se convirtieron en escenarios de batalla. Postes de electricidad

y árboles grandes a los lados de caminos, carreteras y en plazas públicas se aprovecharon como medios de testimonio de la violencia, para colgar capturados de ambos lados. En los pueblos se cancelaron los servicios religiosos y los sacerdotes cambiaron sus sotanas por ropa de civil. Todas las costumbres de devoción religiosa se removieron de la vista pública, volviéndose, en muchos casos, prácticas clandestinas, hasta el momento en que las partes acordaron tregua en 1929.

Jiquilpan también sufrió las prohibiciones, las suspensiones y las precauciones sociales, aunque de forma menos atormentante. Su posición fue de no-involucramiento, justificada en una ideología “liberal” que remitía a formas políticas democráticas y contrapuesta a la conservadora, apegada a instituciones absolutistas como la monarquía española y la iglesia. Gran parte de esa convicción, si bien no generalizada, fue promovida desde algunas **cúpulas jiquilpenses para dar continuidad** a sus linajes políticos, intelectuales y artísticos en la historia nacional.

El no-involucramiento jiquilpense se aprovechó después de las cristiadas para extender y arraigar los intereses y valores de los revolucionarios gobernantes. Llenar el vacío que dejaron esos procesos con infraestructura rescatada de las grandes corporaciones prerrevolucionarias fue una oportunidad única para consolidar una cultura cívica y patriótica. Junto con la desarticulación de grandes haciendas y la distribución de tierras para construir una base agrícola tecnificada y masiva para el México moderno, también se dieron expropiaciones de inmobiliario religioso para atender necesidades educativas, culturales y burocráticas en los pueblos y ciudades. De manera similar en que las grandes extensiones de tierra se reorientaron al servicio nacional, las obras y espacios de la iglesia se convirtieron en patrimonio cívico.

En Jiquilpan hay varias muestras de ello. Su primera capilla dedicada a la Virgen de Guadalupe y terminada en 1919, fue convertida en biblioteca pública en 1941; y el templo del Sagrado Corazón de Jesús, inconcluso desde el porfiriato, en la década de 1930 fue utilizado como teatro, aunque se restauró luego para su uso devocional en 1945.

Durante los años casi inmediatos a la guerra cristera, los sacerdotes de la parroquia de San Francisco fueron desterrados de manera temporal al pueblo vecino de Sahuayo, mientras que el edificio de su curato —también devuelto posteriormente— se aprovechó como un centro de educación socialista. Adicional a esto, en los jardines de las iglesias desaparecieron las danzas para santos patronos, y en su lugar surgieron bandas y orquestas de policías.

Para mediados de siglo la reconciliación entre las partes se asentó y renovó la participación de la iglesia en la vida pública. Pero más frecuente que de otra manera, desde entonces nuevas expresiones religiosas tomaron el escenario jiquilpense

con participación masiva, mostrando de manera sorprendente influencias históricamente clandestinas. Ejemplos incluyen la Procesión de los Faroles, una de las múltiples celebraciones decembrinas dedicadas a la Virgen de Guadalupe.

El recuerdo popular sobre el inicio de esta procesión de varones lo debe al cura Carlos Orozco, quien en 1946 buscó aprovechar un esperado retorno de migrantes braceros al término de la segunda guerra mundial. Fue apoyado por Luis Vicente Campos (también conocido como “fray Pacífico”, tras su ordenación en una orden franciscana), religiosamente comprometido desde las cristiadas. En el único enfrentamiento con cristeros registrado en Jiquilpan en 1927, Campos huyó del poblado y se escondió en los cerros protegiendo un copón de hostias consagradas (Martínez, 2001:321).

También conocida como la marcha de Los Antorchistas, las velas en los faroles se prendían con la llama inicialmente tomada desde la cabecera diocesana de Zamora. Luego, a partir de 1984, de la basílica de Guadalupe, en la ciudad de México.

La práctica de cada 11 de diciembre consiste en una marcha en tres filas con faroles artesanales en verde, blanco y rojo, representando los colores patrios (ver figura 2). Los participantes caminan cantando lemas directamente tomados de los conflictos religiosos de la década de 1920 como “¡Viva Cristo Rey!”. Los miles de hombres, jóvenes y niños (en 2012 fueron cerca de cinco mil) que recorren las calles del centro hasta llegar al actual Santuario de Guadalupe (construido durante la segunda mitad del siglo XX y elevado a parroquia en 1999) al norponiente de Jiquilpan, son observados casi solamente por mujeres, en una muestra genuina de patrimonio cultural intangible vivo.

Esta manifestación se inserta en las tendencias continentales que surgieron tras la declaración de la Virgen de Guadalupe como Emperatriz de las Américas en 1946, desconcentrando las ya centenarias procesiones, marchas y carreras a la basílica de Guadalupe en el monte Tepeyac, en la ciudad de México.

La intrínseca y compleja relación entre el guadalupanismo y el nacionalismo es bien conocida, al punto que la devoción a la virgen pareciera una obligación cívica.

Como otras prácticas guadalupanas, la naturaleza comunitaria de esta procesión en el sentido de patrimonio vivo, se manifiesta como una apropiación popular con poca intervención eclesiástica, visible tras la erección de altares improvisados y el ambiente festivo circundante. En este contexto, la procesión de Jiquilpan no se distingue en aspectos mayores, a excepción de que se realiza en un sitio que se mantuvo relativamente inactivo ante conflictos de defensa de derechos religiosos en el siglo XX, pero no obstante influenciado por ellos.

Figura 2. Procesión o Marcha de los Faroles (2012) pasando frente de la Presidencia Municipal en Jiquilpan, Michoacán (cortesía de Angélica Herrera Arteaga).



Incluido en el repertorio de vivas y exclamaciones de los participantes hay varios dedicados al adolescente José Sánchez del Río, quien fue martirizado durante las cristiadas en el poblado próximo de Sahuayo (Pérez y Arias, 2007:180-189). Este último detalle se hace relevante al demostrar una apropiación popular de historias y experiencias religiosas vecinales, que pareciera superar el contexto de la “neutralidad” que Jiquilpan mantuvo durante los conflictos. Tal rescate entra en las nuevas configuraciones patrimoniales y sentido de lugar histórico, especialmente tomando en cuenta que, a nivel regional, la cristiada y los sitios de martirio alimentaron un sentimiento auténtico, poco intermediado, de pertenencia y de lugar “sagrado”:

[...] en el campo la guerra había tomado características de “guerra santa”. La imagería popular así la tradujo. Por ello el hacer reliquias con la sangre de los cristeros caídos en batalla o con la de los ejecutados se hizo algo frecuente. Devoción a los mártires rebeldes —independiente de la propaganda católica urbana del *Martirologio Mexicano*, de alcances restringidos—, héroes más cercanos al pueblo que el gobierno y que la misma alta jerarquía eclesiástica. (Ramos y Rueda, 1994:424)

Si de cierta manera podemos considerar las procesiones guadalupanas como un resurgimiento de un tradicionalismo religioso, también es oportuno incluir otro caso de rescate cultural: la danza de “Las Amazonas”. Estaba monopolizada por las celebraciones decembrinas para Nuestra Señora de Guadalupe y por las patronales para San Francisco de Asís, cada octubre. Realizado tan temprano como 1919, era uno de los espectáculos más apreciados en Jiquilpan (ver figura 3) (Ramos, 2013:29). Sin embargo, igual que lo sucedido con las danzas de oficios que se mencionaron antes, también dejó de practicarse hacia la década de 1970, aunque con mejor suerte posterior, ya que fue rescatada en 2012.

La investigación necesaria para su rescate (Ramos, 2013) reveló que, como en el mejor de los sentidos de lo barroco mexicano, se trata de una práctica importada y apropiada en Jiquilpan. La vestimenta utilizada en esta danza —que incluye un escudo de guerra, una espada y un penacho con plumas— fue inspirada en un espectáculo itinerante que visitó a la población (Ramos, 2013:47), pero su coreografía y musicalización fueron realizadas por locales. En este último aspecto, el himno que cantan los danzantes resalta porque combina valores mundanos y espirituales:

Figura 3. Recorte de fotografía que muestra participantes en la danza de “Las Amazonas” en 1919 (Sara del Río García; reproducida en Ramos, 2013:29).



Vamos pues soldados valerosos a pelear
A defender a nuestra patria
Porque es nuestro deber,
A pelear por la subyugación,
A pelear, por la libertad.
Somos compatriotas
Valientes como guerreros
Hábiles hemos de ser
Como Morelos
Para despatriar
A los enemigos de nuestra nación.
¡Viva la libertad!
¡Viva, viva, el rey soberano!
¡Viva, viva, mi salvador!
Empuñando su divina mano
Manifiesta grande valor. (Recopilado por Álvaro Ochoa y citado en Ramos, 2013:40)

Nótese en la composición la predominancia discursiva de lo cívico, altamente insurreccionista con salves para instituciones absolutistas. En este sentido, resulta problemático considerar que la danza se presentaba exclusivamente en fiestas religiosas, cuando su himno de guerra se prestaría para actos cívicos, previos y posteriores a la revolución. En cualquier caso, se consideraba como una de las principales de la comunidad, tanto, que la apreciación por ella fue fácilmente resucitada en 2012 con los esfuerzos de la gestora y activista cultural Guadalupe Ramos. Ella recuenta que cuando se entregó esta práctica rescatada a la comunidad “hubo lágrimas entre las personas de mayor edad, que recordaban las danzas o que revivieron el hecho de haber participado alguna vez en ellas. Por parte de los jóvenes y niños hubo curiosidad, gusto, en el caso de otros, expectación” (Ramos, 2013:41).

La relevancia religiosa en la cotidianeidad jiquilpense, entonces, ha pasado por diferentes grados de intensidad. Incluye momentos en donde su delimitación se vuelve borrosa con otros aspectos de vida pública. Pero para la actualidad de este trabajo —inicios del siglo XXI—, las prácticas populares de participación eclesial son más **visibles que a mediados de siglo, sugiriendo una revitalización importante**. En el ejemplo de “Las Amazonas”, la coexistencia de valores cívico-religiosos es aparentemente cordial, aunque mantiene la complejidad para su catalogación patrimonial. Ello induce a profundizar y cuestionar las tensiones históricas concretas y simbólicas que se dieron entre esos elementos en Jiquilpan durante el primer tercio, aproximadamente, del siglo XX.

La guerra cristera y la alteración del inventario patrimonial

Cierta animadversión entre iglesia y gobierno se arraigó en la historia mexicana desde su independencia de la corona española, a manera de disputas sobre la vía de alcanzar el progreso. La educación laica, el desafuero del clero, la desamortización de propiedades religiosas, la libertad del culto y la creación del Registro Civil fueron temas agravantes para la iglesia durante el decimonónico. Llevados adelante por personajes como Benito Juárez y Sebastián Lerdo de Tejada, el objetivo de ratificar la soberanía del Estado ante las corporaciones coloniales avanzaba, pero retrocedió cuando el posterior porfiriato flexibilizó las *Leyes de Reforma*, restableciendo varias estructuras oligárquicas.

En Jiquilpan, igual que varias otras partes del país, la colusión entre capital económico-político, haciendas y clero en aquellos años fue evidente (López, 2007:49). Por lo mismo, los pro hombres de la revolución de 1910 se propusieron nuevamente enfatizar el espíritu de la separación iglesia-Estado en la próxima *Constitución* de 1917. Las medidas tomadas incluyeron regularizar y documentar los servicios religiosos, además de disminuir el volumen infraestructural material y humano de la iglesia, llegando, en varias ocasiones, a los recursos de expropiación, detención y destierro. En retrospectiva, estudiosos han precisado que ello no implicaba un divorcio espiritual o de fe, sino una postura “anticlerical” o a favor de limitar el poder del clero (López, 2007). Pero en aquel tiempo, las autoridades religiosas en el país y en el Vaticano pensaron diferente y estaban convencidas de que las acciones del gobierno revolucionario eran sumamente graves y requerían una respuesta potente y clara:

El 25 de julio, el Episcopado declaró que semejante exigencia vulneraba los derechos divinos y que sería un crimen tolerarla y después de haber consultado al Papa Pío XI y obtenido su autorización, ordenaba que a partir del 31 de julio se suspendiera el culto en todos los templos de la república. (Álvarez, 1978:487)

Ante el cierre de iglesias y la persecución de religiosos, líderes populares y eclesiásticos inconformes se organizaron y lanzaron un llamamiento a la desobediencia y, luego, al enfrentamiento. La respuesta masiva —de campesinos pobres mayormente— desbordó en la guerra cristera. El proceso cobró indeterminadas muertes violentas, aunque estimadas alrededor de un cuarto de millón de personas (Danés, 2008:82).

Historiadores recuentan que “La memoria jiquilpense le da a la cristiada en la región explicaciones propias; queda el amargo sabor de lo injusto, sensación de

que fue víctima y no protagonista” (Ramos y Rueda, 1994:419). Sin contribuir elementos a la causa religiosa que peleó media década contra fuerzas militares desde 1926, Jiquilpan tampoco movilizó grandes contribuciones a las fuerzas federales, prefiriendo más bien la estrategia de defensa comunitaria.

Pero su mínima participación no evitó exponer a sus pobladores a sangrientas muestras de lo que ocurría en la región. Cuerpos colgados de árboles o desmembrados en caminos rurales, actividades religiosas clandestinas, sospechas y cuestionamientos a veces injustos por parte de autoridades, invadieron la cotidianidad del pueblo:

La guerra escondió algunas costumbres y trastocó otras. Desaparecieron las fiestas religiosas populares, las manifestaciones públicas de fe, e incluso ciertas palabras que eran código de relación común: santiguarse, bendecirse, hablar de ciertos temas, etc., dejó de hacerse abiertamente. Pero sólo para privatizarse —en este caso como una forma de clandestinidad: en secreto, las misas y los sacramentos hallaron manera de reproducirse y de arraigar con fuerza. (Ramos y Rueda, 1994: 425)

Testimonios de aquellos años recuerdan cómo los religiosos de Jiquilpan cambiaron sus alzacuellos y sotanas por vestimenta civil, y las misas se salieron de vista. Pero por la neutralidad y perspectiva política liberal no se experimentó ahí la misma intensidad de violencia que la vivida en lugares tan cercanos como San José de Gracia, Cojumatlán, Cotija y Sahuayo (Meyer, 1994:190) (ver figura 1).

El único enfrentamiento de ese tipo registrado en Jiquilpan se dio en 1927. Fue el 24 de octubre, entre cristeros foráneos dirigidos por Anatolio Partida, originario de San José de Gracia, y la defensa comunitaria liderada por Francisco “Pancho” Quiroz (Martínez, 2001:320-321). La estrategia de los jiquilpenses fue similar a la usada cuando evitaron una embestida del bandolero Inés Chávez García en 1918 (Ochoa, 1978:154-157). Se atrincheraron en el templo del Sagrado Corazón, resguardando varios miembros de la comunidad en otras partes. Compiladores de testimonios del evento de 1927 explican que:

[...] decidieron los cristeros a atacar a la población: tiraron los postes del telégrafo, quemaron el archivo, hubo balazos todo el día. Antes de la refriega, los rebeldes advirtieron a arrieros y campesinos madrugadores, éstos a su vez corrieron la voz y evitaron muertes de civiles. Asimismo, quedaba clara la actitud de los defensores del pueblo, también católicos, ante la existencia de soldados que decían defender la religión: sí, que viviera Cristo Rey, pero que murieran los cristeros. (Ramos y Rueda, 1994: 423)

En términos políticos, el mínimo involucramiento de jiquilpenses en la cristiada se asociaba con su liberalismo históricamente inquebrantable, aunque existieron otras interpretaciones: “Aquí nadie se levantó, ¿quién? Donde se levantaron fue en San José de Gracia, [liderados por] Anatolio Partida. Aquí todos muy cobardes, no supieron salir en defensa de sus creencias” (Emilia Cárdenas, citada en Villegas, 1984:100).

Voces decepcionadas de la aparente pasividad de Jiquilpan, reveladas sólo hasta décadas después, confirman que la homogeneidad ideológica entre la población era ilusoria y que existía una polarización subyacente sobre su carácter patriótico y liberal: “Aquí en Jiquilpan fueron muy pocas las gentes que se rebelaron pero por debajo se oía la conversación de que todos eran partidarios” (Federico Manzo Silva, citado en Ramos y Rueda, 1994:446).

Las diferencias entre el episcopado y la Secretaría de Gobernación se reconciliaron en 1929, y los cristeros no pudieron “hacer otra cosa que inclinarse” ante la nueva situación (Meyer, 1994:324). Pero los acuerdos y procesos diplomáticos que apaciguaron el enfrentamiento pasaron inadvertidos en la memoria popular, y fueron más bien sustituidos por imágenes de la voluntad de paz del jiquilpense y revolucionario destacado Lázaro Cárdenas, que en esos momentos fungía como gobernador de Michoacán: “Y ahí esta[ban] los repiques de campanas de todo el estado de Michoacán en honor del general” (Emilia Cárdenas, citada en Villegas, 1984:101). Sin embargo, aunque la guerra cristera cesó, el avance gubernamental en contra de la iglesia continuó, incluyendo expulsión de sacerdotes y el continuado uso de inmobiliario religioso para fines cívicos.

Durante la guerra, los templos cerrados en Jiquilpan quedaron bajo resguardo de juntas vecinales o fueron desinadas para uso oficial (Azuela y González, 2010:125). Luego, terminado el conflicto y en atención a los planes del gobierno revolucionario, más construcciones fueron expropiadas para convertirse en cosas como escuelas públicas, bases militares u oficinas municipales (López, 2007:147).

La primera propiedad eclesiástica en expropiarse fue el largamente inconcluso templo del Sagrado Corazón, y que se usó como cuartel militar en 1927, determinado esto necesario tras el ya mencionado breve y único enfrentamiento con cristeros invasores (López, 2007:153). Pero dado que en el evento quedó destruido el edificio del ayuntamiento, se generó la necesidad de tomar la Casa Cural —o curato—, anexa al templo parroquial de San Francisco, para alojar oficinas municipales, así como su atrio, para embellecer la ciudad con un parque (López, 2007:156). Por su parte, desde 1927, los templos de San Francisco y el dedicado a San Cayetano pasaron a manos de Juntas Vecinales, y el primer Santuario de Gua-

dalupe fue destinado a la administración pública. Gradualmente, para 1945, todos estos sitios fueron regresados a la tutela de la iglesia, con excepción del atrio parroquial ya convertido en espacio público; una sección lateral al curato, demolido para hacer una calle (López, 2007:168); su corral trasero, en donde se construyó un edificio para la oficina de correos (López, 2007:249), y el Santuario de Guadalupe, que terminó convertido en biblioteca pública.

En los años posteriores a la guerra cristera, los nuevos gobernantes nacionales impulsaron muchos de los cimientos del México moderno, incluyendo reformas agrarias, nacionalización de petróleo y minerales, así como la creación de corporaciones paraestatales masivas para organizar al sector laboral. La lista es larga y no todo se recibió popularmente, reconociendo las intenciones progresistas de los gobernantes, lo que les llevó a implementar otras acciones para persuadir poblaciones y profundizar sus reformas. Por ejemplo, cuando el general Cárdenas buscó promover la educación pública, laica y técnica en su pueblo natal durante la década de 1930, se vio obligado a desplazar a los sacerdotes locales temporalmente para no desmotivar la asistencia a la escuela (López, 2007:219).

Por instrucción de Cárdenas —quien para entonces ya había alcanzado ocupar la presidencia—, en 1934, el ex curato del templo de San Francisco se convirtió en sede de la primera opción de educación secundaria en el poblado: la Escuela Agrícola Industrial (EAI). La EAI, también conocida como “la escuela socialista de Jiquilpan”, fue el experimento antecedente para otros modelos educativos regionales (García, 1985:157). Pero los programas socialistas que se impartían ahí y a nivel nacional se etiquetaron por religiosos como prohibidos y peligrosos, promoviendo el rechazo popular. De hecho, se rumoraba a la EAI como promotora de ateísmo. Tal respuesta dio pauta a autoridades para pensar que el clero “siempre será una rémora para el progreso del país” (Cárdenas, 1972:440), y para expulsarlos de Jiquilpan entre 1934 y 1936, el tiempo suficiente para garantizar cierta asimilación de la educación laica.

Cabe detenernos un poco sobre la apariencia y discurso aparentemente ateo y antirreligioso de la que se hizo fama la EAI, para ilustrar de nuevo la disyuntiva narrativa entre patrimonios culturales. El “Himno agrarista” de la escuela es una buena ilustración de ello. Proclama un manifiesto de paz y llama a la reconciliación entre mexicanos enfrentados entre sí. Pero este canto que entonaban los alumnos y profesados de la EAI, similar al visto de “Las Amazonas”, cuenta con una combinación de conceptos religiosos y cívicos:

Marchemos agraristas a los campos
A sembrar la semilla del progreso
Marchemos siempre unidos sin tropiezo
Laborando por la paz de la nación.

No queremos ya más luchas entre hermanos
Olvidemos los rencores compañeros
Que se llenan de trigo los graneros
Y que surja la nueva redención.

Ay, ay, ay, ay, murieron muchos hermanos
Que Dios los tenga en sus brazos
Ay, ay, ay, ay, murieron muchos hermanos
Que Dios los tenga en sus brazos. (Recopilado en García, 1985:144)

El desafío de la EAI a los valores religiosos y al modo de vida tradicional era bien conocido en la comunidad, pensando en frases como “¡Fuera de México los ensotanados!” que aparecían en su órgano difusor, *La Voz de Jiquilpan* (1934). Por ello, resalta que la manifestación más popular y verbal de la institución incluía una propuesta de reconciliación espiritual.

El himno tampoco descarta la fe en un dios, ni en la vida después de la muerte. El contexto histórico de las expulsiones y de las expropiaciones puede llevar a considerar, entonces, que la “nueva redención” es una que asume la mínima interferencia eclesíástica, mas no la eliminación de la vida eclesial.

Eventualmente, el curato se devolvió a la iglesia y la EAI se cerró a favor de gestionarse en otros espacios con mayores alcances. De hecho, la mayor parte de las propiedades expropiadas durante la cristiada encontraron su regreso a manos del clero antes del término de la presidencia cardenista en 1940. Sin embargo, otras permanecieron sin una resolución tan expedita, lo que ocasionó que ciertos sectores de la población se resignaran a la apropiación definitiva de esos edificios, y que temieran expropiaciones nuevas de propiedades ya retornadas (*La Voz de Jiquilpan*, 1934:2). Tal condición de limbo se aplicaba al Santuario de Guadalupe y al templo del Sagrado Corazón de Jesús, cuyas historias de competencia simbólica son útiles para repasar aquí, y que participaron en la modificación del inventario patrimonial religioso y cívico en Jiquilpan.

El Santuario de Guadalupe fue inaugurado en 1919 cuando se presentó por primera vez la mencionada danza de “Las Amazonas”. Duró en funciones mayormente de la aristocracia religiosa por menos de una década. Cerrada durante la guerra cristera, no recibió un uso específico durante varios años, siendo solamente vacía-

do de su altar y bancas. De 1933 a 1935 fue alquilado a civiles para una escuela de beneficencia para mujeres, que luego fue cerrada entre preocupaciones de que alojaba servicios religiosos clandestinamente. Poco después fue tomado por la EAI para sus prácticas de crianza y cosecha sericícola (1935-1936) (López, 2007:277).

Cárdenas, desde años atrás, tenía la intención de convertir ese templo en biblioteca pública, pero no fue hasta después de su sexenio que lo logró. Aproximando el final de su mandato presidencial, en 1937 instruyó la remodelación del templo, a la vez que se construía una nueva carretera nacional que cruzaba Jiquilpan y pasaría enfrente del inmueble. Luego, en su último año como presidente, comisionó al prestigiado muralista José Clemente Orozco para decorar el interior con una obra de diez paneles sobre los muros laterales de la nave y ábside. El trabajo de uno de los grandes muralistas mexicanos otorgó a Jiquilpan reconocimiento en el mundo del arte moderno. Un año después, su valor artístico aumentó con una gran puerta de bronce para la entrada realizada por el escultor Guillermo Ruiz. La renovada construcción fue finalmente presentada y abierta al público en 1941 como la Biblioteca Pública “Licenciado Gabino Ortiz”, el día conmemorativo de la expropiación petrolera: el 18 de marzo.

Convertir al templo en biblioteca implicó la completa remodelación de su fachada y la destrucción de murales a su interior. Sobre esto último se conoce que existía ahí un fresco dedicado a la Virgen María, en el mismo lugar donde Orozco colocó su “Alegoría mexicana” (ver figuras 4 y 5). En cuanto a la obra original, de autor desconocido, más allá que haber sido “un pintor importante de la ciudad de México”, fue pintada antes de la inauguración del entonces santuario en 1919. Y tal como se aprecia en la única imagen conocida de ella, centraba a la Virgen de Guadalupe en el centro, rodeada por una dedicación a la Santísima Trinidad y otras referencias a la conversión cristiana del pueblo náhuatl de sus pasadas cosmogonías (López, 2007).

Asimismo, el templo del Sagrado Corazón de Jesús, que se empezó a construir en 1882 (Sánchez, 1896:158), fue expropiado para diversos, usos aunque fue devuelto para culto en 1945 (Martínez, 2001:315). Después de operar como caballería para fuerzas federales, entre 1931 y 1932 fue remodelado como un “teatro y salón de conferencias”, para hospedar eventos como el Congreso Agrario Distrital de 1932, que contó con la presencia del general Cárdenas (López, 2007:180, 183). Especulaciones locales afirman que el Teatro Revolución también fue un centro masónico, resonando con la propagación histórica de logias fundadas por revolucionarios para organizar a maestros y funcionarios públicos en sus esfuerzos para “desfanatizar” a la población (Bautista, 2005). La conjetura está inspirada

Figuras 4 y 5. Fresco original de autor desconocido (circa 1919), en entonces capilla de la Virgen de Guadalupe (estudio fotográfico “Foto Lety”, Jiquilpan; reproducida en López, 2007:91); y mural actual de José Clemente Orozco (1940), en la ahora Biblioteca Pública “Gabino Ortiz”, Jiquilpan, Michoacán.



en la presencia de aproximadamente 36 vitrales con pentagramas que adornan la construcción (ver figura 6). En contraposición, la historiografía existente niega, o al menos soslaya, información de masones en Jiquilpan, dando más pie a la versión de que Cárdenas pensaba al templo como museo para albergar arte nacionalista y algunos objetos arqueológicos recién descubiertos en las afueras del pueblo (López, 2007:277, 333).

Siguiendo la segunda versión de los hechos, los primeros avances en lograr un espacio de arte patriótico incluyen un mural de 1940, típicamente llamado “mapa alegórico”, que para momentos de realizar este trabajo, estaba seriamente deteriorado. Dicho mural ilustra la república mexicana con sus divisiones y fronteras políticas vigentes en 1821. Está pintado en el ábside, apenas accesible y visible detrás del retablo reconstruido por la administración eclesiástica (ver figura 7). Esta obra sobreviviente del muralista Roberto Cueva del Río, se visionaba en un conjunto de murales a gran escala por todo el edificio. El proyecto quedó inconcluso por la temporalidad política, iniciado apenas al final del sexenio de Cárdenas. Sin la influencia presidencial, el retorno del inmueble al culto implicó el abandono del mural. Posiblemente peor destino fue para supuestas estatuas de los héroes patrióticos Miguel Hidalgo, José María Morelos y Benito Juárez que acompañaban la obra de Cueva. Testimonios afirman que éstas descansaban incorporadas al mural, sobre pedestales de las que quedaron sólo ruinas (Emilia Cárdenas, citada en Villegas, 1984:100).

Figuras 6 y 7. Externo lateral izquierdo del templo del Sagrado Corazón de Jesús en Jiquilpan, Michoacán, y acercamiento al mural de Roberto Cueva del Río (1940) ,detrás del retablo en la nave central, en que se evidencia consecuencias progresivas de su puesta en riesgo.



Existen razones para pensar que las reacciones populares ante estos procesos fueron en su mayoría favorables para el Estado. Ello, aun considerando enfrentamientos poco discutidos en revisiones historiográficas entre las autoridades municipales, la comunidad de la EAI y la persona de Lázaro Cárdenas con seguidores conservadores del clero, que incluían miembros de la élite, clase media y campesinos locales (Villegas, 1984:101).

Los avances en contra del patrimonio religioso no ameritaron grandes inconformidades por contextos específicos. La expropiación del ex Santuario de Guadalupe, posiblemente, no derivó en repudio popular por varias razones, como: la naturaleza aristocrática asociada con el inmueble; el hecho de que representaba una “manzana de discordia” entre las mismas autoridades eclesiásticas en la región, y también porque persistía esperanza en una apropiación algo clandestina.

Al respecto, las concesionadas del inmueble durante la década de 1930 para impartir oficios a señoritas se conocían como aliadas cercanas del clero tradicional. De forma similar pero con menos variables, los usos profanos del entonces ex templo del Sagrado Corazón tampoco generaron gran descontento debido a que aún no se había consolidado como un centro de culto importante antes de su expropiación

Por tal motivo, los aislados incidentes de reclamo y enfrentamiento consecuentes no recayeron en las pasiones de guerras pasadas, sino más bien permanecieron en el terreno de lo simbólico, del discurso y la retórica. Ahí, mitos sobre socialistas ateos y masones profanos combatieron contra los de sacerdotes promiscuos y sus doctrinas de opio.

Sin olvidar el gran aparato de complicidades políticas entre familiares y caciques regionales afiliados al cardenismo que disuadió la resistencia popular por varias décadas más (Vargas, 1993), el Estado participó en esta competencia ideológica a través de los medios de comunicación, tanto para la biblioteca pública como para la EAI, que minimizaban detalles sobre el pasado religioso en las historias de establecimientos expropiados (López, 2007:347-352). Con ello, la memoria colectiva identificó a Lázaro Cárdenas alejado de las expropiaciones y más bien cercano a la pacificación de religiosos radicales que llevó al fin de la cristiada: “Tanto en Cotija como en San José de Gracia, como en Sahuayo, bastó la presencia, la palabra de él, la honradez, el prestigio, la fe que todos teníamos en él para que todo mundo depusiera las armas” (Amadeo Betancourt, citado en Ramos y Manzano, 1982:103).

De manera similar, anécdotas populares muestran a esta figura como simpatizante religioso y sin intenciones reales de deslegitimar la institución pontificia. Ejemplo de ello está en los recuerdos sobre su filantropía monetaria y social para finalizar la construcción del retornado templo del Sagrado Corazón. Se cuenta entre los residentes del barrio de esta iglesia sobre cómo Cárdenas, en el acto de devolución del templo, reveló una imagen de la Virgen de Guadalupe debajo de su uniforme. Claramente evidenciado por autores como Álvaro Ochoa (1999), es en relatos populares como esos donde reside la distinción entre el anticlericalismo y la antirreligiosidad, girando en torno a la idea de una república soberana.

La postura se repite también desde otros trabajos historiográficos y testimoniales, fortaleciendo el recuerdo de un jiquilpense revolucionario que nunca buscó “perjudicar concretamente a la iglesia”, sino llenar los vacíos de necesidades sociales que escapaban a esa institución (Ginzberg, 2001:277).

Este equilibrio discursivo, tanto historiográfico como testimonial, evita que la victoria de una ideología estatista sobre la religiosa se presente en la actualidad del siglo XXI.

Como se mencionó al inicio de este trabajo, el resurgimiento y fortalecimiento de la participación ciudadana en expresiones religiosas es notable en Jiquilpan. Ello permite interpretar la cordialidad en sentido de negociación. Si bien la acción eclesial tanto ahí como en el resto de México se ha distanciado en cierta medida de los ámbitos político-económicos, puede existir una censura historiográfica por

ciertos temas álgidos, como la masonería. A manera de reflejo, las investigaciones académicas, los posicionamientos religiosos y académicos, y los testimonios populares, no dan espacio a organizaciones de libre pensamiento en la vida pública o en la historia de la comunidad, lo que evita identificar a Cárdenas como masón. Ello, a pesar de que su banda masónica del grado 33 se exhibe arrinconadamente en el museo “Lázaro Cárdenas”, a cargo de la extensión local de la Universidad Nacional.

Frecuentemente, la presencia de logias ahí se remite como “invento” de conservadores; como malinterpretación de la educación socialista que había propuesto el revolucionario. Como resume López:

Con el paso del tiempo, parte del clero y de los católicos, integraron a sus discursos la figura del general Cárdenas de manera positiva, el cambio de actitud que tuvo en la ciudad, por ejemplo la ayuda que brindó a la reconstrucción de los templos, modificó la opinión sobre la conducta del general frente a la religión. El mito Cárdenas llevó a la población a dejar de lado la opinión crítica en torno a sus acciones frente al clero y los católicos en la época 1927-1941. Por otro lado, el mito Orozco elevó la biblioteca a “Joya de la cultura universal”. Probablemente debido a estos procesos, y a las estrategias generadas por el grupo cardenista la historia del Santuario quedó en el olvido. (López, 2007:359)

Tal idea puede extenderse, con base en nuestros propósitos, para entender que las demás historias de patrimonios transformados experimentaron similar purga discursiva.

Reflexiones finales

El caso de confrontar historias orales en Jiquilpan con los registros historiográficos formales es interesante en tanto que revela discursos en conflicto, pero dialécticamente resueltos en el imaginario colectivo. En ellos se hacen presentes las voces de los diferentes grupos sociales involucrados: cristeros, pro estatistas, artistas, religiosos, población general y élites; todos ellos horizontes diversos que se comparten en la identidad jiquilpense.

La disyuntiva narrativa expuesta aquí —más de interés crítico y académico—, en la realidad está conciliada en los recuerdos y testimonios que evocan al pasado. Tal como explican historiadores del Archivo de Historia Oral en Jiquilpan: “La memoria popular no necesita tejer uniones de causas y efectos llenos de prolijidades y exactitudes, ni busca las trascendencias de la metahistoria para explicar situaciones vividas” (Ramos y Rueda, 1994:420), tan sólo redirige nuestros cues-

tionamientos en direcciones más precisas: ¿qué permite la simultaneidad aparentemente armónica entre la narrativa religiosa y la cívica?; ¿cuál es la implicación de esto para el manejo patrimonial en Jiquilpan?

Una forma de entender la convivencia entre narrativas históricamente (durante el siglo XX, por lo menos) en tensión, es por la consolidación de la autoimagen del jiquilpense, fortalecida por mitificaciones posteriores de la figura de Lázaro Cárdenas.

Aunque pocos de los testimonios revisados que refieren al profundo catolicismo del ex presidente son comprobables, la memoria colectiva lo exculpa de acciones anticlericales realizadas por los revolucionarios durante el primer tercio del siglo XX. Más bien lo colocan en una postura de pacificador, que al ir avanzando el país hacia la modernidad, requirió de la infraestructura eclesiástica, la mayoría de las veces sólo temporalmente.

De igual forma, se ilustra la idea de que “El general no fue malo [...] Él era cristiano, no perdió su fe, fue un medio que Dios puso para que se acabara esa barbarie del mentado [Plutarco Elías] Calles” (Villegas, 1984:100), en referencia al ex presidente que había impulsado la tensión anticlerical que desbordó en la guerra cristera.

Similar conclusión resulta considerando algunos episodios de descontento popular que se hicieron ante el mismo Lázaro Cárdenas (Villegas, 1984:101, 446), incidentes que, curiosamente, no sembraron descrédito del general, sino contribuyeron a afianzar su imagen como una voluntad independiente superior: “Si [hubiera] sido vengativo, yo creo que quema al pueblo” (Emilia Cárdenas, citada en Villegas, 1984:101). La figura resultante de héroe, entonces, amortigua los extremos ideológicos y las acciones radicales.

La revisión académica y crítica por entender y profundizar en las tensiones y conciliaciones entre discursos, también revela otras problemáticas. La falta de registro e investigación en estas dimensiones patrimoniales, así como la predominancia y delimitación de espacios, puede contribuir a la puesta en riesgo de ciertos elementos del patrimonio material e inmaterial. Ejemplos son el deterioro de los murales nacionalistas en el templo del Sagrado Corazón y la posible destrucción de estatuas de patriotas que albergaba durante su uso cívico. La desaparición de prácticas artístico-religiosas también se muestra como una realidad, cuyos rescates se han mostrado complicados.

En el sentido de manejo patrimonial, resultará importante determinar cómo clasificar a varios de estos elementos. Si bien existe cierta facilidad para catalogar al templo del Sagrado Corazón de Jiquilpan como patrimonio material religioso con un pasado cívico, es más confusa para la danza de “Las Amazonas”. ¿Es patri-

monio cultural intangible religioso por el contexto en que se celebra, o cívico por el discurso que transmite? Historiadores locales han intentado nombrarlas como “profanas”, justificando la precaución de fieles por el anticlericalismo histórico (Martínez, 2001:344). Ello continúa compatible con la idea de negociación histórica, pero mantiene sin clarificar su lugar en el inventario patrimonial.

En cuanto a la otra práctica destacada, la Procesión de los Faroles, se preserva más dentro de las expresiones guadalupanas continentales. Pero desde otra perspectiva, aunque el sitio estuvo históricamente pasivo ante los conflictos cristeros, los antecedentes de sus promotores fundacionales, junto con la apropiación de memorias de mártires cristeros, convierten esa práctica en un resurgimiento y rescate poco intervenido eclesiásticamente, que carga con voces y memorias soslayadas de la historiografía comúnmente aceptada.

La ya mencionada gestora cultural Guadalupe Ramos también comparte cuestionamientos similares. Tras sus trabajos de rescate de “Las Amazonas”, igual que décadas atrás, la danza fue auspiciada por la parroquia de San Francisco de Jiquilpan. No obstante, poco después sus reproducciones empezaron a salir del contexto religioso, otorgando a la danza otras marcas distintivas, en que:

[...] pasen de representar una tradición popular religiosa a ser una representación folklórica, o un espectáculo por el que algunos jiquilpenses ya están dispuestos a pagar [...] para] su fiesta familiar. Por otro lado, buscando la sobrevivencia de las danzas, podría proponerse a grupos de baile de las escuelas, que las aprendieran y las presentaran. [...] No se sabe si la nostalgia y el deseo de permanencia de los más viejos, sea suficiente para mantener esta tradición (Ramos, 2013:56).

La reflexión de Ramos es pertinente no sólo porque aborda una práctica social compleja desde sus inicios, sino que el rescate necesitará contemplar cambios contextuales que alterarán su carga de significado. La continuada dependencia en la parroquia, junto con la libertad de reproducir la danza fuera de festividades religiosas, implica también transformaciones de los espacios y límites de interacción interinstitucional en la política cultural de la comunidad.

Al enfatizar las preocupaciones de Ramos, se puede resumir que la atención a transformaciones espaciales y contextuales en que se expresa y se aprecia el patrimonio es central en su manejo y gestión. Las voces asociadas que cargan verdades para diferentes grupos sociales a través de la historia también pueden ser en cierto grado volátiles, debilitando la preservación de elementos importantes para la identidad comunitaria. No obstante, la narra-

tiva reproducida desde la memoria colectiva son útiles en el sentido de que guardan suficientes referentes y ejes de significado fijos que pueden servir para estos propósitos.

Referencias

- Álvarez, José Rogelio (dir.) (1978), *Enciclopedia de México. Tomo II*, México, Enciclopedia de México, S.A.
- Arizpe, Lourdes (coord.) (2011), *El patrimonio cultural cívico. La memoria política como capital social*, México, Porrúa-Cámara de Diputados-UNAM.
- Azuela de la Cueva, Alicia y González Martínez, Carmen (2010), *México y España: huellas contemporáneas: resimbolización, imaginarios, iconoclastia*, México, Editum.
- Bakhtin, Mikjail (1981), *The dialogic imagination: Four essays* [1935], en Michael Holquist (ed.), trad. Caryl Emerson and Michael Holquist, Austin, University of Texas Press.
- Bartolomé, Miguel Alberto (2008), *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México, Siglo XXI.
- Bautista García, Cecilia Adriana (2005), “Maestros y masones: la contienda por la reforma educativa en México, 1930-1940”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XXVI, núm. 104, Zamora, México, El Colegio de Michoacán, A.C., pp. 220-276.
- Cárdenas, Lázaro (1972), *Obras. I-Apuntes 1913-1940*, tomo I, México, UNAM.
- Danés Rojas, Édgar (2008), *Noticias del Edén: la iglesia católica y la Constitución mexicana*, Tamaulipas, Universidad Autónoma de Tamaulipas.
- García Torres, Guadalupe (1985), “La escuela agrícola y comercial de Jiquilpan. Una aproximación a su historia basada en testimonios orales”, *Desdeldiez. Boletín*, Jiquilpan, México, Centro de Estudios de la Revolución Mexicana, A.C., pp. 131-160.
- Ginzberg, Eitan (2001), “En la encrucijada de intereses contradictorios: Lázaro Cárdenas y la cuestión clerical, 1928-1932”, *Estudios Michoacanos IX*, vol. 9, Zamora, México, El Colegio de Michoacán, pp. 245-282.
- La voz de Jiquilpan* (1934), año I, núm. 1, 3 diciembre, Fondo del Centro de la Revolución, Caja 28, Carpeta 3, doc. 1, Archivo de la Unidad Académica de Estudios Regionales (AUAER-FCR).
- López Argüelles, Jesús Ernesto (2007), *Imágenes e imaginarios frente a frente: Lucha ideológica en Jiquilpan a través de la función social de un espacio*

- público y de sus imágenes. 1919-1941. Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe-Biblioteca Pública Lic. Gabino Ortiz*, tesis de doctorado en ciencias humanas, Zamora, México, El Colegio de Michoacán.
- Martínez Villaseñor, Jorge (2001), *Jiquilpan. Histórico y tradicional*, Jiquilpan, México, Ayuntamiento Municipal de Jiquilpan.
- Meyer, Jean (1994), *La cristiada. I-La guerra cristera* [1973], México, Siglo XXI.
- Ochoa Serrano, Álvaro (1978), *Monografía municipal. Jiquilpan*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán.
- Ochoa Serrano, Álvaro (1999), *Jiquilpan-Huanimban. Una historia confinada*, Morelia, Instituto Michoacano de Cultura-Morevallado Editores.
- Pérez Rodríguez, Arturo y Arias, Miguel (2007), *Santos americanos. Conversando con los santos de América*, Chicago, Loyola Press.
- Ramos Arispe, Guillermo y Manzano, María de los Ángeles (1982), *Entrevista con Amadeo Betancourt*, Jiquilpan, México, Centro de Estudios de la Revolución Mexicana “Lázaro Cárdenas”.
- Ramos Arispe, Guillermo y Rueda Smithers, Salvador (1984), *Una visión subalterna del pasado a través de la historia oral. Jiquilpan 1895-1920*, Archivo de la Historia Oral, México, Centro de Estudios de la Revolución Mexicana “Lázaro Cárdenas”.
- Ramos Arispe, Guillermo y Rueda Smithers, Salvador (1994), *Jiquilpan 1920-1940. Memoria pueblerina*, Archivo de la Historia Oral, México, Centro de Estudios de la Revolución Mexicana “Lázaro Cárdenas”.
- Ramos García, María Guadalupe (2013), *Rescate de dos danzas tradicionales de Jiquilpan: La danza de “Las Amazonas” y la danza de “Los Reboceros”*, tesis de licenciatura en estudios multiculturales, Jiquilpan, Universidad de la Ciéne-ga del Estado de Michoacán de Ocampo.
- Sánchez, Ramón (1896), *Bosquejo estadístico e histórico del Distrito de Jiquilpan de Juárez*, México, Escuela Industrial Militar Porfirio Díaz.
- Smith, Laurajane (2006), *Uses of heritage*, Londres, Routledge.
- Vargas, Pablo (1993), *Lealtades de la sumisión. Caciquismo: poder local y regional en la Ciéne-ga de Chapala, Michoacán*, Zamora, México, El Colegio de Michoacán.
- Villegas Muñoz, Griselda (1984), *Emilia, una mujer de Jiquilpan*, México, Centro de Estudios de la Revolución Mexicana “Lázaro Cárdenas”.

Fecha de recepción: 4 de febrero de 2014

Fecha de aceptación: 14 de mayo de 2014