



CAIO PEDROSA DA SILVA

**MÁRTIRES DE CRISTO REY:
REVOLUÇÃO E RELIGIÃO NO MÉXICO
(1927-1960)**

Campinas

2015



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

CAIO PEDROSA DA SILVA

**MÁRTIRES DE CRISTO REY:
REVOLUÇÃO E RELIGIÃO NO MÉXICO (1927-1960)**

ORIENTADOR PROF. DR. JOSÉ ALVES DE FREITAS NETO

Tese de doutorado apresentada ao Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas, para a obtenção
do Título de Doutor em História, na área de
concentração História Cultural

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO
ALUNO CAIO PEDROSA DA SILVA E ORIENTADA PELO PROF. DR. JOSÉ ALVES
DE FREITAS NETO.

CAMPINAS

2015

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

Si38m Silva, Caio Pedrosa da, 1984-
Mártires de Cristo Rey : revolução e religião no México (1927-1960) / Caio Pedrosa da Silva. – Campinas, SP : [s.n.], 2015.

Orientador: José Alves de Freitas Neto.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Rebelião Cristera, 1926-1929. 2. Catolicismo - História - Séc. XX. 3. Anticlericalismo - México - História. 4. Santos cristãos. 5. México - História - Revolução - 1910-1960. I. Freitas Neto, José Alves de, 1971-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Martyrs of Christ The King : revolution and religion in Mexico (1927-1960)

Palavras-chave em inglês:

Cristero Rebellion, 1926-1929
Catholicism - History - 20th century
Anticlericalism in Mexico
Christian saints
Mexico - History - Revolution - 1910-1960

Área de concentração: Política, Memória e Cidade

Titulação: Doutor em História

Banca examinadora:

José Alves de Freitas Neto [Orientador]
Maria Ligia Coelho Prado
Carlos Alberto Sampaio Barbosa
Paulo Renato da Silva
Leandro Karnal

Data de defesa: 24-03-2015

Programa de Pós-Graduação: História



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 24 de março de 2015, considerou o candidato CAIO PEDROSA DA SILVA aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Jose Alves De Freitas Neto

Profa. Dra. Maria Ligia Coelho Prado

Prof. Dr. Carlos Alberto Sampaio Barbosa

Prof. Dr. Paulo Renato da Silva

Prof. Dr. Leandro Karnal

RESUMO

Entre as décadas de 1910-1940, diversos sacerdotes católicos foram fuzilados por tropas revolucionárias mexicanas. Alguns desses personagens foram constantemente lembrados nas décadas posteriores como mártires da "perseguição religiosa". O mais conhecido dos mártires foi o sacerdote jesuíta Miguel Agustín Pro (padre Pro), que terminou fuzilado em 1927 na capital mexicana. A história do padre Pro foi escrita em diferentes contextos como forma de afirmar o lugar do catolicismo na nação mexicana, porém esse lugar não era, de forma alguma, ponto pacífico entre aqueles que se definiam como católicos. O presente trabalho analisa a história dos textos sobre os mártires católicos – em especial o padre Pro – pensando na maneira como eles forneciam uma visão católica para o período revolucionário que contrastava com as construções narrativas que enalteciam a revolução. A elaboração de uma narrativa da Igreja como mártir para o período revolucionário mexicano, realizada entre 1927 e 1960, serviu como antídoto para as narrativas pátrias produzidas por liberais e revolucionários que marginalizavam a importância da Igreja católica na formação nacional, ou mesmo apresentavam-se como abertamente anticlericais.

Palavras chave: rebelião cristera, revolução mexicana, padre Pro, anticlericalismo.

ABSTRACT

Between the decades of 1910-1940, a number of Catholic priests were executed by Mexican revolutionary troops. Quite often, these characters were reminded in the following decades as martyrs of the "religious persecution". The best known of this martyrs was the Jesuit priest Miguel Agustín Pro (padre Pro), killed in front of a firing squad in Mexico City in 1927. Catholics wrote the history/story of padre Pro in different contexts as a way of defining the place of Catholicism in the formation of Mexico as a country. However, this place was not taken for granted among those who defined themselves as Catholics. This dissertation examines the history of the texts about the Catholic martyrs - especially padre Pro - aiming to discuss how they provided a Catholic vision for the revolutionary period that contrasted to the narrative built to praise the revolution. The development, between 1927 and 1960, of a narrative of the Church as a martyr in the Mexican revolutionary period served as an antidote to the narrative produced by liberal and revolutionary authors that marginalized the importance of the Catholic Church in the national formation, or that even presented themselves as openly anti-clerical.

Keywords: Cristero Rebellion, Mexican Revolution, padre Pro, anticlericalism.

SUMÁRIO

Agradecimentos	xiii
Lista de imagens	xvii
Introdução	1
A rebelião cristera	5
Uma obsessão pela história	8
Hagiografias: mártires, santos e heróis	13
No espelho, os mártires	20
Capítulo 1 - Estado e religião no México revolucionário: um debate teórico e historiográfico	23
1.1 - Catolicismo e México liberal	23
1.2 - Historiografia cristera clássica: o lugar da religião na história do México	27
1.3 - Secularização e Modernização: religião e História	33
1.4 - Religião, Estado e México moderno	41
1.5 - Religiões, história e esfera pública	49
Capítulo 2 - Y se odian con buena fe: católicos e anticlericais no México liberal e revolucionário	57
2.1 - A morte de padre Pro	57
2.2 - Uma longa história	64
2.3 - Um padre militante e o anticlericalismo mexicano	68
2.4 - Reforma e tolerância religiosa no México oitocentista	77
2.5 - Anticlericalismo entre os revolucionários	89
2.6 - Culto a Galván	94
2.7 - Mártires da revolução	98
Capítulo 3 - As vidas do padre Pro: hagiografias na disputa pela identidade católica	103
3.1 - Entre textos e fotografias: o mundo construído pelos católicos	103
3.2 - Uma história de devoção	114
3.3 - Os primeiros escritos sobre Pro: panfletos e propaganda cristera	123
3.4 - As vidas do padre Pro	132

3.5 - Pós-Arreglos: Os órgãos oficiais da Igreja mexicana (Revista Chrsitus e Buena Prensa)	142
3.6 - Um tema demandado	146
3.7 - Os Favores do padre Pro e a santidade do mártir	150
3.8 - Intrigas públicas	155
Capítulo 4 - Anticlericalismo e história durante a revolução mexicana (1920-1940)	157
4.1 - Desbarbarização e o Estado revolucionário	157
4.2 - A década de 1920: ecletismo e catolicismo	164
4.2 - Unindo forças e argumentos contra a Igreja: o papel da história	171
4.3 - Livros em chamas	177
4.4 - A história da Igreja pelos anticlericais	181
4.5 - Anticlericalismo abandonado	199
Capítulo 5 - Os disfarces de Pro: elaborações do passado cristero nas vidas do mártir	203
5.1 - Um mártir diferente em <i>La Revolución</i>	203
5.2 - Concórdia e conflito: pacificação e violência na memória sobre a rebelião cristera	206
5.3 - Hispanismo à <i>mejicana</i>	218
5.4 - Mártir do anticomunismo	224
5.5 - Cristãos escondidos: um mártir de <i>nuestro tiempo</i>	232
5.6 - Revolução interrompida: o modelo missionário	238
5.7 – Epílogo: os mártires na era das canonizações	248
Conclusão	259
Cronologia	265
Bibliografia	269
Hagiografias e outros textos sobre os mártires	269
Fontes publicadas	270
Literatura	272
Periódicos consultados	272
Bibliografia geral	272

AGRADECIMENTOS

I'm not interested in that which I fully understand

Nick Cave

No filme *20.000 dias sobre a Terra*, Nick Cave diz não se interessar por aquilo que compreende totalmente. Concorro e acrescento: por isso me interesso por tantas coisas...

Você estuda história do México? Que legal! Astecas? Revolução! Zapatistas? Cristeros? Padre quem!? Mas por que você estuda isso? Essas perguntas rondaram minhas conversas nos últimos anos. Até me encontrar com o Nick Cave, nunca tinha encontrado uma resposta que me satisfizesse completamente. De alguma maneira, me sentia estranho respirando os ácaros daqueles textos sobre um México católico e anticlerical – não era só rinite. Para alguém que não é particularmente religioso, para usar um eufemismo, ou mesmo anticlerical militante, o tema não poderia causar outra reação: estava estudando por simples curiosidade algo que não me dizia respeito diretamente. Ainda assim, conforme avançava na pesquisa, encontrava coisas mais e mais interessantes. Depois de um tempo, o tema começou a saltar na cara: as perguntas começaram a brotar e fantasmas apareciam de todos os lados.

A cada visita a sebos no centro da Cidade do México encontrava toneladas de textos sobre um tema que historiadores diziam ser tabu. E não há nada de contraditório nisso: as palavras proibidas são as que mais tem sinônimos.

Quando estava no arquivo Condumex, de propriedade de Carlos Slim ("o homem mais rico do mundo"), era fácil saber a hora de fechar a pasta de documentos. Pouco antes das 18hs tocava o sino da igreja Chimalistac: uma capela do século XVI encerrava meu expediente. Entrei nela algumas vezes, é muito bonita: do lado direito é possível ver uma imagem do padre Pro já misturada aos ornamentos tradicionais. Daquela bela e calma praça incrustada no caos da cidade, eu segui algumas vezes ao monumento a Obregón, a poucos metros dali. Ficava sentado na escadaria ouvindo o ruído da avenida Insurgentes e o característico batuque sem ritmo de skates se chocando contra o chão. (Queria mesmo era entender o barulho dos textos que tinha passado o dia lendo.)

Em 1910, Madero falava em “espectros de nuestros padres” que se levantariam das tumbas e olhariam decepcionados para os seus filhos daquele tempo. À luz do bicentenário

de independência e do centenário da revolução mexicana, não faltaram aparições dos heróis pátrios e dos mártires cristeros durante o período da pesquisa. A Igreja da Sagrada Família, onde repousam as relíquias do padre Pro, não fica tão distante do Monumento à Revolução, o mausoléu onde se reúnem os restos dos revolucionários – que naqueles meses tinha sua praça tomada por professores em protesto. (Li na semana passada que um dos garotos sobreviventes de Ayotzinapa se chama Benito Juárez.)

Caminhei sempre com cuidado, mas os fantasmas me perseguiram até o Brasil. Afinal, o Zócalo é infinitamente mais belo que a Sé, mas não é tão diferente assim. Em São Paulo, o padre Pro não foi perseguido, mas o encontrei disfarçado sob o pó dos sebos. Passei até a recordar pequenos fatos curiosos e cada vez mais próximos: a frase “Viva Cristo Rei” em uma camiseta da vó Nina; e meu vô sentado na poltrona, ao lado da Bíblia aberta que abençoa a sala, lendo o *Estadão* (ele é daqueles que diz: “*Revolução de 1964*”): será que o padre Pro andou disfarçado também por Pindamonhangaba?

Mas qual padre Pro caminhou por aqui? Aquele que, provavelmente, ajudou Amoroso Lima a estruturar uma crítica católica ao “gendarme necessário”, ou o padre Pro perseguido pelos “vermelhos”, que deu uma força para o imaginário anticomunista e conservador católico (cujas consequência foi o gendarme desnecessário que também matou padres)?

O México, as religiões e os anticlericalismos estavam aqui o tempo todo, rondando o mundo onde vivo, um mundo plural e polarizado. Os textos sobre os mártires informaram um debate que nos permeia e que, nos termos que se dá, não me entusiasma. O que me entusiasma é o entusiasmo com que se discute. Continuo *estranhando* tudo, mas agora estou no meio da briga e quero dizer que nosso mundo é feito também pelos outros, pelas religiões e pelas revoluções do passado e do presente. Por isso foi importante estudar os católicos mexicanos e as suas histórias.

A pesquisa me fez sentir como o homem pela primeira vez em órbita olhando pra Terra e estranhando sua casa. Aquilo que parecia tão específico começou a dar ao mundo um sentido diferente. Essa é a glória do historiador que só fica completa mesmo se o leitor sentir um tantinho que seja do frio do espaço.

* * *

Essa pesquisa não seria possível sem as bolsas de doutorado regular e de doutorado sanduíche. Agradeço ao CNPq e à CAPES pelo financiamento.

Ao professor Guillermo Palacios devo o convite e a abertura de uma instituição de excelência para a pesquisa em história, o *Colegio de México*. Agradeço também aos funcionários dessa instituição, da secretaria (Hortencia Soto, em especial) à biblioteca, que foram solícitos sempre que necessitei.

Ao professor Pablo Piccato agradeço demais por abrir as portas da *Columbia University* e do *Institute of Latin American Studies*, onde tomei contato com excelentes pesquisas e discussões. Também agradeço pela leitura de partes do trabalho e as indicações que certamente contribuíram para as possíveis virtudes do texto.

Ao professor José Alberto Moreno Chávez agradeço pela disponibilidade em discutir algumas ideias em cafés em Chicago e Coyoacán. À professora Ana María Serna pelas indicações de arquivos, bibliografia e pelas simpáticas conversas.

Aos professores que participaram da banca de qualificação e defesa, Professores Maria Lígia Prado, Leandro Karnal, Eliane Moura da Silva, Paulo Renato da Silva e Carlos Alberto Barbosa agradeço pelas contribuições e críticas.

Também agradeço ao Duda pelas conversas e trocas de ideias sobre a questão da memória no México.

À Susan Brosnan do Knights of Columbus, às simpáticas funcionárias do Archivo Calles-Torreblanca e a todos os demais funcionários de arquivos e bibliotecas que frequentei, meu muito obrigado.

Ao orientador José Alves devo o incentivo e abertura constante à reflexão provocadora e à fuga do convencional que tornaram esse trabalho um exercício prazeroso e instigante. Obrigado Zé.

* * *

Essa tese foi escrita sob regime de restrição hídrica às margens do Tietê e da Anhanguera, do Hudson e sobre o antigo lago de Texcoco.

Devo muito ao pessoal que me ajudou na sempre receptiva Tenochtitlán: Ernesto, Adriana e Pedro especialmente.

Minha família em São Paulo providenciou na medida do possível um espaço, comida e conforto fundamentais para terminar a redação: Mãe, Anita, tio Alejandro.

Aos amigos de Campinas, por anos de bandejões e amizade: Pavani, Breno, Kléber, Andresa, Priscila, Joana, Saulo, Fartura. O Kalil foi sempre companheiro, dividimos artigos, filmes estranhos, músicas mais estranhas ainda e o silêncio da biblioteca - obrigado.

Mári, do começo ao fim, obrigado pela confiança e amizade.

A Esterina será sempre a minha casa e foi o lugar onde muitas das ideias se desenvolveram – e outras se perderam, o que é importante também – em conversas com Ph, Bee, Yama e Alê. Ao Bee, além de tudo, agradeço por ter me apresentado o OneNote, um programa que ajudou demais na redação da tese, organização de fichamentos e cruzamento de informações.

Aos mexicanistas, Igor, Fábio e Valdir pela ajuda com bibliografia, reflexões e conversas. Também devo um agradecimento ao amigo medievalista Thiago Ribeiro pelas dicas bibliográficas.

Um agradecimento especial para a minha companheira de tudo - principalmente das angústias e indecisões da escrita e da pesquisa. A Laís leu e apoiou sempre que precisei. Certamente ela divide comigo o alívio com o final dessa etapa, depois tantos op. cit. Idens e Ibidems.

* * *

LISTA DE IMAGENS

Figura 1 - Altar da Igreja Santa Brígida destruído em abril de 1915.	69
Figura 2 - General Joaquin Amaro janta em uma igreja tomada por revolucionários....	69
Figura 3 - Pro rezando de joelhos	105
Figura 4 - Fuzilamento de Pro	105
Figura 5 - Tiro de gracia	106
Figura 6 - Fuzilamento de Segura Vilchis	106
Figura 7 –Soldados vestem trajes religiosos.....	109
Figura 8 - Cristeros enforcados	111
Figura 9 - Protesto de trabalhadores católicos na capital mexicana em 1927	115
Figura 10 – Cortejo acompanha os caixões de Pro e dos demais fuzilados	119
Figura 11 - Mulheres detidas acusadas de terem distribuído panfletos da Liga.....	122
Figura 12 - Explosão do trem de Guadalajara pelo exército católico.....	127
Figura 13 - Cartum da época do assassinato de Obregón criticando o Calles.....	131
Figura 14 - Capa do livro de Dragon editado pela La Prensa - Populibros	148
Figura 15 - Plutarco Elías Calles	172
Figura 16 – El país amigo.....	194
Figura 17 - Cartaz anticlerical	206
Figura 18 - Capa do livro de García Gutiérrez	209
Figura 19 – Os padres católicos iniciaram o projeto de expansão de caminhos.	211
Figura 20 - Capa da revista "Jornalzinho" com a história do Padre “Pró”	231
Figura 21 - Trecho da história em quadrinhos de Pro	231
Figura 22 - Padre Pro no Castillo de Chapultepec.....	234
Figura 23 - Padre Pro chinês.....	235
Figura 24 - Padre Pro operário	235
Figura 25 – Desfile revolucionário da década 1930	240
Figura 26 - Cristo y la nación mexicana.....	245
Figura 27 – PRI PRO.....	251
Figura 28 – Relíquias.....	257

ABREVIATURAS

Archivos e bibliotecas

KCA - Knights of Columbus Archives – Fundo “Mexican Persecution”

PEC - Fideicomiso Archivo Calles-Torreblanca – Fundo Plutarco Elías Calles

AHAM - Archivo Histórico del arzobispado de México

CONDUMEX - Archivo del Centro de Estudios de Historia de México Carso

Archivo Histórico de la UNAM - Fondo Aurelio Robles Acevedo

AHCJ - Archivo Histórico de la Compañía de Jesús

ACJM Asociación Católica de la Juventud Mexicana

Biblioteca del Seminario Conciliar (Tlalpan) – México

Biblioteca Daniel Cosío Villegas - Colegio de México.

Organizações católicas

ACJM - Asociación Católica de la Juventud Mexicana

LNDLR - Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa

INTRODUÇÃO

Ao início e ao fim do romance *O Poder e a Glória* (*The Power and the Glory*, 1940) do autor inglês Graham Greene, que se passa no México durante a década de 1930, há cenas em que uma mãe católica lê para seus filhos a história de padres assassinados pelos governos do país. O personagem central do romance é um padre ébrio e nada celibatário perseguido pelas forças do governo do estado de Tabasco que buscam eliminar qualquer traço de catolicismo do estado, incluindo todos os sacerdotes. A vida do padre, que pouco tem de exemplar, contrasta com os mártires idealizados dos livros lidos pela mãe aos filhos. Uma das crianças, ao escutar a história de um personagem católico, fica desconfiado, dizendo que ele parece “bobo” e o contrasta com mártires mais heroicos que conheceu na escola: Francisco Madero, Francisco Villa e Álvaro Obregón.¹ Porém, ao final da história, o garoto que conviveu com a perseguição do padre ébrio, acaba se identificando com a história contada pela mãe e demonstra sua repulsa pelo governo cuspiendo no coldre do tenente responsável pela perseguição de padres foragidos.² No romance de Greene, a história dos mártires é importante para a identificação do garoto com os católicos. Ao mesmo tempo, a atitude da mãe ao contar a história aos filhos funciona também como elemento de resistência diante daquilo que é identificado por Greene como uma perseguição brutal.

A narrativa a respeito de mártires católicos assassinados por forças do governo mexicano durante o período revolucionário (1910-1940) tornou-se uma forma comum de se contar a história desse período a partir de um ponto de vista católico. Especialmente desde a rebelião cristera (1926-1929) as histórias de católicos martirizados foram escritas com o intuito de divulgar a “perseguição religiosa”³ que sofriam os católicos e fornecer um sentido

¹ GREENE, Graham. *O poder e a glória*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2008; p. 69.

² GREENE, Graham. op. cit.; p. 291.

³ Utilizamos a expressão entre aspas por se tratar da definição católica para os eventos envolvendo a Igreja católica ocorridos entre as décadas de 1920 e 1930 no México. Revolucionários combatiam a utilização do termo, afirmando que não se tratava de uma perseguição religiosa, mas do cumprimento das leis que eram recorrentemente descumpridas pelo clero. Na historiografia recente há um debate sobre a utilização do termo. Enquanto Adrián Bantjes defende que ocorreu uma perseguição no México entre as décadas de 1920-1930 que atingiu mesmo que de maneira distinta grande parte do território nacional, Peter Reich minimiza o conflito. Segundo Reich, o conflito expresso com força na retórica e nas leis, depois de 1929 (data do fim da rebelião cristera) deixou de existir, visto que tanto a parte predominante da hierarquia católica – os principais bispos e representantes católicos –, como os revolucionários mais poderosos buscavam permanentemente um acerto que garantisse a paz, a convivência e a manutenção do poder de ambas instituições. Ben Fallaw procurou matizar

histórico para aquele evento. As histórias de martírio, a começar pela história de Jesus Cristo, são um dos elementos na construção do catolicismo, de maneira que as narrativas católicas sobre eventos recentes mexicanos conectam a história do país em uma contínua narrativa cristã de superação e entrega. Ao mesmo tempo, essas narrativas reafirmam a presença da Igreja católica no território mexicano, posicionando os católicos em lugar de destaque na história nacional.

Desse modo, os textos a respeito dos mártires católicos são eles mesmos personagens importantes da história mexicana do século XX. Neles encontramos uma das maneiras como grupos católicos contaram a história do período revolucionário, não a partir das aventuras de Francisco I. Madero, Emiliano Zapata, Francisco Villa, Álvaro Obregón, Venustiano Carranza, mas da história de sacerdotes católicos que teriam combatido o ódio à religião e dado sua vida pela fé. Ou seja, embora com diferentes personagens, as narrativas católicas seguem uma lógica narrativa semelhante, contando a história a partir de heróis, mártires e grandes homens.

Graham Greene tomava a temática dos mártires, muito em voga no México e também na divulgação da “perseguição” que sofriam os católicos mexicanos ao redor do mundo, para construir uma ideia de persistência da religião no país. Porém, a história dos textos a respeito dos mártires vai muito além da imagem de uma singela mãe católica que lê para seus filhos. Essa história se insere em um contexto de disputas pelo passado mexicano através de publicações. Nesse contexto conflituoso, os católicos buscam para si um espaço maior na história mexicana e, especialmente, um espaço diferente daquele dado pelos textos liberais e revolucionários do final do XIX e princípios do XX que construíram uma história nacional oficial.⁴ Os textos a respeito dos mártires ao mesmo tempo em que ligam os mexicanos do

as duas teses apontando, em linhas gerais, que essa concordância foi construída com base em conflitos contínuos tanto católicos-revolucionários, como católicos-católicos. Assim como Bantjes e diferentemente de Reich, Fallaw destacou a participação dos católicos e revolucionários “comuns”, para além dos grandes personagens e dos acertos de gabinete. REICH, Peter L. *Mexico's Hidden Revolution: The Catholic Church in Law and Politics since 1929*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995. BANTJES, Adrián. *Idolatry and Iconoclasm in Revolutionary Mexico: The De-Christianization Campaigns 1929-1940*. *Mexican Studies/ Estudios Mexicanos*, Oakland, v.13, n. 01, p. 87-120, Winter 1997.

⁴ Chamamos de história oficial porque a partir de meados do século XIX liberais dominaram a grande política mexicana, utilizando os mecanismos governamentais na distribuição de sua versão da história. Por outro lado, a situação política é mais complexa, visto que católicos não foram completamente calados – como católicos e não-católicos argumentam algumas vezes – e seguiram produzindo uma variedade de textos. A partir da época da Revolução mexicana, as biografias dos mártires foram uma das formas em que se deu essa produção de discurso católico sobre acontecimentos históricos do país.

século XX a uma narrativa católica que se constrói com o tema do martírio – estabelecendo uma continuidade com uma história católica longínqua –, busca um espaço para clérigos em um panteão nacional frequentado também por diversos outros mártires, mas, em geral, mártires seculares. Estamos diante de textos religiosos *hagiográficos* que defendem a devoção a esses personagens – em torno dos quais se criou um culto e veneração que envolve a interseção desses mártires em diferentes causas no presente – e também diante de uma narrativa histórica dos “grandes” homens, não de *caudillos* militares, mas, de qualquer forma, homens cuja trajetória resume causas e ideias. Nesses textos, religião, história e política aparecem intimamente relacionadas.

A partir de 1867, com a vitória dos liberais sobre a ocupação francesa no México, o governo mexicano lançou mão de propostas no sentido de restringir a participação dos católicos (leigos e regulares) nos debates públicos do país – mesmo que nem sempre políticas anticlericais, que tinham como fonte de embasamento legislações e as constituições de 1857 e 1917, tenham sido aplicadas à risca. Porém, em paralelo a esses esforços, se desenvolveram formas de difusão do catolicismo e atuação de grupos católicos que permitiram justamente maior participação de religiosos no espaço público em um momento de crescimento dos movimentos de massa no país.⁵

O processo de secularização no México se deu a partir dos esforços de grupos políticos liberais no país que, devido a condições políticas como o acirramento das divisões com os conservadores apoiados pelo alto clero, lograram promover políticas de separação entre Estado e Igreja. Por outro lado, ainda que perdesse espaço como religião oficial do Estado mexicano e tivesse que concorrer com outras religiões recentemente chegadas, o catolicismo no México encontrou espaços de difusão de ideias em meios que se desenvolviam intensamente nesse período – como as organizações civis católicas, a imprensa, a literatura e até mesmo, no caso das imagens religiosas, a fotografia.

Essa história, enraizada nos conflitos políticos oitocentistas mexicanos, possui desdobramentos importantes durante o século XX, em especial, nos conflitos entre católicos e revolucionários. A distribuição e publicação das narrativas sobre os mártires, assim como os espaços em que ocorreram debates sobre a história católica nos ajudam a compreender

⁵ Essa participação foi possibilitada por acordos com governos locais ou pelas vistas grossas das autoridades, especialmente durante o porfiriato, que evitavam conflitos com o clero tendo em vista a pacificação do país.

essas mudanças vividas pelo catolicismo mexicano desde o século XIX, mas que se aprofundam no princípio do século XX ganhando novas ênfases depois da rebelião cristera.

O presente trabalho pretende olhar de forma complexa a história das religiões contemporâneas, que não se limitam a uma via de mão única rumo à secularização. Como veremos no primeiro capítulo, analistas das religiões contemporâneas demonstram certo assombro diante do espaço que parecem ocupar as religiões recentemente, em especial quando grupos religiosos demonstram capacidade mobilizadora para o debate de questões públicas. Esse assombro decorre de um olhar treinado a vincular automaticamente as religiões a aspectos arcaicos – vinculados aos períodos colonial e medieval – das sociedades contemporâneas.

Argumentamos que a legitimidade que a Igreja católica mantém na contemporaneidade⁶ foi construída também em meio à formação das sociedades modernas – como durante o conflito revolucionário e as décadas seguintes, que viram um processo de urbanização acelerado acompanhado por um crescimento econômico desigual. Nossa tese é que a elaboração de uma narrativa da Igreja como mártir desenvolvida entre 1927 e 1960 serviu de antídoto para as narrativas pátrias produzidas por liberais e revolucionários que marginalizavam a importância da Igreja na formação nacional ou mesmo apresentavam-se como abertamente anticlericais.

A composição dessa narrativa dos mártires, contudo, não se deu como um projeto inteiramente coeso a mando de uma Igreja centralizada, mas ocorreu em meio aos conflitos

⁶ O tema é polêmico e cabem diferentes interpretações a respeito dos sentidos em que ocorre essa legitimidade. Roderic Ai Camp afirma que se exagera a capacidade mobilizadora da Igreja, ainda que destaque que os sacerdotes são muito respeitados no México. *"La investigación empírica y algunos estudios demuestran que la religión, el cristianismo, el catolicismo y la Iglesia católica son tenidos en gran estima por la gran mayoría de los mexicanos, y esas creencias brindan a la Iglesia el potencial para desempeñar un papel importante en la sociedad en lo tocante a asuntos seculares, sobre todo como representante de los laicos en temas no espirituales. La influencia potencial de la Iglesia y la posibilidad de mayores tensiones con el Estado se relacionan estrechamente con la disminución de la legitimidad de las instituciones gubernamentales."* AI CAMP, Roderic. *Cruce de Espadas: Política y Religión en México*. México DF: Siglo XXI, 1998; pp. 15-17 e 28. A tensão a que se refere Ai Camp nos tempos atuais tem muitas relações com o tema dos direitos humanos. Nesse contexto de enfraquecimento da legitimidade das instituições estatais, acentuado nos últimos anos por conta do narcotráfico, a participação da Igreja é vista como um desafio ao Estado laico. Por outro lado, é importante destacar que, em primeiro lugar a Igreja católica (incluindo aqui o clero regular e os grupos leigos organizados) participa na sociedade mexicana como um grupo de pressão múltiplo, que pode defender inclusive interesses opostos. Em segundo lugar, como afirma Roderic Ai Camp, a força da Igreja católica como grupo de pressão, não pode ser exagerado: na capital mexicana em 2007 o aborto para fetos de até doze meses foi despenalizado, apesar das pressões por parte da hierarquia católica. A tradição liberal mexicana não é monopólio do Estado mexicano, visto que grupos de pressão da sociedade civil recorrem a história de laicismo e anticlericalismo dessa tradição com intuito de legitimar ações no presente.

pela memória da rebelião cristera, vista como memória poderosa, mas ao mesmo tempo perigosa, já que trazia a tona conflitos não só com o Estado, como também entre distintas interpretações de católicos sobre o papel do catolicismo naquele período de enfrentamentos. A mesma ressalva pode ser feita para o caso das representações revolucionárias: a ideia de uma revolução anticlerical – e de que formato de anticlericalismo – não era unânime; era parte da tentativa de grupos expressivos entre os revolucionários de transformar o espaço social, simbólico e religioso do México.

O objetivo central desse trabalho é analisar a história desse conflito entre narrativas sobre a participação da Igreja católica no século XX mexicano. Nessa história, enfatizaremos as transformações, conflitos e espaços nos quais o tema foi debatido.

A rebelião cristera

A partir de meados de 1926, grupos armados católicos, em sua maioria trabalhadores agrários – camponeses e *rancheros* (pequenos e médios proprietários), se levantaram contra alvos do Estado mexicano exigindo o fim das medidas anticlericais do governo de Plutarco Elías Calles (1924-1928). No ano seguinte já eram diversos grupos levantados, em especial nos estados do centro-oeste do país. Apesar de não agirem de forma totalmente conjunta, se identificavam como soldados que defendiam a Igreja católica contra um governo opressor e ímpio. O grito de guerra “Viva Cristo Rei!” era a marca dos rebeldes católicos que receberam de seus adversários o apelido *cristeros* que passaram a adotar com orgulho. O termo acabou por se tornar emblemático, dando nome à revolta – *rebelión de los cristeros*, em espanhol, é o nome mais utilizado para definir o conflito armado que durou de 1926 até 1929. Calcula-se que os cristeros chegaram a formar um exército de 50 mil soldados, ainda que chegar a números precisos seja uma tarefa complicada em se tratando de diversos grupos armados pequenos, identificados em torno de suas lideranças, que trabalhavam muitas vezes de forma bastante independente.

A guerra teve início quando o bispado mexicano autorizado pelo Vaticano decidiu suspender as atividades religiosas públicas no país. A decisão tomada em julho de 1926, teve diversos conflitos precursores. Em 1926, o governo mexicano presidido por Plutarco Elías Calles (1924-1928), diante das críticas dos bispos católicos à Constituição revolucionária de

1917, decidiu reformar o Código Penal do país incluindo a *ley de tolerancia de cultos*, conhecida como *Ley Calles*. Com esse dispositivo legal, o governo buscava colocar em prática os artigos anticlericais da Constituição revolucionária de 1917. A lei limitava o número de sacerdotes a 1 a cada 6 mil habitantes e estabelecia a necessidade de uma licença expedida pelo governo para o exercício da função de clérigo. Além disso, as mudanças no Código Penal tipificavam os crimes religiosos: clérigos que criticassem as leis ou o governo teriam de um a cinco anos de prisão; atos religiosos celebrados fora das igrejas seriam punidos; ficava proibido o uso de roupa ou qualquer indumentária que identificasse seu dono como membro da Igreja. Essas medidas, semelhantes a outras que desde a década de 1910 vinham sendo aplicadas por governos estaduais, causaram revolta entre o clero mexicano e também entre muitos fiéis católicos. A resistência aos dispositivos anticlericais teve participação destacada de católicos militantes de diversas associações leigas que atuavam no país, entre as quais a ACJM (*Asociación Católica de la Juventud Mexicana*) e a LNDLR (*Liga Nacional Defensora de La Libertad Religiosa*). O Estado revolucionário lutou contra os cristeros e obteve apoio de grupos *agraristas*, camponeses muitas vezes de regiões próximas aos cristeros que tinham sido beneficiados pelo programa de reforma agrária.

A rebelião cristera e seus diversos desdobramentos foram acompanhados por ampla cobertura da imprensa mexicana e internacional. A revolta armada camponesa ocorreu em paralelo a uma disputa entre governo, grupos anticlericais e católicos pelos sentidos daquele conflito. Discutia-se como aquele levante se inseria na trajetória nacional de conflitos entre grupos liberais e conservadores. Havia um público curioso que não apenas desejava compreender o que se passava no duelo entre católicos e revolucionários, mas também decidir ou demonstrar seu engajamento na disputa. Contudo, ao mesmo tempo em que se criava um público engajado nas questões políticas do país, o período foi marcado por tentativas repressoras no sentido de restringir a participação de grupos rivais, tanto de parte dos católicos como dos revolucionários.⁷

Nesse contexto de extensa cobertura midiática, alguns personagens e eventos do período acabaram se tornando célebres. Em novembro de 1927, no centro da capital do país, quatro católicos foram fuzilados nas instalações policiais da cidade, entre eles um sacerdote

⁷SERNA, Ana María. La calumnia es un arma, la mentira una fe: Revolución y Cristiada: la batalla escrita del espíritu público. *Cuicuilco*. XIV: 39 (2007); pp. 121-179; p. 158.

jesuíta: Miguel Agustín Pro Juárez. Os quatro foram acusados de participação em um atentado falido contra o *caudillo* revolucionário, ex-presidente e presidente eleito, Álvaro Obregón. Não houve julgamento formal dos acusados que foram mortos depois de uma investigação dirigida pelo então chefe da polícia da capital, o general Roberto Cruz.

O padre Pro, como ficaria conhecido o sacerdote, logo passou a ser festejado como mártir entre os católicos. Ele era tido como um sacerdote simples, de pouca erudição, mas que seguiu atuando baixo leis vistas como “repressoras”, dizendo missas escondidas e militando ao lado dos católicos comuns. Nas narrativas de tons hagiográficos a respeito do padre, essa atuação do sacerdote teria gerado a revolta de um governo “ímpio” que decidiu eliminar o sacerdote exemplar. Ao mesmo tempo, diante de um contexto de levante armado católico e da tentativa de assassinato de Obregón, desconfiava-se da participação do padre – e do clero em geral – em grupos violentos. As polêmicas sobre a participação de Pro ensejavam debates sobre a participação da Igreja católica e de seus representantes ao longo do processo revolucionário.

O caso de Pro, embora de maneira nenhuma o primeiro ou único de um padre assassinado durante a revolução mexicana, se tornou emblemático do período de formação do Estado revolucionário. Isso ocorreu, em grande medida, porque o caso recebeu cobertura midiática impulsionada pelos vínculos diretos com grandes nomes da política: Obregón era um ex-presidente e liderança revolucionária e Calles, atual governante mexicano, que se tornaria o “Chefe Máximo da Revolução” entre 1928-1935.⁸ Além disso, o evento ocorreu na capital da República, centro de poder de onde repercutiam notícias para o resto do país e para o mundo. Na tarde do fuzilamento, as imagens de Pro e dos demais executados estamparam a capa dos jornais da cidade. Logo as fotos passaram a figurar em panfletos, cartões e material de propaganda de católicos, inclusive de textos que defendiam a rebelião armada. Surgiram também livros contendo a história de vida de Pro, textos biográficos de traços hagiográficos que defendiam o sacerdote como mártir da perseguição religiosa. Esses textos acompanhavam um culto a Pro que, no entanto, não apagavam as ambiguidades do personagem que foi, ao longo do século XX, vinculado a distintas causas e frequentemente rememorado para reflexões sobre a história do período revolucionário.

⁸ Nesse período, apesar de não ser oficialmente o governante, Calles era reconhecido como o principal nome da política do país.

Uma obsessão pela história

Durante a revolução mexicana, a rejeição a símbolos religiosos se materializou nas queimas de confessionários, transformação de igrejas em quartéis e escolas, e na destruição de imagens religiosas. As imagens de santos eram particularmente atacadas, pois eram identificadas como elementos de “superstição” e “fanatismo” traços que vicejavam entre os setores populares e que deveriam ser banidos da sociedade mexicana. Os santos deveriam ser substituídos pelos mártires revolucionários vinculados a causas sociais e políticas: Francisco Madero, Emiliano Zapata, Álvaro Obregón, Venustiano Carranza, Felipe Carrillo Puerto, Primo Tapia, entre muitos outros, eram festejados em datas comemorativas.⁹

A representação negativa da Igreja católica na narrativa pátria elaborada ao longo do XIX e corroborada por revolucionários obviamente desagradava membros do clero e católicos militantes, que não deixaram de produzir alternativas interpretativas para o passado mexicano. O desenvolvimento de histórias de mártires e santos católicos, mortos durante a revolução mexicana, indica a persistência das representações religiosas católicas para a história do México do século XX. Assim, os mártires da fé não puderam ser completamente substituídos. As balas revolucionárias que transformavam faziam das imagens cacos, a partir da escrita da história católica criavam mártires.

Décadas depois do enfrentamento revolucionário o incômodo com a representação da Igreja na história mexicana permanecia, como pode ser observado nas palavras do arcebispo de Xalapa, Sergio Obeso Rivera, que em 1988 disse:

Digo esto como persona, como mexicano y como obispo, que es muy desafortunado que siempre, se nos observa como elementos totalmente negativos en nuestro país, porque [...] en la historia oficial [...] la presencia de la Iglesia en México [...] está maldita.¹⁰

⁹ O'MALLEY, Ilene. *The Myth of the Revolution: hero cults and the institutionalization of the Mexican state*. New York: Greenwood Press, 1986. Em Tabasco, houve uma tentativa estatal de substituir o termo *adios* por *salud* como cumprimento de despedida. KNIGHT, Alan. Popular Culture and the Revolutionary State in Mexico, 1910-1940. *The Hispanic American Historical Review*, v. 74, n. 3; pp. 393-444, August 1994. P. 407. Havia também disputas em torno da predileção de um herói revolucionário em detrimento de outros, que se relacionavam a disputas em torno de diferentes ideias e projetos políticos.

¹⁰ AI CAMP, Roderic. *Cruce de Espadas: Política y Religión en México*. México DF: Siglo XXI, 1998; p. 44.

A afirmação do arcebispo replica um incômodo comum por parte dos católicos com a representação que recebem na história mexicana. Ao mesmo tempo em que apontam essa representação negativa, os católicos se auto definem como vítimas em uma história nacional distorcida para favorecer aqueles que seriam os vencedores: o Estado revolucionário e as elites políticas auto identificadas como liberais, definidos de maneira binária como grupo oposto ao catolicismo.

Segundo John Mraz, as elites mexicanas durante o primeiro século de independência se mostraram particularmente obcecadas pelos temas da identidade nacional e da história¹¹. Nesse sentido, a escolha em se estudar a questão religiosa mexicana a partir das narrativas sobre o passado não é ao acaso. Essa escolha decorre da importância que os discursos sobre a memória e a história mexicanas assumiram para a construção de identidades e projetos políticos. Os revolucionários mexicanos costumeiramente recorriam à história para justificar em erros e acertos do passado a necessidade de ações políticas no presente, como as políticas anticlericais, que gerariam um futuro transformado e melhor.¹² Os católicos por sua vez, especialmente grupos jesuítas, procuraram escrever e propagandear uma visão clerical sobre o passado mexicano que ao mesmo tempo dialogava e contrastava com a construção oficial.

A relação entre memória e catolicismo foi central para as construções históricas e identitárias do México desde o período da independência. De certa maneira, concorda-se que esse processo no qual se buscava imaginar a nação¹³ ocorreu em oposição a uma tradição católica de se pensar a relação entre presente e passado. Segundo Fernandes:

¹¹ MRAZ, John. *Looking for Mexico: Modern Visual Culture and National Identity*. Durham: Duke University Press, 2009; pp. 6-7.

¹² Esse tema será explorado ao longo da tese e de forma mais detida no terceiro capítulo.

¹³ A expressão “comunidades imaginadas” foi consagrada por Benedict Anderson, que também identifica nos processos de surgimento dos nacionalismos uma contraposição com a comunidade imaginada religiosa que imperava anteriormente, ainda que os processos em cada lugar e suas relações com poderes religiosos tenham variado. No caso de Anderson, a comunidade imaginada nacional parece ocupar um lugar das religiões que já estava esvaziado. “O século do iluminismo, do secularismo racionalista, trouxe consigo suas próprias trevas modernas. A fé religiosa declinou, mas o sofrimento que ela ajudava a apaziguar não desapareceu. A desintegração do paraíso: nada torna a fatalidade mais arbitrária. O absurdo da salvação: nada torna mais necessário um outro estilo de continuidade. Então foi preciso que houvesse uma transformação secular da fatalidade em continuidade, da contingência em significado. Como veremos, poucas coisas se mostraram (se mostram) mais adequadas a essa finalidade do que a ideia de nação. Admite-se normalmente que os estados nacionais são ‘novos’ e ‘históricos’, ao passo que as nações a que eles dão expressão política sempre assomam de um passado imemorial, e, ainda mais importante, seguem rumo a um futuro ilimitado.” ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 [1983]; p. 38. Concordamos com a ideia de Anderson a respeito da historicidade das nações – e não apenas dos Estados nacionais. Contudo, procuramos ver a história das relações entre nação, Estado e religiões fora dessa chave quase que automática que, de certo modo, prevê a substituição de um por outro. O que o caso mexicano parece indicar é que as

Podemos pensar como a memória foi construída, ao recuarmos mais no tempo e lembrarmos que, depois da revolução de independência, o calendário cívico, que celebra a batalha e os heróis que fundaram a nação, tomou o lugar do calendário religioso, que por séculos havia regido o transcurso temporal. Os santos deram lugar aos heróis e os mártires da fé foram substituídos pelos mártires da pátria, como expressou o historiador Enrique Florescano.¹⁴

Esse processo se aprofundou a partir das vitórias liberais nos conflitos com conservadores e ocupantes estrangeiros em meados do século XIX. O projeto liberal não foi construído apenas com a criação de legislações e constituições que estruturam o Estado mexicano, mas com o estabelecimento de novos símbolos nacionais, incluindo uma narrativa, que se tornou canônica, para o passado mexicano. Essa narrativa estava baseada, entre outras coisas, na valorização do passado asteca e do encontro dos indígenas com os espanhóis – o México seria uma nação *mestiza* –, dos primeiros “heróis” independentistas – os *curas* Miguel Hidalgo e José María Morelos – e da própria Reforma liberal. Outra característica importante nessa narrativa foi a desvinculação da história nacional da trajetória da Igreja católica que até a Reforma liberal estavam bastante relacionados, um esforço permeado por contradições e ambiguidades, como a preferência dos sacerdotes independentistas como símbolos da independência demonstra¹⁵. Com isso não se negava a importância da presença católica no país, mas buscava-se relacioná-la a características negativas da nação que deveriam ser superadas.

No entanto, a afirmação do arcebispo Sergio Obeso deve ser matizada à luz da produção histórica católica do século XX. Ainda que, de fato, a história oficial tenha tido espaços privilegiados de transmissão, como os manuais didáticos, monumentos e discursos

religiões, no caso o catolicismo, se transformaram no mesmo período do desenvolvimento nacional, de forma que as religiões não permaneceram como categorias a-históricas prontas a serem substituídas pelo Estado e pela nação. Discutiremos a questão no primeiro capítulo.

¹⁴ FERNANDES, Luiz Estevam Oliveira. *Patria Mestiza: A invenção do passado nacional mexicano* (séculos XVIII e XIX). Jundiá: Paco editorial, 2012; p. 21

¹⁵ Hidalgo e Morelos eram destacados como sacerdotes do baixo clero, mais próximos, portanto, dos interesses nacionais. A oposição do alto clero à independência comprovaria essa questão. Também passaram a ser representados como personagens de traços iluministas, deixando em segundo plano o fato de terem formação como membros da Igreja.

oficiais¹⁶, a produção histórica católica de forma alguma é desprezível.¹⁷ Essa produção pode ser dividida, grosso modo, entre uma historiografia formal produzida por historiadores da Igreja e produções mais populares e difusas como a literatura de ficção, as memórias e as hagiografias. A monumental historiografia católica de autores jesuítas como Mariano Cuevas (1879-1949), Bravo Ugarte (1898-1968) e outros¹⁸ teve papel importante na formação de quadros em associações católicas, ainda que sua difusão estivesse limitada aos círculos intelectualizados católicos. Por outro lado, a literatura sobre a rebelião cristera, que dispensa a formalidade das grandes obras historiográficas católicas, em especial os textos e imagens sobre os mártires católicos, chegava a um público mais amplo. Esses textos geravam uma visibilidade pública para a Igreja católica e seus sacerdotes como construtores da história de uma nação definida como católica.¹⁹

O que encontramos nas publicações sobre os mártires no México do século XX é o aprofundamento de um processo de massificação das publicações católicas que se desenvolvia desde o século XIX, possibilitado também pelo interesse em discussões sobre a revolução mexicana e a questão cristera²⁰. Nas narrativas sobre os mártires – e de certa forma

¹⁶ Isso não significa que esses recursos não tenham sido usados também por católicos. Segundo González Melo, “puede decirse que el monumento a Cristo Rey se construyó para oponerlo, simbólicamente, a los colosos multitudinarios del régimen.” González Mello, Renato. “Los pinceles del siglo XX. Arqueología del régimen” In: *PINCELES de la historia: La Arqueología del Régimen*. México, DF: Unam/Instituto de Investigaciones Estéticas, 2003. pp. 17-36; p. 27.

¹⁷ Em 1988, quando o Estado revolucionário passava por um momento de fortes críticas, o discurso da Igreja como vítima diante das narrativas oficiais poderia ser ainda mais conveniente e convincente. O desgaste do regime revolucionário era evidente, as respostas pírias das autoridades mexicanas ao terremoto que atingiu a capital em 1985 ajudaram a ferir a confiança no regime, além do México estar vivendo no período uma forte crise econômica.

¹⁸ Cuevas publicou os cinco volumes de sua *Historia de México* entre 1921-26; a *Historia de México* de Bravo Ugarte, também com cinco volumes saiu entre 1941 a 1959. Josefina Vazques definiu Bravo Ugarte como tradicionalista e conservador, mas afirmou que se trata de um historiador de seriedade reconhecida. ZORAIDA VÁZQUEZ, Josefina. *Nacionalismo y educación en México*. México DF, Colegio de México, Centro de estudios históricos, 2005. [1975]; p. 259. O historiador Alfredo Ávila cita Bravo Ugarte como representante de uma historiografia que “orientava” – em provável referência aos setores conservadores e hispanistas. ÁVILA, Alfredo. “Perfiles y Rumbos de la historiografía Política en el instituto de Investigaciones Históricas.” In: GUEDEA, Virginia (coord.) *El Historiador frente a la historia: perfiles y rumbos de la historia, sesenta años de Investigación Histórica en México*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007. pp. 53-71; p. 55.

¹⁹ Dimensionar com clareza a difusão das representações católicas não é uma tarefa simples. Porém, há fortes indícios de que essa difusão se deu de maneira bastante ampla. O mais óbvio desses indícios se refere às tiragens das obras que são significativas – girando em torno das dezenas de milhares, no caso das hagiografias mais difundidas. É o caso da biografia de Pro realizada pelo padre jesuíta canadense Antonio Dragon que saiu em duas versões distintas. DRAGON, Antonio. *Vida Íntima del Padre Pro*. México DF, Buena Prensa, 1988 [1952]. DRAGON, Antonio. *El martirio del Padre Pro*, México DF, La prensa, 1972 [1959].

²⁰ Segundo Moreno Chávez, a devoção a Nossa senhora de Lourdes na França, inserida no contexto da romanização, incluía a difusão de milagres pela imprensa, a venda e distribuição de cartões postais que incluíam

em devoções e profecias do XIX e XX²¹ –, as forças inimigas do catolicismo estavam bem localizadas no tempo – os textos se referiam a um período histórico tratado em discussões públicas, o qual o público leitor tinha possibilidade de conhecer por meio de outros textos e imagens, ou mesmo sobre o qual guardava lembranças pessoais. Generais revolucionários e presidentes da República davam face e nome aos oponentes do catolicismo: especialmente Calles era representado como um Nero moderno. Por esses motivos, é evidente que esses textos disputam com outras construções a interpretação do período revolucionário. Na narrativa dos mártires, *La Revolución* mostrava sua face violenta e autoritária.

As histórias dos mártires, no entanto, não chegaram aos leitores apenas por meio das grandes obras hagiográficas. De um lado porque folhetos e pequenos textos voltados para os devotos – assim como, possivelmente, sermões de padres e outras atividades nas igrejas mais difíceis de mapear – foram utilizados para divulgar as histórias dos mártires. As imagens, em especial fotografias, também foram recursos frequentes e fundamentais para a fama desses personagens.²²

A abundância de material publicado sobre a rebelião cristera é um indício da importância que o tema assumiu em debates sobre o passado recente mexicano. Os debates sobre os mártires atravessavam e esgarçavam as fronteiras católicas que estavam longe de terem formatos claramente delimitados; justamente essas fronteiras eram objetos de disputas.

Encerrada a rebelião em 1929, a questão cristera passou a ser disputada em um grande número de textos literários, ora descrevendo católicos como vítimas, ora como católicos

fotografias. Para Moreno Chávez, esse processo significou o início da experiência da Igreja Católica com mercado de massas. MORENO CHÁVEZ, José Alberto. *Devociones políticas: cultura católica y politización en la Arquidiócesis de México, 1880-1920*. México DF, El Colegio de México, 2013. P. 46. Essas experiências se internacionalizaram, seja por conta do projeto de romanização da Igreja ou ainda pelas possibilidades de contato alcançadas pela expansão laical ao redor do globo e, obviamente, das possibilidades de comunicação. No século XX o México se tornaria exportador de devoções com as hagiografias dos mártires.

²¹ No Segundo capítulo apontaremos casos de profecias oitocentistas que acusavam diretamente a Constituição liberal de 1857, por exemplo.

²² Como afirmou John Mraz, "Historical photographs are everywhere in Mexico. Huge banners with the faces of Francisco I. Madero, Pancho Villa, and Emiliano Zapata hover over political rallies. (...). Illustrated magazines and newspapers reproduce classic images constantly, as do the multitude of illustrated *historia gráficas* celebrating Mexico's revolutionary past, where pictures are fused with texts to instill a *historia patria* that will teach love of the fatherland." MRAZ, John. op. cit.; pp. 4-5. A coletânea *Pinceles de la historia: La Arqueología del Régimen*. México, DF: Unam/Instituto de Investigaciones Estéticas, 2003. Sobre a importância das coleções fotográficas do período conferir: BARBOSA, Carlos Alberto Sampaio. *A fotografia a serviço de Clio: uma interpretação da história visual da Revolução Mexicana (1900-1940)*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

heroicos e valentes, ou ainda os cristeros apareciam como fantasmas de um México bronco que se queria apagar com o triunfalismo revolucionário. O tema cristero atraiu escritores premiados e reconhecidos como Juan Rulfo²³ e literatos de primeira viagem, que continuavam na literatura o esforço propagandístico para defender ou rechaçar os cristeros.²⁴ No campo da ficção se destacaram as *novelas* (os romances de tema cristero). Nasceu assim uma vertente literária, irmã da *novela* da Revolução, a literatura de tema cristero. Porém, ao contrário da irmã revolucionária, a literatura cristera não figura com a mesma solenidade no cânone literário, embora seja lembrada pelo sucesso de vendas²⁵. Além da literatura de ficção, floresceu nas décadas posteriores à rebelião cristera uma produção memorialística que, escrita por ex-cristeros, deu o parecer de testemunhas aos fatos ocorridos no passado recente²⁶.

A rebelião cristera dos historiadores profissionais variou em suas colorações e também resultou em ao menos um texto de grande repercussão dentro e fora das fronteiras acadêmicas que recém se constituíam: *La Cristiada* de Jean Meyer, originalmente em 1973.²⁷

Hagiografias: mártires, santos e heróis

A análise da narrativa dos mártires será realizada a partir das maneiras como o tema se insere nas disputas entre as diferentes produções sobre o período da rebelião cristera e sobre a formação do Estado revolucionário. As fontes da pesquisa serão os textos difundidos publicamente que buscaram narrar a história mexicana a partir do enfoque centrado conflito religioso.

²³ O conto de Rulfo “La noche que lo dejaron solo” trata de personagens cristeros. Esse e outros contos de temática cristera podem ser encontrados na antologia organizada por Meyer e Doñán.

²⁴ Outra questão importante: apesar do tema ser frequentemente visto como objeto de paixões e impulsos de participantes e intérpretes, não devem ser descartados interesses comerciais por parte das editoras para a publicação desses textos – é bem possível que eles reunissem o “útil ao agradável”. O tema polêmico e identificado como “tabu” por certos grupos, por sua vez, poderia render atenção a escritores novatos.

²⁵ Segundo Adalbert Dessau as novelas cristeras eram “falsificações” da realidade mexicana, mas ainda assim conseguiram fazer sucesso e influir entre um público católico. DESSAU, Adalbert. *La Novela de la Revolución Mexicana*. México, DF: FCE, 1996; p.293.

²⁶ Além de textos de gerais e ex-combatentes cristeros, havia um periódico sobre o tema. Em 1952, o ex líder cristero Aurelio Acevedo fundou a revista *David* que até 1968 se dedicou à publicação da memória dos combatentes católicos.

²⁷ MEYER, Jean. *La cristiada*. México, DF: Siglo XXI, 1988. 3 vols.

Segundo González Mello, os intelectuais do pós-revolução, especialmente a partir da década de 1920, colocavam as palavras em jogo por conhecer o poder que elas tinham.²⁸ Estudaremos justamente essa mobilização das palavras por parte dos rivais anticlericais e católicos. Ainda que o conflito tenha se dado em termos maniqueístas e muitas vezes simplistas, se observadas a sua história de publicação e as distintas formas de argumentar poderemos compreender melhor como essas palavras eram arregimentadas nessa disputa marcante do México do século XX.

Além dos textos onde ficaram plasmadas essas narrativas, será levado em conta as suas condições de distribuição e as maneiras como essas narrativas chegaram ao público. Utilizaremos como foco central da pesquisa a figura do padre Pro, o mártir católico do período que recebeu grandes atenções e cujas publicações hagiográficas foram amplamente difundidas nas décadas posteriores ao seu martírio, com ressonâncias para debates sobre a revolução mexicana e a formação do Estado revolucionário.

Trataremos especialmente das diversas hagiografias e biografias do mártir. As *hagiografias* são textos biográficos de personagens considerados santos que destacam seus milagres e suas virtudes tendo em vista a construção de um personagem “exemplar”. No caso dos principais textos sobre Pro há diversas características comuns ao gênero hagiográfico: especialmente no que se refere à configuração de um personagem exemplar com piedade fora do comum. Pro tem uma vocação dada desde as origens, na infância: ajudar o próximo.

Embora as hagiografias tenham sido utilizadas como fontes históricas preferencialmente em estudos medievais, elas não são uma peculiaridade do período. Seu apogeu, segundo Allan Greer e Jodi Bilinkoff, ocorreu a partir do século XVI como uma reação à Reforma protestante.²⁹ Esse impulso na produção de hagiografias foi facilitado pela tecnologia da imprensa que promoveu uma difusão mais ampla dos textos. A modernidade, nesse caso, foi um facilitador na difusão de produções literárias católicas, ainda que elas tivessem que competir com produções rivais.

²⁸ GONZÁLEZ MELLO. *PINCELES de la historia*; p. 32.

²⁹ "Hagiography is by no means a peculiarly medieval genre; arguably it reached its apogee in the early modern period, when the printing press hugely expanded the availability of texts and when a resurgent Catholic Church encouraged the cult of saints in reaction to the Reformation (and while they attacked the traditional cult of saints, Protestants still managed to develop their own version of hagiographical narratives.)." GREER, Allan; BILINKOFF, Jodi. op. cit; p. XIV.

Ao mesmo tempo, a partir do século XVII as hagiografias ganham um formato mais “histórico”, no sentido de que se impõem novas definições de autenticidade sobre os textos. Se antes as hagiografias pendiam para a “aquilo que é exemplar” em detrimento “daquilo que passou”, no período moderno elas passam a tentar aproximar os dois termos com noções de veracidade cada vez mais científicas.³⁰ Com tiragens de dezenas de milhares de volumes, facilitadas por uma intensa produção editorial voltada para o consumo popular,³¹ as biografias do padre Pro confirmam que também o século XX conviveu com a difusão de hagiografias e com invenção de novos santos. Na realidade, chamado de o século dos mártires por historiadores da Igreja,³² é possível que o século XX seja um período importante de difusão desse tipo de literatura. O México foi um fundamental irradiador de literatura religiosa no século XX: textos sobre o padre Pro foram publicados em diversas línguas e correram o mundo em edições baratas.

No caso das hagiografias do padre Pro há constantemente a ideia de “provar” tanto que sua morte configura um martírio pela fé, quanto a distância do sacerdote da luta armada e dos métodos de resistência violentos dos católicos. As hagiografias de Pro estão marcadas por um discurso temporal e geográfico: a história se desenrola no período revolucionário, quando havia uma perseguição religiosa no México e uma rebelião católica armada. Não à toa, Pro é chamado de um mártir de “nuestro tempo” ou de “nuestros días.”³³ Claramente as hagiografias adentram em uma disputa histórica sobre os sentidos do tempo recente e do presente no México e no mundo. Portanto, ao mesmo tempo que defende a santidade e se instala em um discurso circular – o que ocorre no México é a repetição da perseguição dos primeiros séculos – os textos demarcam um período específico no qual há uma manifestação divina impulsionada pela fé do povo.

Os textos hagiográficos sobre o padre Pro são parte central da nossa pesquisa. Porém, o objetivo não é esgotar essas fontes, mas pensá-las a partir de um objetivo determinado: a

³⁰ De Certeau, Michel. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002; pp. 267-268.

³¹ A principal hagiografia do Padre Pro foi publicada na coleção Populibros da Editora La Prensa. Essa coleção se dedicou a publicação de romances policiais, vendidos a baixo preço e consumidos por amplo público. PICCATO, Pablo. La era dorada de la novela policiaca *Nexos*. 1 de febrero de 2014. <http://www.nexos.com.mx/?p=18399> . Consultado 17 de fevereiro de 2014.

³² RICARD, Andrea. *El Siglo de los Mártires* [trad. Mónica Monteys]. Barcelona: Plaza Janés, 2001.

³³ DRAGON, Antonio. *Por Cristo Rei: O Padre Pro da Companhia de Jesus fusilado no México em 23 de Novembro de 1927*. (adaptação para o português P. Fernando Pedreira de Castro S. J.). São Paulo: Casa Santo Antonio, 1934. [3ª. Edição].

inserção desses textos nas disputas pelo passado mexicano e pelo lugar do catolicismo na história mexicana. De acordo com o medievalista Patrick Geary, nos estudos sobre hagiografias é preciso reconhecer duas dimensões desses textos: de um lado são textos literários cujas referências a personagens, locais, etc, podem se referir a outros textos, ou seja, a uma tradição literária; por outro lado, as hagiografias são também textos produzidos com uma intenção de propaganda – seja com relação daquilo que representa o santo retratado ou do lugar onde viveu esse personagem.³⁴

As questões literárias das hagiografias, no que se refere a sua entrada em uma tradição de textos hagiográficos, embora apareçam no trabalho, não são o foco da pesquisa, que se dedicará essencialmente à segunda dimensão apontada por Geary: a questão propagandística e política dos textos. No caso dos textos sobre o padre Pro, o caráter propagandístico é facilmente compreendido; sua publicação se dá em um contexto de discussões públicas entre católicos e anticlericais na década de 1920 e 1930, quando os folhetos foram os primeiros suportes de hagiografias. As posteriores hagiografias, mesmo que menos evidentemente militantes, não deixam de buscar um lugar na história mexicana onde possam costurar imagens de uma Igreja vítima e defensora do país.

As *hagiografias* de Pro são híbridos de discurso histórico e outro mais propriamente hagiográfico. A narrativa em torno da vida de um personagem de destaque se relaciona com a muito comum forma de tratar do passado mexicano por meio do Assim, também o mártir é muitas vezes um santo ou simplesmente um herói. Um herói, como os santos, é uma pessoa reconhecida por uma comunidade como alguém portador de capacidades notáveis. Ambos, heróis e santos, constroem uma ideia de ancestralidade em distintas comunidades e estabelecem modelos de comportamento.³⁵ Pro foi construído ao longo do século XX como emblema de uma Igreja católica que resiste em um ambiente hostil.

Organização dos capítulos e recorte temporal

³⁴ Patrick Geary. Saints, Cholars, and Society: The Elusive Goal. In: Sticca, Sandro (ed). *Saints: Studies in Hagiography*. Binghamton NY: Center for Medieval and Renaissance Studies, 1996. pp. 1-22; p. 5.

³⁵ Contudo, uma diferença aqui permanece: heróis pátrios mexicanos como Hidalgo, Juárez e Madero, embora cultuados e vistos como figuras que trazem inspiração das sepulturas, não são vistos como intermediárias diante de Deus. O padre Pro em muitos momentos foi visto como um intercessor, capaz de fazer pressão sobre Deus e assim obter favores para determinado devoto.

Argumentamos que a construção dos mártires da época revolucionária como símbolos da Igreja católica ocorreu em paralelo ao processo de formação do regime revolucionário. O zênite desse regime seria o princípio da década de 1960, quando havia um discurso sobre *La Revolución* estabelecido que acompanhava o ápice do chamado milagre mexicano – período entre as décadas de 1940 e 1960 de crescimento econômico desigual, urbanização e industrialização. Além disso, a década de 1960 é marcada na Igreja católica pelas grandes transformações em torno do Concílio Vaticano II (1962-1966). A partir da década de 1960, ainda que o tema cristero tenha ganhado espaço na historiografia, há uma diminuição no ritmo de publicações literárias, incluindo as narrativas sobre os mártires. O Concílio coincidiu com uma transição geracional no establishment jesuíta que, de certa forma, gerenciava editoras e publicações católicas.

Tendo em vista essas questões, elaboramos um recorte temporal central da tese que se inicia em 1927, com a morte do padre Pro, e termina na década de 1960, com o auge do Estado revolucionário e os rearranjos da Igreja católica. No entanto, para compreender as questões da literatura e desenvolvimento dos debates nesse período é fundamental retomar questões a respeito do catolicismo e anticlericalismo mexicano anteriores.

Organizamos a tese em cinco capítulos. O primeiro capítulo será dedicado a uma discussão historiográfica e teórica a respeito das abordagens do tema religioso na historiografia sobre México do século XX. Notamos uma dificuldade da historiografia em tratar do tema religioso ao longo do século XX mexicano, ao mesmo tempo em que há um reconhecimento da sua importância para a compreensão do período. Concluimos que essa dificuldade decorre em grande medida de visões estabelecidas a respeito das religiões e de quais espaços elas devem ocupar nas sociedades modernas. Ao contrário, defendemos que o espaço das religiões se estabelece por meio de disputas, como as que analisamos a respeito dos mártires e dos conflitos a respeito da história mexicana. Embora, de forma nenhuma, esses conflitos se reduzam ao campo das narrativas, esse é um dos lugares no qual os estudiosos podem localizar distintas posições a respeito do tema.

O segundo capítulo terá como personagem não apenas o padre Pro, mas também David Galván Bermúdez um dos primeiros sacerdotes mártires do conflito religioso no México – morto em 1915. Galván foi líder de sindicatos católicos – ele mesmo era filho de sapateiro – e também atuou na imprensa católica de Guadalajara combatendo “infiéis”. Para

compreendermos esse momento e as questões envolvendo a divisão entre católicos e anticlericais, voltaremos ao século XIX debatendo brevemente a questão da tolerância religiosa e as divisões entre liberais e conservadores. Procuro indicar que há um debate tanto entre liberais quanto entre os católicos sobre o papel e os espaços em que deveriam atuar as religiões na sociedade mexicana e de quais religiões poderiam ser aceitas – inclusive aceitas como religiões e não superstições. É importante questionar o que liberais compreendiam como tolerância no período e em que sentido propunham a abertura para diferentes cultos. Também discutiremos como se deu o processo de modernização do catolicismo em oposição a aspectos importantes da modernidade ao longo do século XIX e a força militante e mobilizadora da segunda metade do século com a amplificação de sindicatos, associações e das devoções. Para compreendermos a história das publicações hagiográficas entre 1927 e 1960 é fundamental o retorno às polêmicas entre catolicismo e anticlericalismo no período liberal e da revolução armada.

O terceiro capítulo da tese terá como foco central uma história das hagiografias sobre o padre Pro, desde os primeiros folhetos publicados sobre o mártir até as hagiografias mais difundidas na década de 1950, buscando compreender seus espaços de difusão. Acompanharemos a história dessas publicações (quem são os autores, onde, quando e quem as publicou) e a polêmica em torno delas entre 1927-1960.

Da apresentação das hagiografias partiremos no quarto capítulo para um debate sobre o anticlericalismo revolucionário, com atenção para a construção do programa cultural, social e político que estavam perpassados por uma abordagem sobre as religiões no México. Apresentaremos o esforço intelectual realizado na década de 1920 para “desbarbarizar” e legitimar *La Revolución* como um processo de forja da pátria. Esse esforço ficou explícito na publicação de obras e divulgação de materiais por parte de diferentes intelectuais. Tendo em vista que as tentativas de justificar as políticas anticlericais tiveram na tradição narrativa histórica um importante sustento utilizado por políticos e intelectuais, buscaremos apontar a importância do discurso histórico nacional e de referências ao passado mexicano para o discurso anticlerical. Esse discurso foi frequentemente utilizado para debater, limitar ou estabelecer os lugares das religiões no presente e futuro do México. Para o aprofundamento desse debate sobre a história e a “desbarbarização” da religião analisaremos algumas obras publicadas na década de 1920 e outros discursos de apoiadores das políticas do Estado

mexicano. É um dos objetivos perceber como os anticlericais representaram o clero católico e estabeleceram o papel do cristianismo na trajetória nacional.

O último capítulo retoma as hagiografias apresentadas no terceiro, pensando os usos e as diferentes construções do personagem padre Pro ao longo do período da tese. O personagem navegou entre as ideias de conflito e de conciliação entre Igreja católica e a tradição liberal patriótica. Na década de 1980 tem início um forte ciclo de publicações sobre o período cristero impulsionado pelas canonizações e beatificações dos mártires. Refletiremos ao final do capítulo sobre essa questão.

A primeira fase da formação do Estado revolucionário (1920-1940) esteve marcada pelos conflitos com a Igreja e grupos militantes católicos. Os conflitos abertos foram paulatinamente substituídos por negociações e acômodos na relação entre católicos e revolucionários. No período o país foi governado por uma sequência de . quando

Há um primeiro período (1913-1936), de formação das narrativas dos mártires que coincide com o momento forte do anticlericalismo revolucionário. Após esse período continuam as polêmicas sobre a memória cristera durante o período de pacificação do conflito com o Estado, que dura até a década de 1960. Dois fatores principais marcam as modificações da década de 1960: o tempo já havia levado grande parte da geração que viveu a perseguição, uma nova geração, formada já no período pacífico, ganha espaço no perde espaço no interior da Igreja;

No final da década de 1980, em um momento em que ficava cada vez mais claro o abandono do mito por parte do partido revolucionário³⁶ e de fortalecimento da memória mártir da Igreja em nível mundial, tem início a fase das beatificações e canonizações de diversos mártires mexicanos³⁷. Nesse período também era importante fortalecer os laços entre catolicismo e México, já que o país tornava-se cada vez mais plural no campo religioso.³⁸

³⁶ "Unlike previous PRI presidents, Salinas [presidente entre 1988-1994] was not content to change policy while retaining — and paying hypocritical lipservice to—the old myth of the Revolution" KNIGHT, Alan The Myth of the Mexican Revolution *Past & Present*, v. 209, pp. 223-273, November 2010; p. 267.

³⁷ Segundo Riccardi, João Paulo II passou a olhar a história do martírio católico no século em seu conjunto, o que teria levado a massivas canonizações de mártires nas décadas de 1980-2000. Riccardi. Op. Cit. p. 15. Essa visão de conjunto, no entanto, como demonstra a internacionalização das histórias de mártires, não partiu unicamente do papa em período recente.

³⁸ BLANCARTE, Roberto. "Las identidades religiosas de los mexicanos." In: BLANCARTE, R. (coord). *Culturas e Identidades*. México DF: El Colegio de México, 2010. pp. 87-114.

No espelho, os mártires

A historiografia recente apresenta os conflitos religiosos das décadas de 1920 e 1930 como pontas de um iceberg, de modo que se estudam e interpretam também as partes submersas, tanto as anteriores como as posteriores. A intensificação da militância e participação pública dos católicos durante o porfiriato e a primeira década revolucionária, assim como os desenvolvimentos de sociabilidades e discursos entre liberais e revolucionários – em sindicatos, lojas maçônicas, centros espíritas, igrejas protestantes e periódicos que configuram uma tradição escrita –, fazem parte da construção das forças que, de alguma maneira, permitem a erupção do conflito cristero e o acirramento dos confrontos entre grupos católicos e anticlericais. Por outro lado, o iceberg começa a submergir a partir de 1929 e em especial na segunda fase do governo Cárdenas, depois de 1936 e, com mais limpidez, em 1938 com o apoio declarado da Igreja católica à expropriação petrolífera.³⁹ Para esse período posterior surgem os questionamentos a respeito do papel da ação dos católicos ao longo do regime priísta, no qual seguiam em voga as leis anticlericais, mas que o enfrentamento fora substituído por negociação e conflitos de menor intensidade.⁴⁰

É exatamente nesse segundo período que se insere nossa pesquisa sobre as publicações católicas e como elas fazem a leitura do pico do iceberg que ficava para trás e se distanciava no espelho retrovisor. Parte dos católicos, os chamados “arreglistas”, vistos como traidores pelos cristeros,⁴¹ buscaram corrigir a rota e acelerar na direção de relações mais suaves e até mesmo cooperativas com as autoridades políticas, se distanciando da erupção revoltosa católica. Porém, ao mesmo tempo, a releitura do pico do iceberg que se observava no retrovisor era importante para sintonizar o catolicismo nas novas pistas em que trafegava.

³⁹ "Pero más importante aún era la nueva prueba de que catolicismo y patriotismo no eran dos concepciones contrarias ni excluyentes y que la Iglesia tenía la intención de reafirmarlo. El gesto de apoyo a la expropiación petrolera en 1938 no permanecía aislado y, por el contrario, se confirmaba la tendencia de apoyo a un proyecto común de nación." BLANCARTE, Roberto. *Historia de la Iglesia católica en México* (1929-1982). México DF: FCE-Colegio Mexiquense, 1993; p. 85.

⁴⁰ Um dos casos de conflito mais conhecidos do período se deu por conta de um projeto de livros didáticos unificados e gratuitos que seriam distribuídos pelo governo. Novamente a história surgia como ponto polêmico – ao lado da educação de biologia. TORRES-SEPTIÉN, Valentina. Estado contra Iglesia/Iglesia contra Estado. Los libros de texto gratuito: ¿un caso de autoritarismo gubernamental. 1959-1962? *Historia y Grafía*. n. 37, año 19, pp. 45-77, 2011.

⁴¹ Os bispos Pascual Díaz e Leopoldo Ruiz Flores, que negociaram os arreglos, foram os principais alvos das críticas.

Quanto mais distante aquela imagem ficasse, e assim ficasse pelo caminho também os ressentimentos dos atores daquele momento, melhor para acertar a elaboração da história católica. Desse modo, o pico nunca desapareceu completamente no horizonte, ele apenas adquiriu distintas formas. A fato do iceberg ser um tabu, envolvido em intrigas em vários níveis, talvez tenha mais favorecido e provocado as releituras do que dificultado.

Nosso enfoque está centrado nesse olhar no espelho e especialmente como os católicos elaboraram suas leituras daquele pico de maneira pública, ou seja, como eles tornaram visível a história recente que escolheram para si. Essas leituras estavam invariavelmente próximas do tema do martírio, que marcou o período em que o iceberg emerge tanto para os rebeldes cristeros e seus apoiadores, que viam na morte algo purificador, quanto para algumas lideranças que afirmaram o martírio como necessariamente decorrente de um comportamento pacífico diante da perseguição.⁴² Nesse contexto, os mártires proliferaram. Dentre eles havia figuras inescapáveis – porque muito notórias e veneradas – como o padre Pro.

A leitura do passado por meio do martírio é uma maneira de não deixar os cadáveres esfriarem: a veneração de relíquias, as datas comemorativas, as hagiografias e as lembranças, mantinham os mortos presentes. Um incômodo decorrente disso é que os mortos católicos dificilmente deixavam de fazer emergir os cadáveres dos mortos *pelos* católicos e, enfim, os católicos que os mataram – daí a delicadeza do assunto.

Nesse sentido, pensamos essas disputas como parte do processo que a historiografia descreve de construção do México pós-revolucionário realizada por contestações e acomodações. A escrita de textos pelos católicos, que muitas vezes leem o mundo por meio de suas devoções, é parte desse agir que configura os lugares da religião e estabelece distintas visibilidades para si próprios e para a Igreja católica. Como afirmamos, parte das disputas se dá contra os adversários liberais e revolucionários, mas as duas tradições narrativas rivais possuem diversas fraturas internas, interesses e visões díspares a respeito do papel das religiões no México do século XX. Desse modo, embora tenham se configurado, e se

⁴² A opção de evitar o enfrentamento armado foi feita por bispos como Ruiz Flores de Michoacán. Segundo Butler: “[Ruiz y Flores] knew that the Church had never won a military conflict with the state, but he also knew that the Church in Mexico has deeper roots and greater longevity than any regime, and should therefore stake her all in long wars not short battles.” BUTLER, Mathew. Keeping the faith in revolutionary Mexico: Clerical and Lay Resistance to Religious Persecution, East Michoacán, 1926-1929. *The Americas*, v. 59, n. 1, pp. 9-32, July 2002

reafirmado com os processos revolucionários, duas tradições narrativas opostas ao longo do tempo, com as quais um grupo limitado se identificava de todo, a análise dos textos deve ir além do binarismo colocado ali.

Enfocando as disputas públicas concluímos que não foi meramente um catolicismo histórico silencioso que permaneceu. Para constituir seus espaços, os católicos precisaram falar e rezar em alto volume, nas praças e ruas mexicanas, escrever e debater intensamente, montar associações e grupos de pressão que em certos casos agiam pacificamente, mas que em outros assassinaram professores e agentes do Estado.

Os católicos no México, nas narrativas dos mártires, escreveram a história para serem contemporâneos, como um grupo e uma comunidade imaginada apoiada em seus santos, seus heróis e antepassados. No geral, não faltou público cativo para as mobilizações escritas que, embora poderosas, não foram completamente bem sucedidas: liberalismo e Revolução permanecem como referências, mesmo que sobrepostas às católicas.

Conforme notou Casanova sobre essa trajetória do conflito da Igreja católica com a secularização, as variedades de práticas e mentalidades no mundo católico sempre ultrapassaram a homogeneidade do discurso.⁴³ Na história do padre Pro, conforme apontaremos ao longo da tese, é possível encontrar interesse relativamente amplo na figura do personagem, mas não concordância sobre “quem ele é” e o que sua história diz sobre a presença católica no México. Isso é perceptível se abraçarmos a noção pública – resultante de uma fama rapidamente construída – que o personagem atingiu: veremos que parte da heterogeneidade do catolicismo pode ser compreendida na trajetória dos escritos sobre o mártir. A criação dialética do personagem não se dá em relação somente ao anticlericalismo, mas também em relação a uma opinião pública interessada no catolicismo, na história da Igreja e da revolução mexicana.⁴⁴

⁴³ CASANOVA, José. "Public Religions Revisited" In: VRIES, Hent de (ed.). *Religion: beyond a concept*. Fordham University Press, New York, 2008; pp. 101-119

⁴⁴ Consideramos esse personagem importante para compreender as elaborações das identidades católicas no México do século XX, especialmente no que se refere à construção da história recente da Igreja católica. Contudo, na linha da discussão sobre a heterogeneidade do catolicismo, ressaltamos o problema identitário é muito mais amplo do que os debates aqui comportados conseguem abarcar. Por isso apontamos que apenas parte da heterogeneidade pode ser compreendida.

CAPÍTULO 1 - ESTADO E RELIGIÃO NO MÉXICO REVOLUCIONÁRIO: UM DEBATE TEÓRICO E HISTORIOGRÁFICO

"O assombro com o fato de que episódios que vivemos no século XX 'ainda' sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável." Walter Benjamin, Teses sobre a História.

1.1 - Catolicismo e México liberal

A narrativa histórica liberal, elaborada após estabelecimento dos liberais no poder (1867 em diante), consagrou uma leitura sobre o passado mexicano que segue marcando a historiografia mexicanista⁴⁵. De tema clássico e praticamente inescapável no período colonial, a história do catolicismo e da Igreja católica no México parece perder força na historiografia conforme avançam os séculos, até o seu quase sumiço nos finais do século XIX. O catolicismo e a religião ficaram cristalizados como características coloniais e conservadoras, portanto, fora de lugar na história do México moderno e liberal que se buscou construir a partir da metade do XIX. A Igreja, tomada como objeto de estudo dos historiadores, na maior parte dos casos desapareceu da historiografia no período da Reforma liberal (1854-75) e reemergiu somente no período da rebelião cristera.⁴⁶

A expressão “Conquista espiritual” foi utilizada pela historiografia nos estudos coloniais para enfatizar que a chegada dos espanhóis na América não esteve marcada apenas pela ocupação do território americano tendo em vista objetivos estratégicos ou a extração de riquezas. A Conquista teve uma dimensão religiosa e cultural importantes, de forma que esse próprio processo é visto também como uma questão religiosa. A expansão do catolicismo pelo mundo e a evangelização das populações indígenas locais foram temas marcantes do período colonial. Além disso, a proximidade entre poder secular e poder religioso – uma

⁴⁵ FLORESCANO, Enrique. *Memória Mexicana*. México D.F.: Taurus, 2001; p. 546-588.

⁴⁶ OVERMYER-VELÁZQUEZ, Mark. 'A New Political Religious order': Church, State, and Workers in Porfirian Mexico. In. NESVIG, Martin Austin. (Ed.) *Religious Culture in Modern Mexico*. Lanham MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2007; pp. 129-156.

divisão pensada como natural, que, porém, é historicamente determinada⁴⁷ – é tida como uma das marcas da época colonial.⁴⁸

Como nação independente, o México nasceu como uma nação católica, em que o clero era parte do Estado e na qual não havia separação entre bens do Estado e da Igreja. As constituições a partir de 1824 enfatizaram os laços entre a Igreja católica e o Estado Mexicano. As disputas políticas que marcaram a independência estiveram também permeadas por figuras e debates religiosos. Ainda assim, em uma leitura historiográfica clássica, as características religiosas devem ser lidas como permanências coloniais e, nesse sentido, vinculadas ao universo colonial. Dessa forma, a história da primeira metade do século é identificada como uma época de permanente crise, na qual traços coloniais eram atacados pelas forças liberais, vistas como as legitimamente patrióticas diante do adversário hispanista e clerical. A conclusão desse processo se daria com a ascensão liberal no período da chamada Reforma (1854-1873) que tem como uma de suas características centrais a busca de uma separação entre o Estado e a Igreja.⁴⁹

⁴⁷ ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

⁴⁸ Segundo Robert Ricard, a educação é um dos passos primordiais dados pela Igreja para a consolidação da religião em um país. De acordo com o autor, na Nova Espanha, “(...) la enseñanza de la doctrina cristiana y la de la lectura y escritura van paralelas, se hallan íntimamente ligadas y sondadas a menudo por los mismos maestros.” Dessa forma, logo no início da colonização, em 1523, foi instalada a primeira escola primária franciscana em Texcoco. Em 1536 foi fundado *El Colegio Santa Cruz de Tlatelolco* voltado para a educação superior – para formação do clero – dos filhos da elite indígena. Esse colégio funcionaria como uma das bases da chamada conquista espiritual da população que vivia no território da Nova Espanha. Dessa maneira, a Igreja Católica possuía na educação, desde o período colonial, uma das bases da formação fiéis no território mexicano. RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México*. México, DF: FCE, 1994; p. 320.

⁴⁹ Reforma é o termo que os liberais usaram para designar o movimento iniciado com o “*Plan de Ayutla*”, de 1854 que se transformou em uma revolução social e política no país. Esse Plano tinha como objetivos colocar fim ao governo do conservador Antonio López de Santa Anna e convocar um novo Congresso para reorganizar o país. O movimento de Ayutla desencadeou uma guerra que redundou na vitória dos liberais e na posterior ascensão de Benito Juárez à presidência do México. Depois de assumir o governo em 1857, Juárez convocou uma constituinte que promulgou uma nova Constituição. Essa Constituição, além de estabelecer uma série de medidas liberais, tais como a liberdade de expressão, de consciência e de assembleia, tinha como intuito separar a Igreja do Estado mexicano – processo aprofundado em leis promulgadas nos anos seguintes. Em 1859, no contexto da guerra entre liberais e conservadores – apoiados pelo alto clero mexicano –, as leis anteriores foram aprofundadas e estabeleceu-se uma separação formal entre Estado e Igreja que ainda assim mantém os feriados religiosos, por exemplo. Esse trajeto indica que o processo não se deu a partir de um projeto pré-determinado sobre os espaços de Igreja e Estado, que se construíram a partir de disputas políticas e em meio a conflitos armados. A Reforma atingiu diretamente o clero católicos com um novo marco jurídico: a Lei Juárez em 1855, aboliu os *fueros* eclesiásticos e militares, membros do clero e do exército poderiam ser julgados pela justiça comum; em 1856, a Lei Lerdo colocou em circulação os bens de mão-morta e bens raízes do clero; com a Lei Iglesias de 1857 o Estado assumia um papel de regulador das cobranças da Igreja para batismos, casamentos, enterros, etc; finalmente a Constituição de 1857 proclamou a “*enseñanza libre*”. As leis foram incluídas na Constituição na década de 1870.

Nessa construção histórica, que vem sendo questionada nas últimas décadas, dificilmente o catolicismo social, tão impactante no campo religioso mexicano a partir de finais do século XIX, é considerado um tema clássico da historiografia. Tampouco o crescimento da pluralidade religiosa, com a chegada de grupos protestantes ao México nesse mesmo período, ganha destaque nas grandes narrativas da história do país. A ligação de líderes revolucionários como Francisco Madero e Plutarco Elías Calles com o espiritismo, quando recordada, está mais no campo das curiosidades e anedotas – ainda que uma curiosidade incômoda no caso Calles.

A Igreja católica seria cada vez mais um ator pouco relevante nos processos históricos vistos como fundamentais na história da nação. A diminuição do espaço da Igreja católica nas narrativas nacionais mexicanas a respeito de períodos recentes caminha em paralelo à ascensão de forças secularizantes e liberais. Ao mesmo tempo em que buscaram diminuir o espaço do clero na vida pública do país, tendo em vista uma modernização das instituições nacionais, os liberais narraram a história mexicana definindo o catolicismo como um elemento hispanista e arcaico.

O chamado ressurgimento historiográfico da Igreja durante a rebelião cristera (1926-1929), citado por Mark Overmyer-Velázquez, deve ser olhado com cuidado. Segundo Overmyer-Velázquez, há um ressurgimento da Igreja católica como tema e não exatamente do catolicismo, ou da ação de católicos. A história da rebelião cristera, nesse sentido, se encaixaria na trajetória das lutas oitocentistas entre o Estado – que busca se secularizar – e a Igreja que resiste a esse movimento.⁵⁰

Essa ressalva é importante porque nos leva a um problema fundamental para o estudo da história das religiões no México: o catolicismo é historicamente estudado a partir do seu viés institucional, sendo a Igreja católica pensada como instituição eminentemente política, cuja ação se dá no mundo – esse seria o braço secular da religião: a sua institucionalidade. Contudo, a ação do catolicismo e das religiões no México de forma geral vai além de seu vértice puramente institucional. Com isso não buscamos recuperar uma noção de catolicismo oficial e popular, mas indicar que os significados do que é “ser católico”, assim como os significados da religião católica, são criações históricas dadas em disputas no mundo – e nesse sentido, seriam também “seculares”, ou ao menos passíveis de estudos históricos.

⁵⁰ OVERMYER-VELÁZQUEZ. op. cit.

Dessa maneira, usaremos a rebelião cristera como tema marcante da história mexicana que permite entendermos melhor questões comuns que aparecem no trabalho com a história das religiões e do catolicismo em particular no contexto do México do século XX. Geralmente nos trabalhos a respeito da rebelião cristera, ainda que a ênfase possa variar, uma conjunção de fatores aparecem relacionados nas interpretações do conflito: problemas agrários, políticos e religiosos são citados. O que nos parece particularmente significativo a respeito dos estudos da guerra cristera é que, mesmo na historiografia sobre esse evento no qual o papel do catolicismo é evidente, a reflexão sobre o fator religioso como uma variável histórica apareceu muitas vezes em caráter secundário. Por outro lado, quando chamada à baila, como no trabalho de Jean Meyer – o qual trataremos em seguida –, a religião aparece em muitos sentidos de maneira homogeneizada, em uma oposição esquemática entre catolicismo das elites e catolicismo popular. Como buscaremos mostrar a seguir, esses problemas apontam para questões fundamentais no estudo histórico das religiões no México independente.

Depois de analisar os trabalhos clássicos sobre o tema – escritos, grosso modo, entre as décadas de 1960 e 1980 –, apontando essas limitações indicadas, passaremos ao exame da historiografia das últimas décadas que procurou problematizar questões sobre o tema religioso no México e seu lugar nessa grande narrativa nacional.

Seguindo esse incômodo fio que foge à costura da narrativa historiográfica chegaremos a uma reflexão teórica e metodológica sobre o trabalho histórico a respeito das religiões no mundo contemporâneo. Esse debate nos parece fundamental para posicionarmos questões sobre a narrativa dos mártires no século XX e os debates sobre a história da rebelião cristera no período recortado no trabalho, anterior à própria configuração desse campo historiográfico específico.

Nesse momento que precede ao aparecimento da historiografia acadêmica (1927-1960), em meio ao processo de negociação e conciliação entre Igreja e Estado, se configurou um profícuo campo literário sobre o período cristero. Os católicos elaboraram nesse período uma narrativa por meio de textos sobre o padre Pro que glorificava o papel da Igreja e dos católicos durante a revolução mexicana como defensores da fé popular e vítimas de uma revolução autoritária. Assim, se construía nessa literatura de tons hagiográficos e em meio a polêmicas entre os próprios católicos sobre os sentidos daquele passado, outra história para

a Igreja mexicana, distinta da tradicional leitura liberal que ligava o catolicismo a um passado a ser superado.

1.2 - Historiografia cristera clássica: o lugar da religião na história do México

A historiografia acerca do problema religioso no México caracterizou-se a princípio por direcionar seus estudos para o entendimento do conflito entre dois projetos opostos (o projeto modernizador do Estado liberal, e o projeto tradicional da Igreja)⁵¹. O debate permeado pelo par tradição/modernidade não deixou de aparecer também na discussão sobre os *cristeros*.⁵² Enquanto o polo “modernizador” da disputa, agora revolucionário e não mais simplesmente liberal, foi objeto de estudos e contendas (ainda que em muito menor escala sobre a questão religiosa, antirreligiosa ou anticlerical); o seu rival católico-reacionário, aparece estático e menos afim de estudos que o posicionem em uma historicidade.

Os estudos historiográficos específicos sobre a rebelião cristera surgiram a partir da década de 1960. Antes disso, o conflito religioso foi trabalhado ou em textos evidentemente partidários – testemunhos, relatos de ex-combatentes, etc –, ou muito ligeiramente como um dos desafios que enfrentou o Estado mexicano fruto de um movimento revolucionário emancipatório e popular em vias de consolidação. Essa produção pré-historiografia acadêmica, como as narrativas sobre os mártires, no entanto, consolidou importantes interpretações sobre o período.

Procurando uma visão menos partidária do conflito, a historiografia a partir da década de 1960 se pautou especialmente nas pesquisas de arquivos diplomáticos e dos recém-disponíveis arquivos da Liga de Defesa da Liberdade Religiosa, órgão leigo responsável por

⁵¹ ORTOLL, Servando. Faccionarismo episcopal en Mexico y Revolución Cristera. In. DE LA ROSA, Martín & REILLY, Charles. (coords.) *Religión y política en Mexico*. México DF: Siglo XXI, 1985.

⁵² Mauricio Tenorio faz interessantes ponderações sobre o hábito de se pensar a história mexicana com a oposição tradição/modernidade. "La rutina de la tradición-modernidad es, no hay duda, la más importante lógica de pensamiento histórico con la que contamos. Es casi imposible no pensar de acuerdo con la lógica que la fórmula tradición-modernidad implica, y los mitos y las historias nacionales están pegados con argumentos que discurren entre tradición y modernidad. En el caso de México, esta rutina se une a las otras (occidental/no occidental, mezcolanza) y da cauce a una historia donde lo tradicional - a veces obstáculo, a veces paraíso - está siempre en lucha con lo moderno que, curiosamente, siempre es visto cual lo viene de fuera." TENORIO TRILLO, Mauricio. *Historia y Celebración: México y sus centenarios*. México DF: Tusquets, 2009; p. 129.

organizar a resistência católica na década de 1920.⁵³ Em um primeiro momento da historiografia prevaleceram leituras que estudaram o conflito como o choque entre duas instituições Igreja e Estado que buscavam controlar os destinos do país; os estudos recaíram mais sobre a disputa política do que sobre o debate entre distintos projetos ideológicos, deixando de lado também a participação e os interesses dos rebeldes camponeses católicos e agraristas. Segundo o historiador Robert Quirk, ainda que os camponeses cristeros se definissem como católicos, nas suas palavras, “provavelmente pouco sabiam sobre a teologia cristã”.⁵⁴ Enfocado nas duas grandes instituições e no funcionamento das organizações, os estudos debruçaram-se mais sobre o caráter político institucional do conflito, do que no debate sobre questões simbólicas e culturais que dialogassem com a questão religiosa. Tampouco os sentidos do que significa “ser católico” foram analisados a partir de um ponto de vista histórico.

Durante as décadas de 1970 e 1980 seguiu frequente o pouco interesse dos historiadores em discutir a religião como variável importante para a história do período cristero. Especialmente análises de um viés marxista passaram a agregar como fator preponderante na rebelião cristera os problemas agrários, atribuindo à identidade religiosa um papel superficial na formação dos exércitos e identidades na guerra. Como afirmam os historiadores Jose Diaz e Ramon Rodriguez, em um estudo sobre a Rebelião Cristera no estado de Jalisco publicado em 1979:

Não havia um pedido por terra e liberdade como no caso dos zapatistas, porque em Jalisco se gritava “Viva Cristo Rey e Santa Maria de Guadalupe”, mas quem pode negar que nessas exclamações está implícito o desejo da terra, que no final de contas seria a resposta concreta que o camponês espera como fruto das suas invocações?⁵⁵

Na passagem acima, a dita falta de “concretude” nas figuras de Cristo Rey e da Virgem de Guadalupe justificou a guinada da explicação para a questão agrária. Símbolos

⁵³ Cf. OLIVERA SEDANO, Alicia. *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929*. México, DF: Instituto Nacional de Antropología, 1966. BAILEY, David. *Viva Cristo Rey: the cristero rebellion and the Church-State Conflict in Mexico*. Austin: University of Texas Press, 1974.

⁵⁴ QUIRK, Robert E. *The Mexican Revolution and the Catholic Church 1910-1929*, Bloomington: Indiana University Press, 1973; p. 6.

⁵⁵ DIAZ, José e RODRIGUEZ, Ramón. *El movimiento cristero: sociedad y conflicto en Los Altos de Jalisco*. Mexico DF, Nueva Imagen, 1979; p. 232. JRADE, Ramon. Inquiries into the Cristero Insurrection against the Mexican Revolution. *Latin American Research Review*, v. 20, n. 2, 1985; pp. 53-69.

católicos explicitados na passagem são lidos como a superfície da manifestação de questões ocultas mais fundamentais, como a terra. Os rebeldes, por serem *camponeses*, devem ser entendidos, em última instância, a partir da organização agrária.

Contrapondo-se à visão consagrada da revolução mexicana como uma revolução popular, Jean Meyer, recorrendo aos incômodos opositores do Estado pós-revolucionário das décadas de 1920 e 1930, viu na guerra cristera um espaço de contestação popular do processo de institucionalização autoritária do Estado revolucionário controlado por uma elite.⁵⁶ Rebeldes camponeses católicos foram parte de um arsenal utilizado no esforço de desmontar o mito de uma Revolução popular propagado pelo PRI (Partido Revolucionário Institucional). Se nesse mito zapatistas, carrancistas, sonorenses e villistas eram todos abraçados como parte da luta por um México melhor, os católicos eram raros personagens que não tinham sido engolidos pelo cânone da Revolução.

A obra *La Cristiada* de Jean Meyer, sobre a Rebelião Cristera, que já conta com dezenas de edições, é a principal responsável pelo resgate da luta dos camponeses católicos – os *cristeros* – como um tema historiográfico não apenas legítimo, mas fundamental para compreender o processo de institucionalização do Estado revolucionário tendo em vista seu caráter excludente e violento. Ao estudar a rebelião cristera como um movimento popular, realizado por camponeses marginalizados – recorrendo inclusive à voz desses rebeldes por meio da história oral e de relatos escritos de rebeldes –, Meyer muda o foco que a historiografia mantinha sobre esse evento. Não só torna os camponeses católicos atores históricos legítimos com interesses próprios, como destaca a cultura católica como fator fundamental para a mobilização. Ainda que leve em consideração o conflito institucional entre Igreja e Estado, não está nas instituições, mas nos próprios camponeses e na sua luta pela fé o problema histórico fundamental da rebelião.

Dessa maneira, repetidas vezes ao longo do texto, Meyer buscou definir os rebeldes cristeros como personagens que agem de maneira autônoma diante da elite católica, seja ela

⁵⁶ MEYER, Jean. *La cristiada*. México, DF: Siglo XXI, 1988. 3 vols.

a própria alta hierarquia eclesiástica ou os católicos da classe média urbana e grandes *hacendados*.⁵⁷ Como afirmou Meyer, os cristeros não foram “católicos políticos”.⁵⁸

Se a luta dos cristeros não era política, qual era o seu sentido? Apesar de existir no trabalho de Meyer um recorte de classes sociais – os pobres e marginalizados foram diretamente associados aos cristeros e os ricos e poderosos a seus opositores –, não é a desigualdade social que explica o engajamento dos camponeses católicos na luta. Segundo Meyer, os cristeros lutavam pela religião católica, um traço da cultura que impregnava o seu cotidiano.⁵⁹ Contudo, ainda que seja parte do cotidiano de camponeses mexicanos na década de 1920, “*La religión de los cristeros era, salvo excepción, la religión católica romana tradicional, fuertemente enraizada en la Edad Media hispánica.*”⁶⁰ Um traço cultural arraigado em uma história tão antiga, pré-moderna, explicaria a bravura e a entrega dos soldados na luta, assim como os sucessos militares que conseguiram, mesmo enfrentando como opositores o exército federal e os camponeses agraristas – camponeses que contemplados ou favoráveis à política agrária federal se associaram ao governo no combate aos rebeldes católicos.

“*Por ella perdiste tu alma. Aquí tienes tu tierra*”⁶¹ dizia a inscrição que cristeros colocavam nas intermediações dos corpos de agraristas enforcados. A avaliação que cristeros faziam sobre os agraristas não é muito distante da avaliação do historiador; para Meyer, os agraristas trocaram sua religião pela terra, sendo a religião aparentemente algo de valor

⁵⁷ Essa interpretação da participação dos cristeros como simples clientes das elites agrárias e religiosas ficou conhecida como teoria do complô e segundo Meyer era uma das visões mais difundidas sobre o conflito religioso. Ela ignora interesses próprios dos rebeldes camponeses, tornando-os simples soldados de forças conservadoras. A interpretação de Meyer, favorável aos cristeros e conveniente aos críticos do Estado pós-revolucionário, teve um profundo impacto e pode ser considerada canônica – ainda que as críticas tenham sido contínuas especialmente a partir da década de 1980. Contudo, o trabalho de Fernando González publicado mais recentemente, liga os rebeldes camponeses à elite católica, buscando responsabilizar o clero mexicano pela violência cristera. Ao tentar desfazer o discurso de vítima dos católicos e da ausência de participação do alto clero na guerra – presentes também no trabalho de Meyer, González, ainda que não retorne completamente à teoria do complô, volta a ler o conflito cristero na chave conflito institucional Igreja-Estado. Em certo sentido, Meyer procura ver a história do período “de baixo para cima”; enquanto González a vê “de cima para baixo”. A historiografia do período de formação do México pós-revolucionário é marcada pela oposição *top-down versus bottom-up* como veremos mais adiante. GONZÁLEZ, Fernando. *Matar y Morir por Cristo Rey*. México D.F.: Plaza Valdés / Instituto de Investigaciones Sociales – UNAM, 2001.

⁵⁸ MEYER. op. cit. I. 1988 ; p.9.

⁵⁹ MEYER. op. cit. III. 1988; p. 295.

⁶⁰ *Ibidem*; p. 307.

⁶¹ MEYER. op. cit. I. 1988; p.161.

superior ao valor material representado pela terra.⁶² Contudo, como ao final os cristeros, mesmo sendo soldados valentes e incômodos, terminaram derrotados, o valor religioso terminou como característica essencialmente vinculada ao passado⁶³.

Rebeldes cristeros com a religião e longe da política, possivelmente sem terras, mas com alma: eis que a religião reaparece na história mexicana, mostrando sua força agregadora e popular. Para Meyer, pouco mais do que “alma” foi suficiente para os cristeros incomodarem profundamente o governo mexicano. Sem apoio de fazendeiros, da elite católica urbana e do clero (ainda que a religião cristera fosse “romana”), em meados de 1928 os cristeros já não poderiam ser vencidos. Tampouco poderiam vencer um governo sustentado pela força norte-americana – o antipatriotismo, tão citado pelos anticlericais mexicanos como um dos problemas do catolicismo, passou para as mãos do Estado.⁶⁴

Ainda que guerreiros valorosos, que tinham a religião como uma força propulsora, os católicos acabaram, se não derrotados no campo de batalha, completamente marginalizados no desenrolar histórico da nação mexicana, pautada pelo fortalecimento de um Estado profundamente centralizado. Camponeses desprovidos de qualquer apoio dos centros urbanos, visto que de um lado as organizações católicas não ofereciam sustento logístico aos

⁶² Se por um lado recupera os cristeros como protagonistas da guerra, de outro Meyer retira qualquer legitimidade do governo pós-revolucionário, invertendo assim o argumento oficialista. Desse modo, a própria revolução mexicana perde os matizes de um movimento de emancipação, caracterizando-se como um evento que teria apenas reafirmado e renovado a obra de modernização do regime anterior – o porfiriato (MEYER op. cit. II, 1988; pp.176-177). Os agraristas são geralmente tratados como uma massa manipulada pelas elites agrárias e estatais, sendo que o autor chega a afirmar que eles estavam em uma “situação de anomia” (MEYER op. cit. II, 1988; p. 188). Muitas críticas já foram feitas ao trabalho de Meyer. (BUTLER, Matthew. Cristeros y agraristas en Jalisco: una nueva aportación a la historiografía cristera In.. *Historia Mexicana*, v. 52, n. 2, pp. 493-530, octubre-diciembre 2002.; JRADE, Ramon. Inquiries into the Cristero Insurrection against the Mexican Revolution. *Latin American Research Review*, v. 20, n. 2, 1985; pp. 53-69.) O próprio autor já realizou algumas ponderações sobre o conteúdo do seu livro que segue sendo uma das interpretações mais difundidas sobre a Cristera (MEYER. *Pro Domo Mea: La Cristiada a la distancia*. México DF: Siglo XXI, 2004.)

⁶³ O próprio Meyer já reexaminou seu texto, como afirmado anteriormente, porém em textos recentes o autor insiste na ideia de uma perda religiosa irreparável com a modernidade. Segundo Meyer, após a revolução francesa se viveria uma “pós-cristandade”, quando a religião deixou de ser uma estrutura e ter domínio sobre a totalidade das sociedades. A sociedade deixaria de ser cristã, embora carregasse essa história cristã com ela. Há aqui, sem dúvida nenhuma, a ideia das religiões como reminiscências de um passado, como sobras, justamente aquilo que gostaríamos de questionar no presente texto. MEYER, Jean. *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia*. México DF: Tusquets, 2003; pp. 14-15.

⁶⁴ MEYER. op. cit. I. 1988; p. 248. Essa passagem somada à caracterização do exército federal como um bando mal equipado e despreparado (*Ibidem*, p.150 e p. 153, et alli), contrasta com a caracterização feita no segundo volume da obra a respeito do Estado revolucionário callista como uma instituição com « controle universal e absoluto sobre o país » e de uma “eficácia sem precedente”. A contradição fica ainda mais patente em outras passagens. “El ejército y los sindicatos eran las dos columnas del templo, y los agraristas y la burocracia, en un grado menor, sumaban su fuerza al gobierno.” (*Ibidem*, p. 173.)

guerreiros camponeses e por outro qualquer associação com outros opositores do governo callista como Vasconcelos era frustrada por Washington e Roma⁶⁵, resistiram no campo de batalha, até que o golpe final chegou com os *arreglos* entre governo federal e cúpula da Igreja – praticamente tão inimiga dos cristeros quanto os federais.

Há um corte fundamental no trabalho de Meyer entre o que seria um catolicismo das elites, este inteiramente maculado por interesses de classe e por um projeto político conservador ou reacionário; e o catolicismo popular dos camponeses, este puro, intocado por qualquer interesse que esteja além da própria preservação de um modo de vida tradicional fundado em uma longa história da presença católica no México – catolicismo aqui pensado como algo “tradicional” de raiz medieval.

Para Meyer, a luta durante a Rebelião Cristera se deu entre um modo de vida camponês tradicional e o projeto modernizador do Estado que venceu a batalha. No final das contas, a derrota dos cristeros foi também a derrota da “alma” diante da “terra”, do inefável diante do material, da religião diante da política, do tradicional (não lido como conservador, mas como popular) diante do moderno. A verdadeira luta emancipatória da população mexicana não foi aquela que se deu em torno de questões puramente materiais ou políticas, mas aquela que envolvia traços culturais ligados à vida cotidiana que são pouco palpáveis.

A religião foi de um lado pensada de maneira “saudosa”, em um viés romântico, como parte importante do universo vinculado a uma vida tradicional pré-moderna. Nessa abordagem, a religião e as identidades religiosas não foram passíveis de estudo, visto que elas são manifestações remotas, quase a-históricas e atávicas. De outro lado, temos a religião institucional, este um campo plenamente desencantado, que ao não permanecer nas alcovas (âmbito privado) contraria sua “missão histórica” avançando para o espaço político e para a discussão política. Desse modo, a religião, como os cristeros, é uma derrotada que, se permaneceu, é como resquício de tradições perdidas das quais os próprios cristeros seriam um dos últimos representantes.

⁶⁵ MEYER. op. cit. II. 1988; pp. 386-387.

1.3 - Secularização e Modernização: religião e História

O contraste entre uma centralidade, ao menos aparente, do catolicismo – seus símbolos, linguagens, discursos – na cultura mexicana do século XX e o seu caráter marginal na historiografia não deixou de chamar a atenção de historiadores nas últimas décadas.

No one can study or visit Mexico without being besieged by religiosity of the culture. This centrality remains despite efforts by various political groups to separate religion from the state and to strip away much of the political power of the church. Indeed, when pope John Paul II visited in July 2002 to canonize Juan Diego, a massive outpouring of popular devotion literally flooded the streets of Mexico City.

Despite this clear religiosity, North America scholars are sometimes reluctant to discuss religion as a category of analysis for modern Mexico.⁶⁶

Ao contrário do que pode indicar a citação de Nesvig, a relutância e a dificuldade de se trabalhar com as religiões por um viés histórico não é de maneira nenhuma monopólio da academia norte-americana, nem tampouco problema exclusivo da historiografia mexicanista – ainda que talvez no caso mexicano seja mais chocante a contradição entre "aquilo que se vê nas ruas" e aquilo que aparece na historiografia. Por outro lado, certamente o choque com essa contradição, se relaciona ao momento histórico recente.

Em diferentes lugares estudiosos apontam um crescimento atual de grupos religiosos especialmente no que se refere a sua participação no espaço público, o que teria aumentado sua interferência em assuntos políticos e sociais.⁶⁷ Essa mudança verificada nas últimas décadas levou historiadores, cientistas sociais e estudiosos de um modo geral a se ocupar da questão religiosa como um grande desafio, muitas vezes se posicionando em um debate a respeito de problemas do nosso tempo, notadamente no que se refere ao debate sobre valores e princípios democráticos.⁶⁸

⁶⁶ NESVIG, Martin Austin. (Ed.) *Religious Culture in Modern Mexico*. Lanham MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2007; p. 2.

⁶⁷ AI CAMP, Roderic. *Cruce de Espadas: Política y Religión en México*. México DF: Siglo XXI, 1998. BASTIAN, Jean-Pierre. (coord.). *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. (trad. do francês Dulce María López Vega.) México: FCE, 2004. CANTO CHAC, Manuel; PASTOR ESCOBAR, Raquel. *Ha vuelto Dios a México? La transformación de las relaciones Iglesia Estado*. México DF: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco-Centro de Estudios Sociales-Culturales Antonio de Montesinos, 1997. MONSIVÁIS, Carlos. *El Estado Laico y Sus Malquerientes*. México DF: UNAM, 2008.

⁶⁸ A questão que está em pauta é como valores e instituições tidos como modernos – tais como democracia, Estado laico, divisão entre público e privado, separação Estado e Igreja, entre outros – podem ser mantidos,

A partir da década de 1980 e especialmente na década seguinte, uma série de mudanças levaram analistas a indicarem um “renascimento” das religiões no país. *Deus voltou ao México?* é o título de um estudo de 1997 sobre o “retorno” da religião ao cenário mexicano.⁶⁹ Destaca-se nesse contexto, como fato institucional marcante, a reforma constitucional de 1992, que modificou os artigos considerados anticlericais que estiveram na base do conflito cristero na década de 1920 e das políticas anticlericais da década seguinte, estabelecendo uma legitimidade institucional *de facto* para uma realidade que em muito contradizia as leis que restringiam a participação religiosa no âmbito público. Essa “retomada religiosa” – que em uma visão histórica mais rigorosa precisa no mínimo vir entre aspas – provocou protestos entre setores que viram nessa movimentação uma perda dos valores liberais e laicos construídos a duras penas em conflitos como as guerras liberais do XIX e a revolução mexicana.⁷⁰

Esse debate sobre as religiões nos estudos históricos suscitam questões a respeito de como essa problemática pode ser lida. O aparato teórico das ciências humanas para o trabalho com as religiões passou por discussões e questionamentos recentemente especialmente na sociologia e na antropologia. As clássicas teses da modernização e da secularização são discutidas e revistas. Ainda que na disciplina histórica muitas vezes não esteja explícito o aparato teórico, ou uma reflexão conceitual seja até mesmo evitada, essas reflexões mais próximas das ciências sociais estão muito presentes também entre nós. Na realidade, de acordo com Casanova, são escassos os grandes teóricos sociais que, de alguma maneira, não tomaram os processos de secularização como um dado óbvio.⁷¹ Desse modo, segundo Nesvig, um dos possíveis motivos da certa dificuldade dos historiadores em lidarem com as religiões deriva de uma visão linear do desenvolvimento histórico assumida mesmo que involuntariamente:

protegidos ou refinados nesse momento em que eles parecem estar sendo desafiados por uma “nova” realidade religiosa. Esse debate, relacionado com os problemas do multiculturalismo, abre espaço para enfoques distintos e diferentes visões a respeito da história e da consolidação desses valores e instituições.

⁶⁹ CANTO CHAC, Manuel; PASTOR ESCOBAR, Raquel. *Ha vuelto Dios a México? La transformación de las relaciones Iglesia Estado*. op. cit. A frase do título segundo os autores é uma referência a uma fala do núncio apostólico no ano de 1992 – data da reforma da Constituição mexicana que modificou os artigos referentes às religiões.

⁷⁰ GALEANA, Patricia. (coord.) *Secularización del Estado y la sociedad*. México DF: Siglo XXI, 2010.

⁷¹ “(...) everybody took it for granted. This means that although the theory or, rather, the thesis of secularization often served as unstated premise of many of the founding fathers’ theories, it itself was never either rigorously examined or even formulated explicitly and systematically.” CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago, University of Chicago Press, 1994; p. 17.

Another important factor is that discussions have often taken a linear view of historical development. Many have (perhaps unwittingly) assumed the conclusions posited by Max Weber quite some time ago - that modernization and secularization of the state fit hand and glove. In other words, to become modern requires the separation of the church from the state.⁷²

Visto como um desenvolvimento histórico universal cuja elaboração teórica se deu na Europa, e tendo em vista os debates e as críticas que a separação entre Igreja e Estado recebe hoje em dia, pode-se pensar que o desenvolvimento na América Latina nesse quesito foi tardio – indicando também aquelas versões estanques da história que automaticamente associam catolicismo a atraso. Porém, assim como Benedict Anderson viu nos surgimentos das nações americanas certo pioneirismo no desenvolvimento das nações como comunidade imaginadas, é importante ressaltar que também quando se refere ao problema religioso, a América tem uma história própria “experimental” bastante antiga se comparada a outros contextos:

El declive de las formas de legitimación del poder asociadas a principios religiosos, en algún momento percibido como un 'progreso' de la humanidad, no sólo es un proceso incompleto en Occidente, sino que es, actualmente, un proceso en sí mismo declinante.

Sin embargo, en el siglo XIX, los territorios recién emancipados de la corona española fueron terreno privilegiado de ensayo de formas modernas de legitimación del poder.⁷³

A lei de separação entre Igreja e Estado no México foi redigida décadas antes da francesa, em 1859. Na Nova Granada a separação é anterior, de 1853. Em 1905 uma Comissão parlamentar francesa foi destacada para estudar as legislações internacionais tendo em vista a elaboração de dispositivos legais laicos na França. O México é visto pelo chefe dessa comissão, Aristide Briand, como um modelo para a legislação francesa que se preparava⁷⁴. Indicar esse “pioneirismo” da América nada tem a ver com um exaltado

⁷² NESVIG, Martin Austin. (Ed.) *Religious Culture in Modern Mexico*. Lanham MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2007; p. 3.

⁷³ CÁRDENAS AYALA, Elisa. La construcción de un orden laico en América Hispánica. Ensayo de interpretación sobre el siglo XIX. BLANCARTE, Roberto (coord.). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México DF: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2008; pp. 85-106.

⁷⁴ BAUBÉROT, Jean. "Transferencias culturales e identidad nacional en la laicidad francesa." In. BLANCARTE, Roberto (coord.). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México DF: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2008; pp. 47-58.

sentimento nativista⁷⁵. Isso indica que as questões sobre modernização e secularização são questões locais que não foram simplesmente importadas, ou que estão fora do lugar na América, visto que aqui chegaram para um encaixe em um padrão europeu⁷⁶. Esses debates são fundamentais para entendermos os processos políticos locais e as complexas histórias americanas que envolvem essa problemática.

Rechaçar as teorias sociológicas por elas não terem se confirmado seria apenas colocar no espelho o caminho anterior que as aceitava acriticamente.⁷⁷ Ao invés disso, propomos uma aproximação entre as abordagens historiográfica e as discussões recentes nas ciências sociais (especialmente na antropologia e sociologia) que buscam avaliar os conceitos – e macro narrativas – que inadvertidamente são tomados por historiadores.

Na consolidada tese da modernização, que teria sua base fundadora na ideia de diferenciação e independência entre as esferas secular e religiosa, o Estado e a ciência seriam as primeiras áreas a se secularizar, distanciando-se cada vez mais da chamada esfera religiosa. Segundo Casanova, essa tese da modernização carrega consigo outras duas sub-teses. A primeira se refere ao declínio da religião. De acordo com essa sub-tese, a religião, diante do processo de secularização, tenderia a ter sua presença diminuída ou chegaria mesmo a desaparecer. Já a segunda sub-tese apontada por Casanova, alega que a secularização levaria a uma marginalização e privatização das religiões.⁷⁸

O problema não está necessariamente na elaboração das teorias, mas em pensar a secularização tal qual concebida na tese da modernização como uma norma para as diferentes sociedades:

(...) uma vez que a secularização foi concebida como um processo teleológico universal cujo resultado era conhecido de antemão (o declínio religioso e sua privatização), os cientistas sociais não se interessaram em estudar os diferentes caminhos que as sociedades tomam.⁷⁹

⁷⁵ Embora seja sim uma crítica a outro “automatismo” historiográfico, aquele que confere aos processos políticos americanos um atraso ou defasagem diante dos europeus.

⁷⁶ O caso da França investigando o caso mexicano para compor sua lei de laicismo é apenas um exemplo. Nas décadas da Revolução mexicana encontramos muito interesse internacional, e simpatia, no desenvolvimento das políticas anticlericais, em especial por parte de intelectuais que olhavam com atenção o desenrolar da história mexicana. Por outro lado, com as narrativas dos mártires mexicanos, o México tornou-se exportador de devoções e biografias de santos. O assunto será abordado ao longo da tese.

⁷⁷ “(...) to drop the concept altogether would lead to even greater conceptual impoverishment, for in such a case one would also lose the memory of the complex history accumulated within the concept, and would be left without appropriate categories to chart and to understand this history.” CASANOVA, op. cit.; p. 12.

⁷⁸ *Ibidem*; p. 19.

⁷⁹ *Ibidem*. p. 25.

Quando a teoria da secularização é pensada como norma, a religião é caracterizada como um elemento “impertinente” quando surge no espaço público e político⁸⁰. Assim, se parte da ideia *a priori* de que os elementos religiosos estão fora do seu devido lugar quando fatos atestam sua presença pública, de forma que ficam de lado as dimensões e estruturas específicas em que se articulam as religiões no mundo contemporâneo. Também, identificamos aqui um problema na leitura histórica, que não permitiu traçar a história recente que possibilitou e determinou essa configuração de espaços. Desse modo, julgamos mais produtivo para uma compreensão densa – e inevitavelmente tensa, visto as vinculações com debates candentes sobre o espaço das religiões no presente – voltar nossos questionamentos para o aparato teórico e metodológico que utilizamos e, em especial, para nossa concepção de história:

Ainda que os fenômenos religiosos contemporâneos estejam em processo de profunda mutação, seu estudo tem permanecido confinado às fronteiras disciplinares tradicionais, sobretudo da sociologia e da antropologia, que por terem herdado esse tema como um objeto clássico de sua própria construção se deparam com dificuldades para renovar seus instrumentos de análise e o modo de colocar os problemas nesse campo.⁸¹

Em meio a esse ambiente teórico movediço, no qual concepções antes vistas sem problemas já não apresentam as mesmas seguranças, tanto nos estudos antropológicos como nos históricos um dos caminhos tomados é a leitura “histórica” das religiões. No Brasil, recentes publicações apontam para os contínuos trabalhos realizado pela “Escola Italiana das Religiões” desde o início do século XX e o seu rechaço a uma conceitualização trans-histórica do conceito de religião típica da fenomenologia das religiões no qual “a religião é considerada um fenômeno universal e humano.”⁸² :

Há necessidade de definir aquilo que, em certo contexto histórico-cultural, uma sociedade entende como religião, a maneira como atribui sentidos ao religioso, se recusando, desta forma, a trabalhar com categorias atemporais e genéricas de

⁸⁰ Daí termos apontado que as religiões parecem “fora de lugar” nas análises historiográficas.

⁸¹ MONTERO, Paula. Jürgen Habermas: religião, diversidade cultural e publicidade. *Novos Estudos. CEBRAP*, LXXXIV. (2009); p. 199.

⁸² SILVA, Eliane Moura da; BELOTTI, Karina Kosicki; SILVEIRA, Leonildo. (Org.) *Religião e Sociedade na América Latina*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2010; p. 11. BELLOTTI, Karina Kosicki. História das Religiões: Conceitos e Debates na era contemporânea História. *Questões & Debates*, Curitiba, n. 55, jul./dez. 2011; p. 13-42. AGNOLIN, A. . Debate entre História e Religião em uma Breve História da História das Religiões. *Projeto História* (PUCSP), v. 37; 2008; p. 13-39.

religião, sagrado ou hierofania. Ou seja, embora fenômenos característicos possam ser encontrados em todas as religiões, o conceito religião é correlato a uma formação religiosa particular de um contexto histórico-cultural determinado.⁸³

O antropólogo Talal Asad também pretende desfazer as noções trans-históricas de religião que permeiam os estudos antropológicos. Asad tem como adversário não a fenomenologia de Mircea Eliade, como a Escola italiana, mas a antropologia de Geertz. Além disso, seu trajeto e suas filiações teóricas – mais próximas das discussões foucaultianas sobre discurso e ao debate pós-colonial – são também díspares dos italianos:

O meu argumento é que não pode haver uma definição universal de religião, não apenas porque seus elementos constituintes e suas relações são historicamente específicos, mas porque esta definição é ela mesma o produto histórico de processos discursivos.⁸⁴

Segundo Asad, a definição de Geertz de religião⁸⁵ prevê o “símbolo” religioso como noção autônoma do espaço social, separada das práticas e, portanto, fora das relações de poder. Assim, o antropólogo assumiria o ponto de vista da teologia, obscurecendo “a ocorrência de eventos (enunciados, práticas, disposições) e os processos autoritativos que dão sentido a esses eventos e incorporam esse sentido em instituições concretas.”⁸⁶ Asad não somente implode a possibilidade de uma noção trans-histórica de religião como também aponta que os processos de construção da religião são processos de construção da religião “no mundo”. Na leitura de Asad, esses processos, que são fundamentalmente disputas de poder, seriam objeto preferencial da antropologia e não as religiões “em si”.

No âmago da noção de religião de Geertz estaria uma concepção de crença cristã moderna e privatizada, que Asad contrapõe a uma concepção muito mais mundana – e que não renega a aplicação do poder e da força na construção da fé – em Agostinho de Hipona, indicando que o conceito de Geertz sequer é compatível com toda a história cristã. Na

⁸³ SILVA; BELOTTI; SILVEIRA. op. cit; p. 12.

⁸⁴ ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos de campo*, 19, p. 263-285, 2010; p. 264.

⁸⁵ “[uma religião é] um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de factualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas” GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In. Idem *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989 [1973]; p. 67.

⁸⁶ ASAD. op. cit; p. 271.

concepção de Geertz, segundo a leitura de Asad, a crença é uma condição para o processo cognitivo, ou seja, ela seria um elemento necessário para a leitura do símbolo e não elemento constituído pela história dessa religião. Em outras palavras, a crença é antes um estado mental do que uma atividade constitutiva e constituída no mundo.

Mais do que um programa de estudos das religiões, vemos a crítica de Asad como uma reflexão importante para a história das religiões – identificadas pelo antropólogo como radicalmente históricas. Noções prévias a respeito do que são as religiões não apenas são difíceis de fundamentar teoricamente como muitas vezes carregam elas mesmas um conteúdo religioso. A noção de crença como fundadora das religiões, criticada por Asad como teoricamente frágil, é, ainda assim, compatível com a noção privatizada de religião. Desse modo, parece ser “natural” a privatização do religioso, aí estaria a essência do conceito: a relação entre a ideia de crença levada ao âmbito privado. Asad tem razão quando aponta que essa concepção ignora os processos históricos que criam as religiões no mundo.⁸⁷ Ignora-se que o secular é parte do discurso teológico, enquanto "o religioso" foi constituído pelos discursos políticos e científicos seculares. Dessa forma, a religião como categoria histórica e conceito universal globalizado emerge como uma construção da modernidade Ocidental secular.⁸⁸

Partindo da premissa de que as religiões não são conceitos trans-históricos, mas historicamente determinados, podemos repensar a restrição dessa elaboração da religião no âmbito privado. No estudo da narrativa dos mártires parece plausível que os lugares da memória estão muitos deles no espaço público – especialmente em diversas publicações – ou ao menos vinculados a um debate público sobre a memória mexicana. Assim, evitamos ver a religião pública como um resquício de outros tempos, ou mesmo como uma subversão do

⁸⁷ Para uma leitura crítica da proposta de Asad, conferir o artigo de Pranger. "If Asad is to be criticized, it is because he lends his historicizing vision still too great a measure of eternity, making the 'historically determinate ways' a bit too determinate. Paradoxically, this element of overdetermination is not to be found in the text, the rite, or the symbol proper, but rather in the underlying discipline, which is used as a tool to bring out those texts, rites, and symbols as historical phenomena." PRANGER, M. B. "Religious Indifference: on the nature of Medieval Christianity." In. VRIES, Hent de (ed.). *Religion: beyond a concept*. Fordham University Press, New York, 2008. pp.513-523; p. 520.

⁸⁸ A noção de uma “retroalimentação” entre discursos secularizantes e religiosos é cara ao nosso trabalho. Voltaremos em seguida a esse problema.

que seria verdadeiramente religioso⁸⁹ – argumento que leva o pesquisador por caminhos tortuosos a defender normas para o comportamento religioso.

Hay que añadir que algunos católicos siguen en la tentación de imponer sus ideas a los demás, contradiciendo la forma más auténtica del cristianismo: hacer llegar siempre el mensaje del evangelio como una buena nueva.⁹⁰

Na perspectiva de Mutolo e Savarino, uma definição teológica da religião cristã é tomada como padrão para o estudo da própria religião. O “ser cristão” aparece como identidade pré-determinada no texto. Assim, mais uma vez parece que a religião não está fazendo aquilo que dela é esperado: a religião não está sendo autêntica.⁹¹ Essa definição causa profundos problemas para a discussão de processos históricos como, por exemplo, os conflitos em torno do papel da Igreja Católica no México – tema fundamental para o estudo do anticlericalismo, assunto da obra organizada por Mutolo e Savarino.⁹² A religião parece presa a um conceito que parte de certa definição a respeito dessa religião – no caso um discurso *positivo* para a compreensão dos homens –, tomando-o como verdadeiro, único e, mais importante, ignorando a prática – como as pessoas criam a sua religião no mundo.

Em um texto que busca compreender o anticlericalismo – e que ao menos de maneira evidente não anuncia seu caráter confessional –, os autores aplicam uma noção de religião que aplaca um dos campos em que se dá o contato entre os grupos católicos e anticlericais: a disputa pela memória e história mexicanas. A imposição de ideias por parte dos religiosos pode ser considerada como um problema político importante na construção de sociedades democráticas⁹³, mas não uma característica ausente da história das religiões. Não precisamos

⁸⁹ Embora, é importante lembrar, as religiões públicas fossem subversões de leis estabelecidas no México. Ora, essas leis são justamente frutos de disputas a respeito do que seria o espaço do religioso e não resultado de evoluções naturais e necessárias. A subversão das leis aponta justamente para discordâncias sobre o papel das religiões.

⁹⁰ SAVARINO, Franco; MUTOLO, Andrea (coords). *El anticlericalismo en México*. México DF: Ed. Miguel Porrúa, Tecnológico de Monterrey, Cámara de los Diputados, 2008; p. 10.

⁹¹ E aqui cabe separar o que é ser “autêntico” do que parece ser “ético” ou correto a partir dos princípios estabelecidos pela sociedade para o bom convívio entre seus habitantes.

⁹² Esses problemas, no entanto, não invalidam muitas das contribuições da obra em questão. Essa obra, aliás, contém um importante esforço de captar a questão do anticlericalismo com lentes históricas. Contudo, nos parece claro, que esses debates teóricos podem contribuir ainda mais para esses estudos ainda muito incipientes.

⁹³ Há uma grande discussão em diferentes partes do mundo sobre questões envolvendo religiões, política e democracia que, embora não estejam muito distantes da reflexão teórica proposta, não caberiam aqui. HABERMAS, Jürgen (2007). *Entre Naturalismo e Religião*. Estudos Filosóficos. São Paulo: Tempo Brasileiro, 2007. LEVEY, Geoffrey Brahm and MODOOD, Tariq. *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*.

ser anticlericais para enxergarmos momentos na história do cristianismo em que a imposição (o poder) foi aplicada ou mesmo, seguindo a interpretação de Asad de Agostinho, pensada como parte importante do cristianismo.

1.4 - Religião, Estado e México moderno

Nas últimas décadas o problema religioso no México do século XX tem sido visto por distintas vertentes. Não seria exagero afirmar que a questão se tornou uma problemática fundamental para a historiografia mexicana sobre o México independente, especialmente quando comparamos com os estudos anteriores, até a década de 1990, quando era um tema marginal. O processo de “reencantamento” da historiografia da revolução mexicana das últimas décadas – segundo a expressão de Adrián Bantjes⁹⁴ – trouxe à tona uma série de debates que acabaram por tornar mais complexo o papel do catolicismo na história mexicana. A rebelião cristera continua sendo ponto alto nos estudos, mas agora a revolta aparece em meio a um contexto de participação pública católica, de organizações leigas que buscam seu espaço, sem deixar de lado também trabalhos sobre a hierarquia mexicana e suas relações com os demais católicos.

Em linhas gerais, se olhada em seu conjunto, essa historiografia possui três características que contrastam com os principais atributos que destacamos para o trabalho de Jean Meyer: (1) enfoque na pluralidade religiosa, tanto no que diz respeito à variedade de “catolicismos” quanto estudos sobre outras religiões; (2) abordagem que busca relacionar as identidades religiosas com questões políticas; e (3) estudos das ações de católicos leigos e suas associações, tendo em vista seu potencial como grupo de pressão na sociedade mexicana e suas vinculações com a hierarquia católica e suas distintas facetas.⁹⁵ Esses três pontos colaboram para uma visão mais histórica sobre as religiões, que procura indicar como a ação transformadora de católicos e outros grupos configurou o cenário religioso mexicano no qual

Cambridge University Press, 2009. GALEANA, Patricia. (coord.) *Secularización del Estado y la sociedad*. México DF, Siglo XXI, 2010. VRIES. op. cit.

⁹⁴ Reencantamento esse que leva em consideração também a questão do anticlericalismo. Bantjes, “Religion and the Mexican Revolution: Toward a new Historiography”. In NESVIG op. cit; p. 244.

⁹⁵ Esses enfoques podem ser encontrados nas coletâneas sobre a história das religiões no México e também em uma série de artigos e livros publicados nos últimos anos. Cf. NESVIG, op. cit. e BUTLER, Matthew (ed.). *Faith and Impiety in Revolutionary Mexico*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

a Igreja católica se mantém relevante e prestigiosa, mesmo que o grau e a forma dessa relevância e prestígio não sejam unanimidade. Esses debates, por sua vez, relacionam-se intimamente com os desenvolvimentos da historiografia sobre a revolução mexicana, com ênfase para os estudos do período 1920-1940, tido como de formação do regime do partido revolucionário.⁹⁶

Ao mesmo tempo, embora não se trate exatamente de uma novidade, essas abordagens proporcionaram novos olhares para o período anterior da história do catolicismo. A história religiosa do porfiriato (1876-1910) é levada em conta e também reavaliada tendo em vista a história das religiões no México em uma duração maior. O recorte clássico do início da Revolução mexicana (1910) se mostra inadequado para o trabalho com catolicismo. Periodizações que agrupem ao menos os momentos finais do porfiriato e os inícios da revolução mostram-se mais profícuas para captar os conflitos e transformações que marcaram o catolicismo mexicano moderno. Ao mesmo tempo, o final da rebelião cristera (1929) e o estabelecimento de estratégias de negociação e acomodação entre Igreja e Estado ao longo da década seguinte – o chamado *modus vivendi* – é outro recorte importante para esses recentes estudos.

Essas mudanças na historiografia se devem em certa medida ao desenvolvimento de uma perspectiva mais atenta a fatores culturais na formação de identidades de grupos políticos. A chamada “nova história cultural”⁹⁷ que, mantendo em jogo as questões agrárias, atenta também para o debate em torno da formação de hegemonias – no sentido gramsciano

⁹⁶ Em 1929, ano do fim da rebelião cristera, foi criado o Partido Nacional Revolucionário (PNR). Calles buscou, com a criação do PNR, acabar com a pulverização de partidos que tornava o processo sucessório mais instável e também centralizar as demandas da Revolução ao máximo em torno de um partido que unia os diferentes grupos que se afirmavam como herdeiros da Revolução. Porém, como afirma Camín e Meyer, havia uma característica indelével desse novo partido: “(...) seus programas e políticas não seriam o produto de um debate razoavelmente livre entre seus membros e sim de decisões preparadas pela elite e transmitidas e impostas pelo Comitê Executivo Nacional às bases.” O objetivo do partido era, portanto, manter a hegemonia do grupo em torno de Calles – utilizando a Revolução como elemento legitimador – e evitar a disputa violenta pela sucessão. Durante o cardenismo, com o intuito de abrigar as forças camponesas e operárias que apoiavam o regime, o partido passou por transformações. Para demarcá-las, mudou-se o nome em 1938 para Partido da Revolução Mexicana (PRM). Em 1946 o partido novamente modificou seu nome para Partido Revolucionário Institucional (PRI) – mantendo a Revolução no nome, e consolidando um a leitura da Revolução como legado e como projeto de realização futura. CAMÍN, Héctor Aguillar; MEYER, Lorenzo. *À Sombra da Revolução Mexicana: História Mexicana Contemporânea, 1910-1989*. São Paulo: Edusp, 2000; pp. 145-146; 197-198; 239-240.

⁹⁷ O termo, embora um tanto vago, se refere a um enfoque historiográfico atento para fatores culturais sem reduzi-los a mentalidades ou estruturas. Em linhas gerais, a cultura passa a ser explorada nas suas relações históricas, dentro de contextos específicos, especialmente com os distintos poderes que compõem a sociedade. Questões como as produções culturais, artísticas e discursivas, assim como as religiões, passaram a ser discutidas sem perder de vista o problema da formação do Estado, recorte de classe e o debate campo/cidade.

– que ocorre por meio da promoção de certos aspectos simbólicos e não apenas materiais. Práticas revolucionárias voltadas para a transformação de imaginários ganham espaço nos estudos históricos, por onde o problema religioso acaba adentrando, mesmo que nem sempre seja o vetor principal.

A formação do regime revolucionário passou a ser lida como um projeto cultural que não foi completamente bem sucedido. Na realidade, a historiografia recente buscou compreender o binômio sucesso/fracasso a partir de enfoques matizados que levavam em conta negociações e acomodações de forças. O Estado Leviatã dos historiadores revisionistas foi substituído por outro mais frágil, dependente de autoridades locais, intermediários – professores, caciques, agentes do Estado – e apoio popular para que seus objetivos fossem alcançados.⁹⁸ Como esse Estado revolucionário buscou reduzir os espaços de expressão do catolicismo e dos católicos organizados, a resistência a essas políticas anticlericais – ou seja, a ação dos católicos – passou a ser considerada como parte da formação da hegemonia revolucionária.

Os trabalhos sobre a educação revolucionária ganham destaque nesse cenário. Afinal de contas, foi a SEP (Secretaría de Educación Pública) a principal responsável nas décadas de 1920 e 1930 por promover os programas culturais da revolução mexicana. Diferentes

⁹⁸ A referência ao Estado revolucionário como um Leviatã – ou seja, governado com poder absoluto, aparece com certa recorrência na historiografia. David Brading apontou que a Igreja, adorada pelos setores mais pobres da sociedade mexicana, fornecia oxigênio em meio a um sufocante ambiente repressor. "Es impresionante, en efecto, observar cómo la revolución profundizó y perpetuó la honda brecha que existía en el seno de la sociedad mexicana entre una élite política e intelectual radicalmente secularizada y la población en general, que seguía siendo notablemente leal a la Iglesia. Como lo muestran las fotografías de la época, tanto los zapatistas como los cristeros desfilaban con el pendón de Guadalupe a la cabeza, hecho tranquilamente pasado por alto por los historiadores norteamericanos radicales del movimiento. Había sido la Reforma la que había excluido a la Iglesia de toda intervención o todo papel en los asuntos públicos. En ese contexto, la revolución fue, pues, el segundo acto de un continuo ataque liberal a una institución que la élite temía y detestaba. La significación de la Cristiada consistió en que hizo ver al directorio político que había por lo menos una zona de la vida nacional en la que el Leviatán no podía imponer su voluntad." A historiografia pós-revisionista, com base no debate sobre as negociações e construção da hegemonia revolucionária, fez diversas críticas a essa ideia do Estado revolucionário quando aplicada à década de 1920 e 1930. Jennie Purnell apontou que esse Estado não era um Leviatã que sua formação dependia da interação de forças *top-down* e *bottom-up*. Enrique Guerra-Manzo, por sua vez, assinalou que para entender essa formação negociada, mais do que as forças nas duas pontas, é importante olhar os intermediários. Caciques locais ou intermediários “formais” – aqueles que consegue lidar com as diferentes linguagens e forças, inclusive as ideológicas, jurídicas e institucionais do Estado – foram parte fundamental da formação do poder central e da maneira como ele chegava em diferentes partes do país. BRADING, David A. *Mito y profecía en la historia de México*. (Trad. Tomás Segovia). México DF: FCE, 2004. [1984]; p. 169. PURNELL, Jennie. *Popular Movements and State formation in the revolutionary Mexico: The Agraristas and Cristeros in Michoacán*. Durham: Duke University Press, 1999; p. 20. Guerra Manzo, Enrique. *Caciquismo y orden público en Michoacán*. México DF: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2002.

autores abordaram o período de radicalização das políticas educativas (1929-1938) e anticlericais, quando, em meio à expansão do processo de reforma agrária, se consolida uma leitura social da Revolução a qual invoca os camponeses e trabalhadores como principais agentes em um processo unificado. Durante esse mesmo momento, a Igreja e o catolicismo tornaram-se alvos muitas vezes explícitos dos materiais produzidos pela SEP e da ação dos professores rurais. Um marco desse período foi a mudança do artigo 3º da Constituição, ocorrida em 1934, que passou a definir a educação pública como “socialista”⁹⁹. O intuito desse projeto educativo era a formação de trabalhadores camponeses produtivos, ativos nas transformações revolucionárias e educados dentro de uma visão nacionalista. As publicações da SEP destinadas aos professores e estudantes estavam plenas de textos que atacavam o clero e o catolicismo, identificados como responsáveis pelas condições pobres e passivas dos campesinos. Ou seja, eram esses os grupos definidos como reacionários e contrarrevolucionários, opositores dos interesses de camponeses e trabalhadores. Essas publicações eram parte do projeto pedagógico que incluía as chamadas campanhas “desfanatizadoras”, nas quais os agentes do governo incentivavam rituais públicos que envolviam discursos, distribuição de panfletos e informativos anticlericais, e também a destruição de imagens católicas. Além de alvos clericais e religiosos, as ações públicas envolviam a promoção de práticas esportivas, hábitos de higiene e o combate ao alcoolismo.¹⁰⁰

Esse projeto cultural e educativo era desenvolvido no mesmo momento em que o Partido Nacional Revolucionário, fundado em 1929, buscava construir sua preponderância política no país. Para historiadores como Mary Kay Vaughan, a formação da hegemonia

⁹⁹ É importante ressaltar o que aqueles que elaboraram a lei buscavam com o termo socialista. "La educación socialista era activamente antirreligiosa, en su afán por crear una sociedad secular. Propugnaba las formas colectivas de aprender la conducta productivista y nacionalista moderna: cooperativas productivas y de consumo, equipos deportivos, desempeño cultural, campañas antialcohólicas y sanitarias." VAUGHAN, op. cit.; p. 337. Durante as discussões da reforma, outra proposta foi derrotada, a de chamar a educação de “racionalista”, cuja ênfase seria mais diretamente sobre a transformação religiosa e menos sobre a transformação social. A escola racionalista florescia em Estados com governos anticlericais, como em Tabasco governada por Tomás Garrido Canabal.

¹⁰⁰ Há uma vasta bibliografia sobre os projetos educativos elaborados na revolução mexicana. SCHELL, Patience. *Church and State education in Revolutionary Mexico City*. The University of Arizona Press, 2003. PALACIOS, Guillermo. *La Pluma y el arado: los intelectuales pedagogos y la construcción sociocultural del 'problema campesino' en México, 1932-1934*. México DF, El Colegio de México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, 1999. ZORAIDA VÁZQUEZ, Josefina. *Nacionalismo y educación en México*. México DF, Colegio de México, Centro de estudios históricos, 2005. [1975]. ZORAIDA VÁZQUEZ, Josefina (orgs). *La Educación en la Historia de México*. El Colegio de México, México DF, 2009 [1992].

revolucionária se deu por conta da interação conflitiva entre diferentes discursos, grupos sociais e tradições culturais que integram a nação mexicana.¹⁰¹ Dessa maneira, a educação revolucionária na realidade foi resultado desses intercâmbios e não somente da resistência dos camponeses ou da força do Estado. Por um lado, havia discordâncias entre grupos revolucionários a respeito do projeto educativo, que eram utilizadas pelas comunidades e lideranças locais para atingir objetivos específicos. O oposto também ocorria: a resistência das comunidades fornecia ensejos para um ou outro projeto das lideranças. Essa hegemonia, pensada a partir do conceito gramsciano, funcionaria mais como um equilíbrio precário baseado em negociações e acomodações – as resistências silenciosas são destacadas pela Vaughan¹⁰² – do que em um poder absoluto. Nesse sentido, devido ao arranjo de discursos e interesses em planos locais, foi possível ao Estado revolucionário construir um regime relativamente estável e duradouro.¹⁰³

Vaughan trabalha com uma visão a respeito do par *tradicional-moderno*, porém, em uma chave mais interativa. Segundo a autora, a “*modernidad no era una aplanadora que arrasara con la tradición y la dignidad, sino un proceso que debía ser juzgado, evaluado y seleccionado.*”¹⁰⁴ O julgamento a respeito dessas seleções era realizado a partir das relações de poder nas comunidades. Mesmo que a contribuição camponesa à composição da hegemonia seja reiteradamente destacada, é possível entender que o camponês entra nessa interação, ao menos a princípio, como elemento vinculado ao tradicional – que aqui é pensado como múltiplo, variado regionalmente. Os aspectos “modernos” viriam de fora das comunidades. Nesse sentido, a religião católica seria um traço do tradicionalismo que se acomodaria nesse processo de interações. Embora o caminho da autora sugira interações mais complexas entre católicos e Estado, as transformações do catolicismo e como os próprios católicos lidavam com a sua religião não estão no horizonte principal do trabalho.

¹⁰¹ VAUGHAN. op. cit.; p. 44.

¹⁰² "(...) 'tortuguismo', el disimulo, la falsa obediencia, el habla indirecta, la murmuración y el soslayo hasta el sabotaje y el saqueo. Son maneras, cuya utilidad ha sido demostrada por el tiempo, para negociar la dominación." *Ibidem*, p. 38.

¹⁰³ “El Estado se formó por medio de una interacción contenciosa con fuerzas sociales que en momentos de intensificada politización articularon sus intereses con voces a veces chillonas, a veces mudas. Quienes estuvieron al mando del Estado no pudieron sostener un proyecto único; fue inventado y revisado en un proceso dialéctico.” *Ibidem*, p. 23.

¹⁰⁴ VAUGHAN. op. cit. p. 347.

Pelos trabalhos historiográficos citados até aqui é possível concluir que, para essa produção recente, os católicos organizados tiveram papel ativo na história mexicana pós-revolucionária como um grupo de pressão importante. Essa pressão teria se dado, essencialmente, no sentido de bloquear as reformas revolucionárias, em especial o anticlericalismo que seria o principal obstáculo, mas com potencial de unir forças opositoras contra as demais reformas.

Dessa maneira, Butler levanta hipóteses a respeito da participação camponesa na rebelião cristera que buscam congregar dimensões religiosas, que aparecem como fundamentais para a compreensão da formação de identidades políticas: “*Sin embargo, si los actores locales reinventaban sus tradiciones políticas e imaginaban formas nuevas de comunidad secular, tal y como lo afirman Hobsbawm y Anderson, ¿por qué no sus tradiciones, creencias y prácticas religiosas también?*”¹⁰⁵

A questão de Butler abre um debate importante para a história das religiões no México revolucionário: afinal, mesmo a historiografia que analisava interações, negociações e acomodações na formação da sociedade mexicana, enxergava a religião de certa maneira como uma variável estática. Recentes estudos sobre devoções católicas apontam no sentido de uma cultura religiosa católica em transformação entre o final do XIX e as décadas revolucionárias.

As Latin America's sociopolitical history demonstrates, modernizing elites did not assimilate modernity without reservations or modifications. Religious social actors were no different. Despite their reluctance to embrace the irreverent, human-centered challenge that modernity posed to theocratic conceptions of society, they made their way in cultures where other aspects of modernity increasingly shaped identities. For example, Mexican Catholics had to take up nationalism, and the notions of modernization and advancement imbedded in it, in order to be taken seriously in public sphere.¹⁰⁶

Na citação acima, Wright Ríos rejeita uma oposição radical entre catolicismo e modernidade: os católicos são obrigados a negociar constantemente com distintos aspectos da modernidade de maneira que a própria construção do México moderno possui uma história

¹⁰⁵ BUTLER, Matthew. *Devoción y disidencia: religión popular, identidad política y rebelión cristera en Michoacán, 1927-1929* (trad.). Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, Fideicomiso ‘Felipe Texidor y Monserrat Alfau de Teixidor’, 2013; p. 20.

¹⁰⁶ WRIGHT-RÍOS, Edward. *Revolutions in Mexican Catholicism*. Durham: Duke University Press, 2009; p. 26.

religiosa. As aparições marianas e devoções estudadas pelo autor não são analisadas meramente como aspectos de rejeição à modernidade. A linguagem religiosa e as devoções, fortemente politizadas no final do XIX e início do XX, eram arregimentadas por porções importantes da população mexicana na busca por prestígio social e participação pública. Dessa maneira, o catolicismo foi espaço de inclusão em debates públicos para partes até então excluídas da população, como certas comunidades camponesas e, em especial, as mulheres.

Além dos textos sobre as devoções, outros dois campos de estudo recentes destacam a participação católica na formação da sociedade mexicana do século XX: os estudos sobre as organizações leigas católicas e os estudos literários que enfatizaram o sucesso que a chamada literatura cristera alcançou entre 1930 e 1960¹⁰⁷. Quando a historiografia acadêmica começou a se debruçar sobre o problema cristero, o contraponto era dado com os textos anteriores que eram considerados demasiadamente tendenciosos – categoria que engloba tanto textos embasados em pesquisas históricas ou ainda os romances e as memórias.

As biografias de mártires – que são o foco do presente trabalho – são menos citadas que os romances, contos e testemunhos, ainda que o tema do martírio seja ora ou outra mencionado¹⁰⁸. A tese de Marisol López-Menéndez, que se dedica à figura do padre Pro e suas transformações ao longo do tempo, é um dos poucos trabalhos a respeito dos mártires que localizamos¹⁰⁹. Para López Menéndez, o martírio constitui um dispositivo simbólico importante para a cultura institucional católica e um tema que abre possibilidades para se pensar a inserção das religiões na esfera pública. A autora mostra um olhar perspicaz para as diferentes elaborações narrativas que trataram da trajetória do padre Pro, análises que serão citadas do decorrer do texto¹¹⁰. Dessa forma, o tema do martírio aparece próximo de algumas

¹⁰⁷ Veremos mais adiante a questão.

¹⁰⁸ “La literatura cristera ha construido sus propios mitos, su propia visión de la historia de México y la ha edificado sobre las ruinas de la guerra, sus apóstoles y sus mártires, sus víctimas y sus verdugos.” RUIZ ABREU. op. cit.; p. 22.

¹⁰⁹ Também sobre o tema cf. OLIVERA DE BONFIL, Alicia. Cómo se forjó un mártir, vida y milagros del Padre Pro. In. MARTÍNEZ ASAD, Carlos. *A Dios lo que es de Dios*. México DF: Aguilar, Nuevo Siglo, 1994; pp. 303-330. CARPIO PEREZ, Amilcar. *El norte de Jalisco tierra de mártires: manifestaciones del catolicismo tradicional en Totatiche*. Tese (Licenciatura en Historia), Escuela Nacional de Antropología e Historia - INAH, México, 2006. GONZÁLEZ, Fernando. *La Iglesia del Silencio: de mártires y pederastas*, México DF, Tusquets, 2009.

¹¹⁰ Uma das poucas autoras a não olhar simplesmente para a ‘verdade’ dos textos, mas tentar entender como eles constroem também a história. LÓPEZ-MENENDEZ, Marisol. *The Holy Jester: Martyrdom, Social Cohesion and Meaning in Mexico: The story of Miguel Agustin Pro SJ, 1927-1988*. New York: The New School for Social Research, 2011.

problemáticas que trataremos no presente trabalho. Contudo, assim como outros autores que tratam a literatura, esse debate aparece um tanto distante das discussões historiográficas que colocamos, em especial sobre a formação do Estado revolucionário e das discussões sobre o “Mito da Revolução”.

O objetivo da nossa pesquisa foi unir essas pontas: de um lado a historiografia sobre as religiões no México e a formação do Estado revolucionário, e de outro as reflexões sobre a literatura e o pensamento católico. Os dois lados pareceram demasiadamente isolados: as reflexões literárias pouco interagiram com as históricas e os historiadores pouco atentaram para a formação de uma tradição literária sobre o passado católico justamente quando se configuraram as modernas formas de se pensar e difundir a história: nas academias e nas escolas públicas.

Pensamos a respeito de como a elaboração das narrativas sobre o passado recente fizeram parte da construção dos espaços dos católicos no México da segunda metade do século – 1940 em diante. Esse período esteve marcado pelo avanço do autoritarismo e da centralização de um Estado que se apoiava em seu passado revolucionário como argumento legitimador.¹¹¹ As décadas de 1940-1960, definidas como auge desse regime,¹¹² estiveram marcadas pelas profundas transformações sociais como uma rápida transformação de uma sociedade rural para uma urbana, vinculadas à expansão populacional e desenvolvimento econômico desigual.

As histórias sobre o padre Pro, que foi fuzilado pelas forças do Estado em vias de institucionalização em 1927, invariavelmente dialogavam e ajudavam a construir a ideia de uma sombra autoritária que avançava no presente, além de apontar diferentes perspectivas sobre o papel do catolicismo nesse México urbano. Assim, as biografias sobre Pro escreviam uma história que contrastava com a construção narrativa liberal/revolucionária que identificava na Igreja o anteparo à luz e ao progresso que banhariam a nação.

¹¹¹ CAMÍN & MEYER. op. cit.; pp. 211-214.

¹¹² LOEZA, Soledad. Modernización autoritaria a la sombra de la superpotencia, 1944-1968. In. VELASQUEZ GARCÍA, Erik [et al.]. *Nueva Historia General de México*. 1ed. México DF.: El Colegio de México, 2010; pp. 653-698.

1.5 - Religiões, história e esfera pública

Como vimos, o conceito essencializado de religião que se desenvolve em torno da ideia de uma crença privatizada está construído sobre uma moderna noção cristã de religião.¹¹³ Escapar das amarras desse conceito geral nos ajuda enxergarmos outras dimensões da construção da religião e seus contatos com o mundo social. Desse modo, parece-nos interessante e fundamental para compreender a narrativa dos mártires pensar nas suas inserções na esfera pública.

The category of the public sphere is useful to understand the historical character and political meaning of cultures and identities because it provides a sharper focus on politics than the notion of 'culture', and a potentially productive terrain to engage interpretive categories such hegemony.¹¹⁴

Como afirma Piccato, a categoria de esfera pública nos permite confrontar questões culturais sem perder de vista seus significados políticos. No caso da narrativa dos mártires e a literatura cristera, cujas relações com a esfera pública e com assuntos amplos, como a construção de uma memória nacional, já foram apontados na introdução, o olhar sobre a esfera pública permite-nos pensar as transformações da religião católica em um contexto específico e a sua inserção no México do século XX como promotora de identidades e discursos significativos. Ao mesmo tempo, não se trata de igualar o discurso religioso ao ideológico ou partidário tradicional, afinal o passado “tradicional” do catolicismo, suas definições e discursos históricos, fazem parte das construções discursivas e identitárias do catolicismo no presente. Olhar as interpenetrações de diferentes discursos colabora para uma compreensão mais histórica das religiões atenta para mudanças e permanências.

¹¹³ A noção de fé, utilizada muitas vezes para definir as religiões, segundo a leitura de Cristina Pompa a partir das contribuições da Escola Italiana das religiões, precisa ser revista à luz das pesquisas históricas, em especial sobre a atividade missionária do século XVI. "Ao recuperarmos as contingências históricas que realizaram o cristianismo como algo inseparável da 'profissão de fé' (ou 'confissão'), a perspectiva de análise se inverte: não é a fé que identifica a religião, mas é a religião (cristã) que constrói, conceitualmente, a fé (Brelich-Sabbatucci)." POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões. In. MONTERO, Paula. *Deus na aldeia: missionários e mediação cultural*. Editora Globo, São Paulo, 2006; p. 115.

¹¹⁴ PICCATO, Pablo. Public sphere in Latin America: a map of the historiography. *Social History*. Vol. 35, No 2, Maio 2010; pp. 165-192.

Nesse sentido, podemos aproximar a proposta de Piccato com aquela da antropóloga Paula Montero, que retoma a definição harbemasiana de esfera pública como um caminho para a compreensão das dinâmicas discursivas que legitimam as religiões no espaço público:

Propomos, portanto, tomar o conceito de esfera pública de um modo próximo à sugestão de Habermas (2003 e 2007) que a trata como um conjunto de “configurações de visibilidade” constituídas por meio de controvérsias públicas. No paradigma habermasiano isso significa que as “controvérsias” se tornam o equivalente funcional da visibilidade e esta um fator preponderante da produção de legitimidade social. Desse modo, se a legitimidade não é pensada como uma qualidade dos sujeitos, mas como a resultante de um processo discursivo, o mapeamento das controvérsias se torna um instrumento útil para a compreensão dessa dinâmica.¹¹⁵

Assim, o presente trabalho buscará mapear as polêmicas públicas sobre a história da Igreja no México, tendo em vista a construção de uma narrativa para os mártires mexicanos – pensando especialmente na figura do padre Pro. Como indicamos na introdução e aprofundaremos nos capítulos seguintes, o período da Rebelião cristera foi uma época de intensos debates públicos sobre a questão religiosa e ao mesmo tempo um período de esforços por desenhar uma ideia oficial de Revolução¹¹⁶. A Revolução se tornou tema controvertido ao longo das décadas que se seguiram, sobre o qual emergiram diferentes discursos que passaram a conviver com os usos pelo partido revolucionário oficial. Entre esses discursos, apareceram as narrativas sobre os mártires, de forma destacada os textos sobre o padre Pro que se consolidou como personagem católico simbólico para o período.

Nos debates ao longo das décadas de 1920 e 1930 ganharam relevo as interpretações da história mexicana que justificavam as políticas anticlericais que retomavam argumentos projetados por liberais do século anterior que seguiam em voga. Como afirmou Córdova, para os revolucionários mexicanos “*El verdadero pasado de México es su tradición liberal*”.¹¹⁷ Embora as realidades social e religiosa do país nas décadas de 1920 e 1930 fossem distintas daquelas da Reforma do século XIX e as retomadas de argumentos anteriores as transformasse, os topos históricos discursivos do pensamento liberal e positivista foram

¹¹⁵ MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião e Sociedade*. v. 1, n. 32, pp. 167-183. 2012; p. 177.

¹¹⁶ Nesse sentido, cabe a referência ao artigo de Guillermo Palacios. PALACIOS, Guillermo. Calles y la idea oficial de la Revolución mexicana, *Historia Mexicana*, 22, 3, 87, p. 261–278, enero–marzo de 1973; p. 267.

¹¹⁷ CÓRDOVA, Arnaldo. *Ideología de la Revolución Mexicana: La formación del nuevo régimen*. México DF: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, Ediciones Era, 1982; p. 87.

retomados pelos revolucionários tendo em vista a legitimação das transformações que desejavam realizar, em especial aquelas relacionadas à questão religiosa. A história mexicana, lida nos textos liberais, era uma base sólida sobre a qual se desejava construir a nação, pavimentando sobre Independência e a Reforma, a laje da Revolução. De outro lado, grupos católicos inflados pela participação pública leiga que crescia desde finais do XIX, a partir de distintas matrizes e tradições de narração – vinculadas ao pensamento católico oitocentista, mas não só¹¹⁸ –, geravam suas próprias interpretações para o período revolucionário.

Desse modo, o conflito público em torno do catolicismo e sua história possui uma trajetória mais larga em que se configuram posições de forma binária: católicos contra infiéis – liberais, maçons, protestantes –, e liberais/revolucionários contra católicos “fanáticos”. Ambos os grupos se arrogam como verdadeiros mexicanos, defensores da pátria e do seu povo. Esse tipo de oposição ganhou vigor com a revolução e seguiu em voga nas décadas seguintes. Como afirma Álvaro Matute,

Con una fuerte dosis de nacionalismo, la “revolución hecha gobierno” dará su interpretación de la historia de México con un fin muy claro: modelar las nuevas conciencias. Como reactivo, los católicos, durante y después de la experiencia cristera, también harán su historia pragmática nacionalista, pero con su propia interpretación de la historia, de *propaganda fides*. Los grandes conflictos entre Iglesia y Estado tuvieron una repercusión abundante en el campo historiográfico. El resultado fue el establecimiento de la visión maniquea de la historia de México. El futuro de este tipo de historiografía estaba hipotecado.¹¹⁹

O binarismo, maniqueísmo e caráter propagandístico são frequentemente apontados por estudiosos como características comuns da produção histórica católica – incluindo os testemunhos, romances, contos, entre outros. Esses seriam os adjetivos a serem superados pela historiografia acadêmica que apareceu a partir da década de 1960, daí Matute apontar o declínio dessa forma de escrever a história do período.

¹¹⁸ Sobre o pensamento católico Cf. RAMÍREZ, Manuel Ceballos. Los católicos mexicanos frente al liberalismo triunfante: del discurso a la acción. In. CONNAUGHTON, Brian; ILLADES, Carlos y TOLEDO, Sonia (coords.). *La construcción de la legitimidad política en México*. México: El Colegio de Michoacán-Universidad Autónoma Metropolitana-Universidad Nacional Autónoma de México-El Colegio de México, 1999. ADAME GODDARD, Jorge. *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos (1867-1914)*. México DF: Instituto Mexicano de Doctrina Social cristiana, 2004.

¹¹⁹ MATUTE, Alvaro. *La teoría de la historia en México (1940-1973)*. México D.F.: Septentas, 1974; p. 13.

Desse modo, a literatura cristera aparece na esteira de décadas de enfrentamentos escritos entre dois grupos em um conflito no qual a identidade católica ou revolucionária era construída textualmente e estava, de certa maneira, facilitada pela clareza com que se podia apresentar um inimigo específico por conta dos embates armados. Os enfrentamentos não apenas estavam disponíveis para escrutínio público na imprensa mexicana da década de 1920, como as versões escritas eram muitas vezes olhadas a partir da experiência pessoal e das memórias de pessoas que se viram como partícipes na crise religiosa¹²⁰. A visibilidade que se buscava para as distintas causas era também uma maneira de buscar engajamento na luta, ou ainda de acirrar ânimos e cerrar fileiras em torno de um dos lados na contenda.

Porém, a característica maniqueísta possui mais implicações do que apenas a conclusão de que esses textos fazem uma leitura simplista da história do México. Se esses textos possuem aspectos propagandísticos – no sentido de levar a público ideias e tentar atrair correligionários – o alvo dessa propaganda não é o grupo adversário mais óbvio, que é construído de forma caricata, mas especialmente aqueles de “simpatizantes”. Textos como o romance *Héctor*, escrito pelo sacerdote David Ramírez sob o pseudônimo de Jorge Gram, no qual os revolucionários são apresentados de maneira simplista, não tem como objetivo atrair a leitura de alguém identificado com o movimento revolucionário. Ele mira a unificação os católicos em torno da causa cristera, ou seja, em torno de determinada visão do catolicismo – da forma como os católicos deveriam agir. O mesmo pode ser dito para textos anticlericais que definem os católicos militantes como “fanáticos”: dificilmente esses textos convenceriam um católico membro de associações civis, sindicatos ou mesmo aqueles que frequentam as igrejas com assiduidade. Esses textos vinculavam anticlericalismo e a ideia de Revolução apontando o clero como inimigo.

A oposição a um inimigo evidente ajudava a deixar em segundo plano as diferenças internas nos dois grupos, assim como as possíveis aproximações entre ambos. Contudo, eram essas diferenças – as fissuras internas – que eram os adversários mais fortes da propaganda que tinha o maniqueísmo como instrumento de batalha. Com adversários claros era mais fácil desenvolver a identificação do grupo: com essa alteridade extremada, falava-se do Outro para definir o Eu apagando suas arestas.

¹²⁰ Existem publicações que trazem relatos sobre a época cristera, que buscam captar como Memória, história oral. VÁZQUES PARADA, Lourdes Celina; MUNGUÍA CÁRDENAS, Federico. *Protagonistas y testigos de la Guerra Cristera*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2002.

Ao mesmo tempo, a ideia de uma determinada comunidade de leitores anticlericais e católicos é uma pressuposição daquele que escreve – uma pressuposição fundamental para o jogo de identidades que ali se coloca. Embora alguma simpatia, proximidade com as causas em jogo sejam necessárias para aceitar os argumentos gerais, os próprios textos criam uma comunidade a pressuposição de um público, embora, por sua vez, a composição de sociabilidades em associações católicas e anticlericais, e os próprios conflitos armados, ajudem na configuração de identidades que, assim, não se dá apenas na interação de textos e leitores. Essas comunidades são pensadas como grupos simpáticos a causa propagada, embora não completamente convencido de certos aspectos. Ou seja, há maniqueísmo em termos gerais – ser favorável ou contra a Revolução, por exemplo –, mas pequenas indefinições e nuances apontam certas discordâncias no interior das comunidades.

Ambos lados do conflito binário dizia representar interesses da maioria dos mexicanos. Mesmo que haja a correspondência a certas comunidades reais – grupos anticlericais ou católicos reunidos em associações –, não é possível aceitar uma separação total entre grupos de leitores. Entre os membros de associações anticlericais e católicas, havia uma zona cinzenta, de variados tons, que os textos pressupunham ser pretos ou brancos. Parece plausível considerar que essa zona mais cinza cresceu com o avanço da alfabetização e da urbanização ao longo do século XX que possibilitaram acesso ao debate maniqueísta a um público maior.

De qualquer maneira, é certo que os discursos católicos e anticlericais não se ignoram completamente. A construção do catolicismo se dá em certa medida em relação aos discursos anticatólicos, como esforço reativo para modelar as versões próprias da religião. A existência de um discurso anticlerical é fundamental para a elaboração do católico, e vice-versa. Daí ambos se colocarem na posição de vítimas da história, afirmando que são mal representados e que seu discurso é fundamental para estabelecer uma representação mais justa. Calles e a Revolução são vítimas da difamação católica, assim como a Igreja e os católicos são difamados pelos anticlericais.

Tendo em vista essas inter-relações, não analisaremos a ação dos católicos de maneira isolada, mas como foi construída uma Igreja visível na relação com o Estado, a Revolução e o anticlericalismo. Argumentamos que a literatura cristera sobre os mártires deu visibilidade a uma construção da Igreja como vítima e opositora de governos autoritários – ainda que essa

construção tenha se dado em meio a diversas contradições. A imagem do padre Pro, também devido a uma comum forma de narrar a história mexicana por meio de grandes homens caídos – mártires religiosos e seculares –, se construiu como símbolo da presença católica no México em um momento em que o catolicismo era sumamente desafiado. A história de uma Igreja perseguida e de católicos unidos para defesa da religião tornou-se sólida nesses textos, embora concorresse com outras construções da Igreja e do período cristero/revolucionário.

A secularização é tomada de maneira demasiadamente linear e homogênea em trabalhos sobre as representações da história mexicana, em especial quando tratam da transição de uma história sacra para a história pátria patrocinada pelo Estado liberal. Tomás Pérez Vejo e Enrique Florescano concordam que durante o século XIX houve uma substituição da leitura sagrada da história por uma nacional, processo resumido na frase "*Los santos fueron desplazados por los héroes y los mártires de la fe por los mártires de la patria.*"

¹²¹ Assim, a nação substituiria a religião como fonte de mito e de história.

Semelhante leitura aparece em manuais da história da leitura e do livro, em geral enfocados em desenvolvimentos editoriais dos EUA e da Europa ocidental, nos quais temos a impressão de que há um declínio, ou até mesmo o desaparecimento, do livro religioso depois da Revolução francesa. O que encontramos nesses textos é uma macro narrativa histórica da secularização que prevê a redução desse tipo de livro.¹²²

Não se trata aqui de negar a importância desses processos. Há claramente uma diversificação dos mercados editoriais que proliferaram com os romances e outros gêneros de sucesso – não necessariamente ou apenas em termos de vendas, mas também de significados sociais, culturais e políticos – no século XIX e XX. É bastante plausível que essa diversificação tenha se dado em detrimento dos livros religiosos que anteriormente eram, na relação ao número absoluto de leitores, dominantes. O mesmo se passa no campo da história, que viu a ascensão e preponderância das narrativas nacionais. Mas esse processo no caso mexicano não conseguiu excluir completamente nem livros religiosos, nem leituras

¹²¹ PÉREZ VEJO, Tomás. Pintura de historia e imaginario nacional: el pasado en imágenes. *Historia y grafía*, n. 6, pp. 75-110, 2001; p. 98.

¹²² Em geral a literatura religiosa ganha pequenas notas nas histórias do livro e da leitura a partir do século XIX. FISCHER, Steven Roger. *História da leitura*. São Paulo: Editora da Unesp, 2005; p. 239 LYONS, Martyn. *Livro: uma história viva*. São Paulo: Editora Senac, 2011.

católicas da história. O que ocorreu é que as leituras religiosas souberam se assentar nesse novo cenário mais competitivo.

Embora esse processo secularizador seja de fato importante para a compreensão das transformações vividas no México a partir de meados do XIX, ele precisa ser confrontado com a continuidade e transformação das forças católicas na sociedade. Em primeiro lugar, o processo de secularização não foi um movimento natural, mas resultado de confrontos políticos e projetos de grupos liberais mexicanos que conseguiram construir uma hegemonia sobre o Estado mexicano. Como notou Josefina Vázquez em seu trabalho sobre manuais escolares, em paralelo à produção de textos escolares de matriz liberal – no geral aqueles adotados em escolas oficiais –, foram produzidas constantemente obras simpáticas à Igreja.¹²³ Veremos nos próximos capítulos que também desde a instalação da República liberal passaram a ser amplamente publicados periódicos católicos.

Os embates revolucionários e a ação católica geraram um novo ciclo de produção histórica católica, agora enfocando esse presente - ou passado recente - no qual a Igreja e os católicos surgiam como vítimas dos exércitos revolucionários em primeiro lugar e, depois, do Estado revolucionário. Esse era um momento de participação leiga intensa e de crescimento da dissidência religiosa. De alguma maneira, os católicos encaixaram esse processo de secularização em uma narrativa própria que cavava o espaço e a legitimidade da Igreja nessa sociedade moderna. Acusada de repressiva pelos liberais, nas histórias dos mártires a Igreja era vítima da repressão estatal informada por doutrinas antirreligiosas. Essa produção histórica encontrou um público em grande medida graças a certas 'benesses' modernas como a ampliação da alfabetização, a facilidade das comunicações, a ampliação de uma ainda frágil esfera pública e as publicações de massa. A própria inclusão das massas na política, sejam as urbanas ou rurais, ocorreu em meio a manifestações católicas que eram ao mesmo tempo devotas e políticas. O culto aos mártires da época cristera seguia essa linha de devoções envolvendo críticas às políticas anticlericais do Estado nas décadas de 1920-1930 e, quando essas foram abandonadas, críticas a ideologias políticas secularizantes e vistas como antirreligiosas, como o socialismo.

As histórias da rebelião cristera contadas por católicos, competiam com as representações míticas da Revolução mexicana, inserindo no passado revolucionário

¹²³ ZORAIDA VÁZQUEZ. op. cit.

histórias de padres católicos assassinados pela revolução. A narrativa sobre os mártires tinha um público devoto e foi também capaz de influenciar leituras do período revolucionário para além de círculos de militantes católicos simpatizantes dos cristeros – ainda que nunca de calar os opositores anticlericais.

CAPÍTULO 2 - Y SE ODIAN CON BUENA FE: CATÓLICOS E ANTICLERICAIS NO MÉXICO LIBERAL E REVOLUCIONÁRIO

“La Bizarra Capital de mi Estado...

He de encomiar en verso sincerista
la capital bizarra
de mi Estado, que es un
cielo cruel y una tierra colorada.
(...)

Católicos de Pedro el Ermitaño
y jacobinos de época terciaria.
(Y se odian los unos a los otros
con buena fe.)”
Ramón López Velarde (1915)

2.1 - A morte de padre Pro

Na tarde de 23 de novembro de 1927, nas ruas da capital mexicana, vendedores agitavam a versão vespertina dos jornais que traziam notícias sobre o desfecho de um caso que comovia a cidade nas últimas semanas. Na manhã daquele dia quatro homens foram fuzilados nas instalações da Inspeção Geral de Polícia – atual localização da Loteria Nacional, no *Paseo de la Reforma* próximo à Alameda Central, no centro da cidade. As fotos de Miguel Agustín Pro Juárez, Antonino Juan Tirado Arias, Luis Segura Vilchis e Humberto Pro Juárez antes, depois da morte, e mesmo no momento em que recebiam as descargas dos fuzis, estampavam as páginas do *Universal Gráfico*, que se vangloriava dos seus “*magníficos servicios gráficos*”¹²⁴. Durante aqueles dias, apareciam nas imagens e nos textos dos jornais os quatro católicos, o exército mexicano e a multidão que acompanhou os corpos em cortejos pela cidade.

Os quatro homens foram mortos acusados de terem participado em um atentado contra o ex-presidente e então candidato à presidência Álvaro Obregón, ocorrido no dia 13 daquele mês. No domingo dia 13, Obregón, acompanhado de correligionários, andava em seu carro pelo bosque de Chapultepec quando foi surpreendido por uma bomba atirada na

¹²⁴ *El Universal Gráfico*. Miércoles 23 de noviembre de 1927. Ano VI - Tomo LXXI - Num. 1932; p. 1. CONDUMEX. Fondo Los Impresos del Archivo Cristero Colección Antonio Rius Facius: CLXXXII - Carpeta 6 - Legajo 509.

direção do seu veículo por homens de um carro Essex. À tentativa de assassinato seguiu-se uma perseguição e tiroteio entre os automóveis. Nahún Lamberto Ruiz e Juan Tirado Arias acabaram feridos e foram posteriormente capturados, depois de abandonarem o carro que terminou detido pela polícia. O outro homem que estava no carro havia conseguido escapar. Enquanto boatos sobre o ocorrido já se espalhavam pela cidade, Obregón seguiu para a *Praça dos Toros*. A aparição pública confirmava a saúde e a força do político e mais destacado *caudillo* revolucionário mexicano que ainda permanecia vivo. Lamberto Ruiz, bastante ferido, e Tirado Arias foram interrogados, porém negavam a participação no incidente ocorrido em Chapultepec. As investigações da polícia sobre o carro usado na ação levaram ao dono do veículo, Humberto Pro Juárez, um membro da associação católica Liga Nacional de Defesa da Liberdade Religiosa (LNDLR, ou simplesmente Liga). Já em 1967, Humberto foi recordado por Alberto Valenzuela, também militante católico, mas no campo das letras, como um “*íntegro muchacho, dedicado en cuerpo y alma a la propaganda religiosa*”¹²⁵. Humberto foi preso junto a seus dois irmãos, os três acusados de participação no atentado: o sacerdote Miguel Agustín era o mais velho e Roberto, o caçula. Ao tomar conhecimento da prisão dos irmãos Pro, o engenheiro Luis Segura Vilchis, também membro da associação católica, se apresentou à polícia assumindo a autoria do ataque.

Essa fora a segunda tentativa de Vilchis de assassinar Obregón. “*!Si veinte vidas tuviera Obregón, veinte le quitaría, para salvar a la patria de tan ominosa opresión!*”, teria dito Vilchis¹²⁶. O atentado falido contra Obregón, no entanto, custou cinco vidas de católicos, fuzilados dez dias após o ocorrido sem julgamento formal. Roberto Pro foi poupado do fuzilamento, Lamberto Ruiz acabou morto por conta dos ferimentos, os demais foram executados diante do pelotão de fuzilamento – e também diante do pelotão de jornalistas e fotógrafos.

A morte dos quatro católicos no paredão de fuzilamento parecia parte de um roteiro de histórias de ação. Envolvendo intrigas políticas, tiroteio, fugas em automóveis, mobilização popular e uma guerra religiosa, era um prato cheio para a imprensa. Não

¹²⁵ VALENZUELA RODARTE, Alberto. *Historia de la Literatura en Mexico e Hispanoamerica*. México DF: Editorial Jus, 1967; p. 304.

¹²⁶ Em 1938, a Revista *Vea* atribuiria a Vilchis a frase anterior Revista *Vea*. 15 de Julio de 1938. CONDUMEX. Fondo Los Impresos del Archivo Cristero Colección Antonio Rius Facius: CLXXXII - Carpeta 6 - Legajo 4762. A coleção de Antonio Rius Facius contém diversos recortes de periódicos que tratam dos cristeros e de mártires católicos. Algumas vezes a indicação da origem da matéria aparece grafada pelo próprio colecionador.

surpreende, portanto, que a história tenha sido contada, na década de 1950, em textos publicados em uma coleção de livro de bolso policiais. No próximo capítulo abordaremos a questão. Antes disso, vamos observar mais de perto o tratamento da imprensa ao caso.

A cobertura dos jornais não apenas descrevia o ocorrido, mas vinha acompanhada de caracterizações, às vezes positivas, dos envolvidos no caso. Segura Vilchis foi descrito como um homem resolutivo diante da morte:

Durante todos los días que estuvo en la Inspección el ingeniero se mostró con hombría al contestar a las preguntas que se le hicieron. En todos sus actos demostró serenidad inigualable y siguió en tal aspecto cuando le vimos hoy en el trayecto de la puerta del sótano al jardín.¹²⁷

“*Quiero ver mi mamá*”¹²⁸, teriam sido, segundo o *El Universal*, algumas das últimas palavras do jovem operário Juan Tirado, morador do bairro *Colonia Obrera* – vizinho à *Colonia Roma*, bairro de classes média e alta, onde viviam os irmãos Pro. Ainda assim, a bravura de Juan Tirado também foi destacada pelo jornal: “[Tirado] *Resistió cuanta tentativa se hizo para que hablara, y con todo esto cobró fama de valiente en la Inspección.*”¹²⁹ O jornal não especificava que tipo de tentativa fora feita para que Tirado falasse, mas não era difícil imaginar que o acusado sofrera torturas nas instalações policiais¹³⁰.

A descrição dos últimos momentos de vida do padre Pro foi um pouco mais alongada:

El comandante de la ejecución lo dejó sólo, retirándose a algunos pasos, y entonces el sacerdote se arrodilló y, tomando entre sus manos un escapulario que sacó del pecho, movió los labios seguramente pronunciando una oración y así permaneció unos segundos.
Se levantó y, colocándose nuevamente en el sitio que le había sido indicado esperó las órdenes. Cuando el comandante ordenó a la escolta: 'posición de tiradores', el sacerdote abrió los brazos en cruz y cerró los ojos permaneciendo así hasta el momento en que cayó al suelo moribundo. Oyó las demás órdenes previas a la de '¡fuego!' sin cambiar para nada de postura, sin que su rostro reflejara la menor

¹²⁷ *El Universal Gráfico*. Miércoles 23 de noviembre de 1927. Año VI - Tomo LXXI - Num. 1932; p. 2 e 15. CONDUMEX. Fondo Los Impresos del Archivo Cristero Colección Antonio Rius Facius: CLXXXII - Carpeta 6 - Legajo 509.

¹²⁸ *El Universal Gráfico*. Miércoles 23 de noviembre de 1927. Año VI - Tomo LXXI - Num. 1932. p. 15. CONDUMEX. Fondo Los Impresos del Archivo Cristero Colección Antonio Rius Facius: CLXXXII - Carpeta 6 - Legajo 509.

¹²⁹ *Ibidem*

¹³⁰ Em relato posterior, Rivero de Val afirmou que a imprensa não podia dizer que Tirado havia sido torturado, de forma que isso aparece de forma velada na descrição. Ainda que a devamos desconfiar das fontes católicas, muitas vezes dispostas a amplificar o controle estatal sobre a imprensa e as informações que podiam ser distribuídas, pela passagem acima, é possível que Rivero del Val tivesse razão. RIVERO DEL VAL, Luis. *Entre las Patas de los Caballos (Diario de un Cristero)*. México DF, Jus, 1970 [1952]. 4a. Edición; p. 174.

emoción, y solamente pudimos observar el incesante movimiento de sus labios, pronunciando su plegaria. Eran las diez y treinta y seis minutos.¹³¹

Como podemos acompanhar pelos trechos citados, o tom descritivo da cobertura do *El Universal* deixou escapar relatos de violência no tratamento aos acusados e, principalmente, elogios a esses personagens que logo se tornariam símbolos da resistência católica. Mesmo que não se colocasse como partidário dos católicos, o jornal ajudava a criar a imagem de militantes católicos honrados, dedicados e, no caso do padre Pro, alguém que não deixou de demonstrar sua fé mesmo nos seus últimos momentos. Pode parecer surpreendente que em um caso dessas proporções os acusados de tentarem matar um candidato à presidência e grande autoridade fossem tratados com benevolência pela imprensa. Segundo Ana Maria Serna, os jornalistas mexicanos do período falavam muito em imparcialidade, veracidade, honra e respeito, como atributos do seu trabalho – embora nem sempre essas ideias aparecessem com clareza na escrita dos jornais. Assim, os jornalistas buscavam estabelecer um contraponto à imprensa partidária, recheada de artigos de opinião mais do que reportagens, que proliferava no período anterior à Revolução.¹³² O objetivo dos jornais na década de 1920 era aproximar o leitor, o público, dos principais eventos ocorridos no país, e em especial na capital mexicana que há muito já deixara de ser uma provinciana cidade.

O regime revolucionário mostrava-se naquele momento ainda frágil. Internamente, entre a “família revolucionária”, vicejavam dissidências e intrigas. Externamente, os revolucionários enfrentavam a resistência católica que, com o atentado contra Obregón, mostrava-se presente no centro do poder do país. Mesmo a partir de 1929, com a pacificação do conflito religioso e com a criação de um partido revolucionário unificado, resistiam publicações católicas e visões contrastantes sobre a Revolução.

Cabe ressaltar que a cobertura da imprensa sobre os fuzilamentos não foi de nenhuma maneira homogênea. O *Excélsior* do dia seguinte apontou que a culpa dos envolvidos foi confirmada por investigações “minuciosas”. O jornal citava o chefe da polícia responsável pelas execuções, o general Roberto Cruz:

¹³¹ *El Universal Gráfico*. Miércoles 23 de noviembre de 1927. Ano VI - Tomo LXXI - Num. 1932; p. 2 In: CONDUMEX. Fondo Los Impresos del Archivo Cristero Colección Antonio Rius Facius: CLXXXII - Carpeta 6 - Legajo 509.

¹³² SERNA, Ana María. Periodismo, Estado y Opinión Pública en los inicios de los años veinte (1919-1924). *Secuencia*, n. 68, pp. 57-85, Mayo-agosto, 2007; p. 60.

Estando convictos y confesos los acusados, de ser los responsables directos de atentado en contra del señor general Obregón y habiendo quedado plenamente comprobada su responsabilidad en el delito, se dispuso que fuesen ejecutados desde luego.¹³³

Culpados ou não, o certo é que os acusados do atentado contra Obregón foram vistos de maneira positiva por uma parte significativa da população mexicana nas décadas que seguem ao fuzilamento. Isso é confirmado pela história de seus alcoses: o caso marcou negativamente justamente o chefe da inspetoria e revolucionário Roberto Cruz.

Valentia e “hombridade”, características com as quais comumente Segura Vilchis era descrito, foram repetidas pelo próprio Roberto Cruz em uma entrevista em 1961, quando contrapôs a figura do padre Pro a do militante leigo católico que assumiu a autoria do atentado:

[Padre Pro] Todo el tiempo sostuvo que era ajeno al atentado y pedía que lo dejáramos en libertad. Ni siquiera abogó por el ingeniero Segura Vilchis. Éste sí que fue hombre. Me impuso respeto desde el principio. El curita, no. Para mí ha sido como tantos otros que he visto en mi vida militar. No puedo decir que se acobardó, porque, hasta eso, siempre supo dominarse, por más que yo lo veía pálido y adivinaba todo lo que pasaba en su entraña.¹³⁴

Os jornais mexicanos, que acompanharam o caso desde seu início, voltaram repetidas vezes a abordar o bombástico episódio nas décadas seguintes. Uma dessas voltas aconteceu em 1961, quando o jornalista Julio Scherer Garcia (1926-2015) fez essa série de reportagens com entrevistas com Roberto Cruz, então com 73 anos, para o *Excelsior*, posteriormente publicadas em livro. A reportagem na qual saiu a entrevista de Cruz não tratava do valente Segura Vilchis. Chamada “*El indio que mató al Padre Pro*”, a longa entrevista, realizada por Scherer Garcia na propriedade de Cruz em Los Mochis no estado de Sonora, resgatava

¹³³ Jornal *Excelsior*, México DF, jueves 24 de noviembre de 1927 CONDUMEX. Fondo Los Impresos del Archivo Cristero Colección Antonio Rius Facius: CLXXXII - Carpeta 6 - Legajo 514. Aparentemente a cobertura dos assassinatos favorável ao governo contradizia a visão crítica geral do jornal a respeito dos governos revolucionários da década de 1920. Pelo menos é isso que podemos conjecturar a partir do estudo de Burkholder de la Rosa sobre o jornal *Excelsior*. “*Excelsior* era para gran parte de la clase política de esos años [1920-1928] un diario enemigo de la Revolución, reaccionario, plutócrata, nostálgico del porfiriato y del huertismo, que desinformaba intencionalmente a la opinión pública sobre las acciones realizadas por el Estado.” BURKHOLDER DE LA ROSA, Arno. El periódico que llegó a la vida nacional. Los primeros años del diario *Excelsior*. *Historia Mexicana*, México, v. 58, n. 4, p. 1369-1418, 2009; p. 1393. Sobre o Universal, cf. SERNA, Ana María. Periodismo, Estado y Opinión Pública en los inicios de los años veinte (1919-1924). *Secuencia*, n. 68, pp. 57-85, Mayo-agosto, 2007.

¹³⁴ SCHERER GARCÍA, Julio. *El indio que mató al padre Pro*. México DF, De Bolsillo, 2013 [2005]; p. 97.

do ostracismo o verdugo do “curita”. Naqueles anos estava em discussão a possível beatificação do padre Pro, que apenas se concretizaria em 1988. Scherer Garcia e o *Excélsior*, do qual se tornou editor em 1968, eram reconhecidos como críticos do regime priísta. O gancho da canonização de Pro e a entrevista com Roberto Cruz eram usados por Scherer Garcia na busca de uma compreensão sobre esse momento chave da história do México, indicando que aqueles anos foram impactantes para a história da construção do regime autoritário que governava o país.¹³⁵

O desprezo com que Cruz se refere ao padre Pro não é sem motivo. O ex-líder da polícia, que recebia ordens diretamente do presidente da república, vivia assombrado pela morte daquele padre visto como frágil quando comparado ao heroico Segura Vilchis. *"A él le debo todo, esta fama de troglodita, de matón, de hombre de las cavernas. Todo se lo debo a Pro'."*¹³⁶ Uma aparente contradição: justamente o algoz se sentia vítima de seu adversário – e justo o curita, aquele que nos momentos antes do fuzilamento parecia tão fraco. Cruz, que havia se juntado em 1929 à rebelião do escobarista¹³⁷ o que lhe custou ostracismo da política mexicana até a década de 1940, se ressentia, no entanto, dos eventos ocorridos naqueles dez dias de novembro de 1927.

Na mesma reportagem, Scherer García descreveu uma das casas em que viveu Cruz que estava decorada com imagens de santos e da Virgem de Guadalupe e também assinalou que em uma fazenda onde Cruz havia vivido continha uma capela.¹³⁸ O jornalista contrapõe a imagem de Cruz como matador de católicos e sua vida ligada à religião católica, especialmente por seus vínculos com sua mãe e, depois, com sua esposa, ambas devotas.

¹³⁵ Com um jornalismo baseado em reportagens densas, Scherer García e seus discípulos adentraram nas entranhas do regime priísta e colocaram a nu esquemas de corrupção, pagamento de propina e sistemas coercitivos. Em 1976 Scherer García abandonou o *Excélsior* depois de manobras orquestradas desde a presidência de Luis Echeverría. Fundou então a revista semanal *Proceso*. Em 1994, durante os levantamentos em Chiapas, foi convidado pelo EZLN (Exército zapatista de Liberación Nacional), junto com Rigoberta Menchú e o bispo Samuel Ruiz, a ser intermediário nos diálogos com o governo, mas negou o convite apontando conflito com sua função como jornalista. MALKIN, Elisabeth. Julio Scherer García, Investigative Journalist in Mexico, Dies at 88. *New York Times*. 9 de janeiro de 2015. <http://migre.me/ouS4t> Consultado em 15 de janeiro de 2015. CABALLERO, Alejandro. Fallece SCHERER GARCÍA, Julio. *Proceso*. 7 de janeiro 2015. <http://www.proceso.com.mx/?p=392375> Consultado em 15 de janeiro de 2015.

¹³⁶ SCHERER GARCÍA. op. cit.; p. 33.

¹³⁷ Levante ocorrido em 1929 liderado por José Gonzalo Escobar contra o presidente Emílio Portes Gil e o então “Chefe Máximo da Revolução” Plutarco Elías Calles.

¹³⁸ SCHERER GARCÍA;. op. Cit; pp. 32-33.

Ao mesmo tempo em que sobressai a imagem de Cruz solitário em sua fazenda – o velho revolucionário sozinho em seu rancho era uma boa metáfora para uma revolução abandonada –, o jornalista não atribui culpa, ou mesmo poder, aos católicos, como apontava o general repetidas vezes na sua entrevista. A religião católica, os católicos mortos e a participação pública dos católicos na década de 1920 não são problematizados por Scherer Garcia. O Estado revolucionário, seu autoritarismo e capacidade repressiva, as disputas entre revolucionários, a traição do ideal democratizante de Francisco Madero, esses são os problemas centrais da reportagem. Ainda assim, o nome de Pro aparece todo o tempo; é ele o nome em destaque que o jornalista exhibe no texto. Ao menos para atrair leitores, os católicos do passado eram poderosos.

Segundo Blancarte, na metade do século XX, os declaradamente católicos perfaziam 98% do total da população mexicana.¹³⁹ Claro que dentro dessa gigantesca maioria estavam incluídos os diversos matizes regionais de catolicismo, distintas formas de engajamento em atividades religiosas e interesse em assuntos eclesiásticos¹⁴⁰. Provavelmente, para parte considerável desse grupo, a possível santidade de um sacerdote católico era assunto atraente, mesmo entre aqueles que até então não estavam familiarizados com as histórias do período cristero ou com o martírio do padre Pro. O que buscamos indicar aqui é que essa temática católica era mobilizada pelo jornalista para atrair atenção para a problemática do Estado e seu pretenso caráter revolucionário.

Dessa forma, olhando a questão de maneira mais detida veremos que o algoz de Cruz não foi exatamente Pro. Entre 1927 e 1961 a repercussão do tema, começando pelos jornais da tarde de 23 de novembro e continuando em textos hagiográficos/biográficos sobre o “martírio do padre Pro”, consolidou uma leitura sobre o período na qual Pro era um “curita” inocente e um dedicado sacerdote que não negava serviços religiosos mesmo que para isso colocasse a própria vida em risco, enquanto Cruz e os revolucionários eram cruéis

¹³⁹ BLANCARTE, Roberto. *Historia de la Iglesia católica en México* (1929-1982). México DF: FCE-Colegio Mexiquense, 1993; pp. 89-90

¹⁴⁰ Seguindo a proposta de Michael Fleet e Brian Smith, Roderic Ai Camp propõe a divisão em três tipos de católicos na América Latina. “[hay] tres tipos de católicos: *organizativos*, que participan activamente en uno o más grupos patrocinados por la Iglesia (la mayoría también asiste misa con regularidad); *sacramentales*, que asisten a la iglesia con bastante regularidad pero que no participan de otras actividades, y *culturales*, que no tienen relación religiosa y organizativa con la Iglesia pero que poseen y reconocen valores católicos.” AI CAMP, Roderic. *Cruce de Espadas: Política y Religión en México*. México DF: Siglo XXI, 1998; p.178.

perseguidores de católicos.¹⁴¹ Scherer García desfez o estereótipo de Cruz como um “matacuras”, mas pouco falou sobre a ação dos católicos, seja sobre os cristeros ou sobre aqueles que fizeram a fama do general revolucionário. Em 1961, Cruz estava vivo e Pro morto, mas o sacerdote é quem era positivamente lembrado. Os motivos dessa lembrança, os mecanismos pelos quais Pro foi lembrado e festejado, serão traçados ao longo desse e do próximo capítulo.

2.2 - Uma longa história

Um ano antes da reportagem de Scherer García, o início da revolução mexicana completava seu quinquagésimo aniversário. Em inaugurações de obras por todo país, o então presidente Adolfo López Mateos (1958-1964) ressaltava a originalidade da Revolução e a sua vigência. Além de crescimento econômico e estabilidade política, o período foi coroado com a confirmação do México como sede dos Jogos Olímpicos em 1968 e do campeonato mundial de futebol em 1970.¹⁴² Porém, nesse mesmo momento em que o “milagre mexicano” parecia atingir seu zênite, o ostracismo do general Cruz apontava que uma outra história da Revolução mexicana tinha sido escrita por católicos.

Ainda que seja provavelmente o mais conhecido dos sacerdotes executados durante o período revolucionário, o padre Pro não foi o único nem o primeiro a ser tomado como mártir católico dessa época. Há uma história anterior, que envolve a militância dos católicos mexicanos por meio de movimentos e em um engajamento na imprensa, que foi determinante para esses desdobramentos. Outros casos de clérigos católicos executados, em contextos distintos daquele em que Pro foi fuzilado, fizeram parte da composição de narrativas sobre o período que procuraram construir a imagem de uma Igreja vítima e de uma Revolução algoz. Em meio aos próprios desdobramentos revolucionários se desenvolvia uma disputa simbólica a respeito dos significados do movimento em curso. Os sacerdotes assassinados foram personagens importantes nessas elaborações, em especial para os católicos que escreveram

¹⁴¹ Como veremos no capítulo seguinte, embora essa narrativa tenha sido consolidada em escritos católicos, não deixaram de existir ruídos na sua elaboração. A história de Pro, dos demais fuzilados e de seus algozes, era cheia de intrigas.

¹⁴² LOEZA, Soledad. Modernización autoritaria a la sombra de la superpotencia, 1944-1968. In. VELASQUEZ GARCÍA, Erik [et al.]. *Nueva Historia General de México*. 1ed. México DF.: El Colegio de México, 2010. pp. 653-698; p. 686.

histórias de perseguição para o período. Essas histórias tratavam os movimentos armados revolucionários como forças bárbaras e não como um movimento patriótico legítimo que lutava pela justiça social e contra opressões políticas.

Nesse capítulo voltaremos no tempo para compreendermos de forma mais aprofundada essa história. Os escritos católicos para o período entre 1927 e 1960, precisam ser vistos à luz de conflitos religiosos e políticos anteriores, referentes ao período do porfiriato, e à fase armada da revolução mexicana (1910-1920) quando apareceram os primeiros sacerdotes considerados mártires católicos. Um deles foi David Galván Bermúdez (1881-1915) que terminou morto em meio a conflitos entre exércitos revolucionários na cidade de Guadalajara. A história de Galván indica que havia elementos de continuidade importante entre o século XIX e as transformações no catolicismo daquele momento.

Desde que os liberais mexicanos restauraram a República em 1867, os católicos mexicanos buscaram se afirmar diante de um Estado secular por meio de embates que se deram, de maneira especial, no campo simbólico. O catolicismo no período, ainda que formalmente excluído do espaço público, desbravou lugares de atuação com devoções, periódicos e ações por meio de sindicatos e outros grupos organizados. Dessa forma, não ocorreu um declínio religioso completo gerado pela secularização ou ainda uma mera manutenção de um catolicismo de traços coloniais e barrocos. As transformações foram geradas pela atuação dos católicos e sua relação com o liberalismo no poder, assim como com as dissidências religiosas que configuraram os espaços religiosos no período. Em muitos casos, os lugares de atuação dos católicos foram conquistados por meio do descumprimento da lei que só foi alcançado devido à fraqueza das instituições estatais e ao pouco interesse do establishment durante o porfiriato em forçar as legislações anticlericais.

Por outro lado, a legislação e a instalação de grupos liberais no poder não foram irrelevantes. Configurou-se no período uma tradição liberal compartilhada por grande parte da elite política mexicana e também por setores médios de todo o país. Essa tradição conformou um campo de discussões políticas sobre o futuro do México que resistia à participação de clérigos e militantes católicos que, por sua vez, compunham um setor influente sobre a sociedade. A recalcitrância do catolicismo, somada aos seus espaços de

atuação conquistados durante o porfiriato, geraram ressentimentos em grupos liberais que tiveram em uma imprensa bastante ativa um espaço de expressão.¹⁴³

Essa divisão foi fortalecida pelo distanciamento entre os locais de sociabilidade. Os liberais – lembrando que era eminentemente um grupo masculino – se encontravam nas lojas maçônicas – muitas batizadas com o nome de Benito Juárez –, nos cultos protestantes, em associações espíritas e outros espaços. Os católicos tinham as paróquias, peregrinações, seus sindicatos, veículos de imprensa próprios que formatavam uma tradição diversa da liberal. Nesses espaços católicos tinha destaque a participação feminina, não sem conflitos internos.

Por outro lado, os mundos não eram tão separados assim. Os dois grupos criavam projetos sobre o mesmo país, o México, e dividiam calçadas nas ruas das cidades. Eles conheciam os argumentos do adversário e os combatiam: liberais debochavam das devoções e profecias católicas enquanto os católicos conheciam bem as leis e princípios liberais. Às vezes, determinados traços argumentativos do adversário se infiltravam no próprio discurso e criavam aproximações: a doutrina social da Igreja podia ser abraçada por liberais e a as leis liberais usadas para proteger os católicos. Além disso, em muitos casos, a proximidade acontecia no interior do lar: as esposas dos liberais, no geral excluídas de uma sociabilidade essencialmente masculina, se confessavam e participavam de associações católicas. Tal proximidade gerava a desconfiança entre os maridos: não estariam elas também dormindo com o inimigo clerical?¹⁴⁴

¹⁴³"La prensa fue un instrumento clave para la difusión de los principios liberales y un arma de combate, tanto frente al proyecto alternativo defendido por las corrientes conservadoras católicas, como entre las diferentes faccioniones del liberalismo mismo. Los grandes movimientos sociales, la Reforma y la Revolución Mexicana fueron, en cierta forma, fruto de sus esfuerzos." PÉREZ-RAYÓN, Nora. La prensa liberal en la segunda mitad del siglo XIX. In: CLARK DE LARA, Belem; SPECKMAN GUERRA, Elisa. *La República de las Letras: asomos a la cultura escrita del México decimonónico*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005; p. 146.

¹⁴⁴ "La mujer aquella, que perdió su pudor al confesar sus placeres, que se desnudó moralmente ante un extraño, que le dio a conocer los gustos de su marido, las partes más bellas de su cuerpo, que lo hizo partícipe de sus intimidades, diciéndole lo que al hombre suyo no le dice, es decir, confesando que su deseo es mayor que su placer, que su ardimiento (*sic*) es mayor que su goce, que su aspiración encuentra pequeño el sacramento santo del matrimonio. Esa mujer adúltera de borrazón [*sic*], cínica de alma, ramera intelectual, ya no tiene paz, ya no tiene dicha, ya no tiene hogar; sólo la contiene un solo lazo '*el que dirán*', sólo la ata a su hombre-marido, un temor pueril, el escándalo, una consecuencia pequeña, la ira social." De la Peña. "Crueldades" *Bandera Negra*. Periódico anticlerical. 26 de setembro de 1902. Apud: MORENO CHÁVEZ. op. cit.; pp. 161-162. O trecho se refere a um jornal anarquista fortemente anticlerical do México do início do século XX. A questão do perigo moral do confessionário foi levantada nos debates da constituinte revolucionária de 1916-17. Durante as discussões, foi cogitada a possibilidade de que a Constituição proibisse a confissão e um dos argumentos levantados era a aproximação do clero com as mulheres. Segundo o deputado Enrique Recio, a confissão "pone (...) la vida privada de las familias bajo la inmediata fiscalización del sacerdote. (...). La confesión sienta en el hogar una autoridad distinta a la del jefe de familia, y esto es sencillamente abominable. Demostrado ya que la

A separação dos católicos da política, em especial do clero, foi vista por determinados grupos revolucionários mexicanos entre (1910-1940) como algo a ser conquistado, já que eles reconheciam a falha dos governos porfiristas em levar a cabo o projeto liberal, e nesse sentido mobilizaram suas forças.¹⁴⁵ Havia, portanto, uma rivalidade cultivada durante o porfiriato em impressos e opiniões políticas legitimadas por diferentes establishments intelectuais – um de corte liberal/positivista e outro católico ultramontano e tomista – que colaborou para o acirramento de sentimentos durante a revolução mexicana.

O anticlericalismo de princípios do século XX, apesar de mais presente no norte do país, atraía setores da elite e setores médios de outras partes do país. Os professores das escolas laicas que surgiram no final do século XIX foram especialmente atraídos pelo “jacobinismo” mexicano. Em lugares com presença de associações católicas fortes, nos quais se consolidou uma classe média católica militante, também o anticlericalismo conseguiu espaço, como veremos para o caso de Guadalajara. Com a sacudida causada pela revolução abriram-se espaços para que esses grupos se engajassem na luta e ganhassem status de liderança mesmo em sociedades com forte presença clerical como a de Guadalajara. Durante a revolução mexicana, e já antes, no período da Guerra de Reforma, a disputa não se deu entre calmos homens de letras: as identidades católica e liberal-revolucionária se formaram em meio à violência de guerras civis e revoluções, que acirravam as tensões e as desconfianças.

Mesmo que naquele momento o público letrado fosse ínfimo e a Igreja levasse a vantagem de uma presença centenária, construir e divulgar a tradição era parte da disputa. As configurações e reconfigurações dessas identidades, por meio de escritos, foram fundamentais para a manutenção dos conflitos nas décadas seguintes. Aqueles que ficavam pelo caminho – como os sacerdotes executados –, entravam para a escrita de uma história que reforçava e disputava identidades.

confesión auricular no tiene ni puede tener como fin una acción moralizadora, creo que debe suprimirse, pues de lo contrario, lejos de salvaguardar los hogares e intereses de los mexicanos, como tenemos obligación de hacerlo, permitiríamos la existencia de un acto encaminado contra la evolución y el perfeccionamiento de la sociedad." DIARIO DE LOS DEBATES del Congreso Constituyente (1916-1917). 2 vols. México DF, 1960. v. 85; p. 85.

¹⁴⁵ Voltaremos à questão no quarto capítulo. CÓRDOVA, Arnaldo. *Ideología de la Revolución Mexicana: La formación del nuevo régimen*. México DF: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, Ediciones Era, 1982 [1973]; p. 87.

2.3 - Um padre militante e o anticlericalismo mexicano

No dia 30 de janeiro de 1915, na cidade de Guadalajara (capital do estado de Jalisco), o padre David Galván Bermúdez, ativo participante na imprensa católica e em sindicatos, saiu às ruas, acompanhado de outro padre, José María Araiza, para socorrer e confessar os feridos nas batalhas revolucionárias ocorridas na cidade. Em meio aos conflitos revolucionários entre villistas e carrancistas, um padre sair à rua para prestar serviços religiosos não era um ato corriqueiro. O padre Araiza, em relatos posteriores, disse ter relutado em acompanhar Galván, assinalando repetidas vezes o perigo que corriam.¹⁴⁶ Como previa, ambos acabaram capturados.

Naquele início de ano, Guadalajara estava sob domínio dos carrancistas que identificavam os católicos – clero e ativistas – como inimigos da Revolução. Atos de profanação de templos, expulsão de sacerdotes, ataques a membros do clero, foram vivenciados em Guadalajara durante o ano anterior. Em julho de 1914, apesar das orações dos católicos da cidade, o exército liderado pelo general constitucionalista Álvaro Obregón entrou em Guadalajara derrotando de vez as forças do governo de Jalisco legitimadas pelo governo federal de Victoriano Huerta. Como ocorreu em outras partes da República, as tropas constitucionalistas – no caso do exército de Obregón compostas em sua maioria por indígenas *yaquis* – se instalaram em Igrejas, seminários, escolas católicas e na Catedral da cidade, onde cozinham nos altares, atiraram hóstias ao solo e fizeram suas necessidades nos ornamentos. A Igreja e os católicos não foram os únicos alvos, ainda que tivessem sido um dos principais. Vindos do norte do país, em geral de comunidades agrárias, os soldados de Obregón estavam surpreendidos com a moderna Guadalajara, com seus bondes circulando e os casarões da elite local. Embora a cidade não tenha sido saqueada, os chefes do exército constitucionalista tomaram casas, carros e cavalos; Obregón se encarregou do automóvel do arcebispo José Francisco Orozco y Jiménez.¹⁴⁷

¹⁴⁶ HIJAR ORNELAS, Tomás de. La fama de santidad del Padre Galván, militarismo carrancista y resistencia cultural en Guadalajara. In. CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel (comp.) *Iglesia y Revolución*. México DF: Conferencia de Episcopado Mexicano, 2012. pp. 117-151; p. 140

¹⁴⁷ Em agosto do mesmo ano, como ocorreu com parte importante do alto-clero mexicano no período, o arcebispo saiu do país. HIJAR ORNELAS. op. cit. 2012; p. 140. GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés. *Cristeros y Agraristas en Jalisco*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios históricos, 2000-2003. v.1 pp. 185-186.



Figura 1 - Altar da Igreja Santa Brígida na cidade do México destruído em abril de 1915. MEYER, Jean. *La Cristiada: the Mexican people's war for religious liberty*. New York: Knights of Columbus, 2013; p. 9.



Figura 2 - General Joaquín Amaro (terceiro da direita para a esquerda) janta em uma igreja tomada por revolucionários. MEYER, op. cit.; p. 128.

Para os revolucionários constitucionalistas, a associação entre o clero, militantes católicos e grupos “reacionários” era evidente: os católicos eram contrarrevolucionários; eram parte do movimento reacionário e portanto inimigos a serem combatidos. Entre os grupos revolucionários, especialmente os constitucionalistas apontavam o clero mexicano como um dos principais apoiadores, ao lado dos grandes latifundiários, do golpe e do posterior regime do general Victoriano Huerta. Em 1913, Huerta chefiou um levante contra o então presidente Francisco I. Madero, líder do movimento revolucionário que colocou fim ao regime de Porfirio Díaz em 1911. O governo de Madero, ainda que muito questionado – a imprensa encontrou liberdade desconhecida nos anos de ditadura porfiriana e liderou campanhas críticas, de diversos pontos de vista, ao líder da revolução – foi um momento de abertura na vida política e social mexicana. Requisições a respeito de direitos agrários e trabalhistas, a amplificação dos espaços de debate público e a pluralidade na política marcaram um governo nascido da oposição à ditadura porfirista. Assim, o golpe de Huerta foi o estopim para uma nova fase da Revolução mexicana, na qual diferentes grupos armados do país – com destaque para carrancistas ou constitucionalistas, villistas e zapatistas – combateram o exército federal *huertista* e seus apoiadores: latifundiários, aristocracias locais e partes importantes do clero e de grupos leigos católicos.

A polêmica a respeito do apoio católico a Huerta é um tópico fundamental para a compreensão do anticlericalismo mexicano no período revolucionário. Durante o governo de Madero, católicos participavam politicamente inclusive com um partido próprio¹⁴⁸. Antes do golpe de Huerta a oposição ao catolicismo não se dava no campo de batalha de forma expressiva e ampla como pode ser verificado a partir de 1913-1914. Mesmo que florescessem antipatias anteriores, a partir desse momento a Igreja esteve definitivamente associada aos grupos reacionários, certamente não de forma unânime por todos os revolucionários, mas de maneira significativa para parte desses – veremos essa questão mais a fundo no decorrer do capítulo.

¹⁴⁸ O partido era essencialmente uma organização católica leiga muito próxima ao catolicismo social. Sobre o Partido Católico Nacional (PCN), que atuou durante o período maderista e obteve sucesso nas urnas, Cf.: CORREA, Eduardo J. *El Partido Católico Nacional y sus directores: explicación de su fracaso y deslinde de responsabilidades*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1991.

A historiografia mostra-se dividida sobre o apoio dos católicos a Huerta, em que medida ele se deu e se foi, de fato, fundamental como os carrancistas indicam em seus discursos. Discute-se se esse apoio teria sido o pecado original ou ao menos o pecado principal dos católicos. Segundo Jean Meyer, os carrancistas agrupavam todos os seus inimigos em bloco, de modo que, por conta da oposição de católicos ao constitucionalismo, estes foram rapidamente identificados com o huertismo. No entanto, Meyer ressalta que alguns membros do Partido Católico Nacional (PCN) participaram do governo de Huerta, embora o Partido como todo não o tenha feito. De qualquer maneira, segundo o autor, esse apoio teria sido pequeno, de modo que não explicaria a ânsia anticlerical das tropas constitucionalistas. Desse modo, o apoio dos católicos a Huerta seria muito mais uma elucubração de carrancistas já previamente imbuídos de sede anticlerical cujas raízes estão no liberalismo mexicano do século XIX. Assim, se o apoio existiu na prática, não seria um verdadeiro divisor de águas na história da “questão religiosa no México”.¹⁴⁹

Alan Knight, no entanto, discorda da avaliação de Meyer sobre o apoio católico a Huerta, indicando que o golpe do general foi fator fundamental para que a Igreja fosse vista por revolucionários como alvo específico. Portanto, para esse autor, havia na prática justificativas para a identificação dos católicos como contrarrevolucionários, e a Igreja como suporte de valores reacionários e antinacionais. Assim, a adesão de católicos ao governo Huerta foi fundamental para que a Igreja fosse definida como uma das forças da “reação”, identificada com o porfiriato, com grandes proprietários agrários e tudo que as forças revolucionárias buscavam destruir.¹⁵⁰

O ex-cristero e militante católico da Liga e da ACJM René Capistrán Garza, em 1964, mostrou-se arrependido e “confessou os pecados” dos católicos:

El increíble enigma, la inexplicable confusión en que caímos en términos generales, los católicos contemporáneos de la Revolución, consistió en que desayunamos con don Porfirio y comimos con Huerta. La Revolución, entonces,

¹⁴⁹ "Los carrancistas dedujeron, de la hostilidad que los católicos de la Iglesia les demostraban, su simpatía por Huerta, que era su adversario. Mis enemigos son los amigos de mis enemigos, (...). Que la Iglesia reconociera en ellos el enemigo tradicional no prueba que optara por Huerta." MEYER, Jean. *La cristiada*. México, DF: Siglo XXI, 1988. v.2; p. 65.

¹⁵⁰ "Thus, the logic drawing Catholics into huertismo was basically sociopolitical, a reflection of the Church's imbrication with Porfirian society; it was not an anti-anticlerical response. (...). Now the Church was stigmatized not just as one supporter among many of the Huerta regime, but targeted specifically as a carrier of reactionary, antinational values." Knight. "Mentality and Modus operandi of Revolutionary Anticlericalism". BUTLER, Matthew (ed.). *Faith and Impiety in Revolutionary Mexico*. New York: Palgrave Macmillan, 2007. pp. 21-56; p.29.

nos negó la merienda. Y como además tuvimos la humorada de pelear con Madero, simulándole amistad, hubimos de acostarnos - larga noche de insomnio y malestar - en la hamaca incómoda de una reacción inútil, estéril y bravucona.¹⁵¹

A citação de Capistrán Garza, no entanto, deve ser lida em seu contexto. Na realidade, mais do que confessar seus próprios erros, o autor aponta para os outros católicos. No livro em que foi publicada a citação, o autor defende a legitimidade da revolução mexicana como representante das reformas populares – o que na época significava endosso ao partido oficial –, inclusive daquelas previstas na doutrina social da Igreja, mas que os próprios católicos, segundo o autor, não realizaram.¹⁵² Ou seja, segundo o próprio Capistrán Garza, há aproximações entre grupos católicos e revolucionários, no sentido social das suas requisições – embora tenham sido os revolucionários, e não os católicos, aqueles que realizaram um projeto social inclusivo. Assim, Capistrán Garza nos ajuda a complexificar a questão, indicando que ao menos uma parcela dos católicos poderia se identificar com os projetos levados a cabo por governos revolucionários posteriores.¹⁵³

Além disso, se enfocarmos a percepção revolucionária a respeito do catolicismo mais de perto, ela parece muito menos irracional e automatizada – no sentido de que é uma mera continuação de um liberalismo radical do século XIX – do que propõe Meyer.

Luis Cabrera, advogado e político defensor do ideário da revolução mexicana, expôs em um artigo de 1915 (*La cuestión religiosa en México*) as motivações para a identificação do clero e da Igreja como um dos principais adversários dos revolucionários. Para Cabrera, o apoio do clero foi determinante para a caída de Madero. Vejamos como Cabrera apresenta a questão:

Es ocioso entrar en detalles respecto al decidido apoyo prestado socialmente por el clero y al apoyo político dado por el Partido Católico a Huerta, tanto con sus hombres como con su dinero. Pero el apoyo principal dado por el clero católico del gobierno de Huerta consistió en los esfuerzos hechos por sus principales dignatarios y otros miembros del alto clero para crear una opinión, si no favorable a Huerta, al menos muy desfavorable para los constitucionalistas.¹⁵⁴

¹⁵¹ CAPISTRÁN GARZA, René. *La Iglesia Católica y la Revolución Mexicana*: Prontuario de ideas Políticas. México: Atisbos, 1964; p. 30.

¹⁵² CAPISTRÁN GARZA. op. cit.; p. 24.

¹⁵³ O ex-cristero encontrou lugar no establishment cultural da década de 1940. Capistrán Garza (1898-1974), depois de retornar do exílio que viveu por conta das atividades cristeras que desenvolveu (foi um dos fundadores da Liga) escreveu, junto com o diretor Julio Bracho, o roteiro do filme *La Virgen que forjó la Patria* (1942), considerado um dos clássicos da “era de ouro” do cinema mexicano.

¹⁵⁴ CABRERA, Luis. *La cuestión religiosa en México*. 1915. Disponível em: <http://memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1915-CRM-LC.html>. Consultado 11 de junho 2013.

Ainda que aponte outras motivações, segundo Cabrera, o ponto central da ligação entre católicos e Huerta (visto aqui como símbolo da contrarrevolução) se deu no âmbito das opiniões: os católicos sustentariam Huerta ao atacarem a revolução defendida por Cabrera com textos e ideias. Os católicos e o clero ameaçam não somente por conta da sua riqueza, seu apoio ao golpe contra Madero, mas porque entre católicos viceja uma corrente de ideias, com seus próprios veículos para difundi-las, contrária à revolução. Naquele momento, católicos, como o padre Galván, minavam a revolução por meio de opiniões e esse era o maior perigo aos olhos de Cabrera.¹⁵⁵

Alarmantes notícias acusando carrancistas de atos sacrílegos e saques corriam o país nos anos revolucionários graças em grande medida ao esforço de pessoas como padre Galván, que desenvolviam uma rede de periódicos e publicações católicas que fortaleceram laços entre católicos e irritaram ainda mais os seus adversários. Álvaro Obregón relata que em maio de 1914 ao entrar na cidade de Tepic no estado de Nayarit ordenou a intervenção nos jornais católicos *El hogar Católico* e *El Obrero de Tepic*, acusando ambos de defenderem o huertismo e fazerem “*gratuitos ataques a la Revolución*”. Segundo o general, uma investigação a respeito dos responsáveis pela publicação levou ao nome do bispo Andrés Segura que, processado e levado a um tribunal militar, recebeu a pena de oito anos de prisão.¹⁵⁶

Nesse contexto, não é surpreendente que Galván e Araiza, que saíram naquela tarde do final de janeiro para socorrer as vítimas de uma batalha entre villistas e carrancistas, acabassem sendo apanhados. Contudo, outras histórias surgem quando olhamos mais de perto a captura de Galván e Araiza, indicando que católicos e constitucionalistas nem sempre eram grupos distantes, de diferentes partes do país, que se digladiavam apenas nas páginas de periódicos. Os dois padres foram capturados por Enrique Vera, um ex-cabelereiro, alçado a tenente durante a revolução mexicana. Vera era um velho conhecido de Galván. Corriam

¹⁵⁵ Também é importante ressaltar que Cabrera era um advogado e político revolucionário e não um militar. Seu campo de ação preferencial era justamente a escrita, daí, talvez, seu incômodo maior com os rivais nesse espaço de disputas. Assim, não queremos reduzir todo o anticlerismo revolucionário, cujas ações e ideias são complexas e variadas – como veremos ao longo do capítulo. De qualquer modo, o incômodo com a imprensa católica de maneira nenhuma era monopólio de personagens como Cabrera.

¹⁵⁶ OBREGÓN, Álvaro. *Ocho mil kilometros en campaña*. 3ªed. México DF: FCE, Fundación Carmen toscano, Universidad de Sonora, Patronato de la Historia de Sonora, 2009; p. 259.

boatos, confirmados pela irmã de Galván, que esse tenente nutria uma especial antipatia pelo padre não exatamente por conta de um anticlericalismo arraigado motivado pelas atividades militantes do padre, mas porque Galván teria convencido uma pretendente de Vera a não se casar com o ex-cabelereiro. Antes, no final 1914, Galván, acusado de sedição, fora preso por Vera. Com a ajuda de amigos influentes o padre conseguiu escapar da morte¹⁵⁷.

No texto oficial da cerimônia de beatificação de Galván realizada em 1992, a história do casamento reapareceu:

Defensor de la santidad del matrimonio, ayudó a una jovencita perseguida por un militar, quien ya casada pretendía contraer matrimonio con ella. Esto acarreó al padre Galván la enemistad del teniente que, al final, se convirtió en su verdugo.¹⁵⁸

Em meio aos quatro pequenos parágrafos da biografia lida na cerimônia e publicada no programa, foi encontrado espaço para resgatar a história do casamento, ainda que contada de forma diferente do relato da irmã de Galván¹⁵⁹. O padre indisciplinado que, segundo Hajar Ornelas, enfrentou resistência de partes do clero em seu processo de canonização, se transformava oficialmente em um defensor do sacramento matrimonial.¹⁶⁰

Embora algumas pessoas indiquem motivações pessoais para animadversão entre Vera e Galván, e a história do casamento seja ainda hoje lembrada, as atividades exercidas pelo padre indicam que este se tratava de um importante militante católico da cidade de Guadalajara, o que justificaria, aos olhos anticlericais de carrancistas, uma atenção redobrada sobre o ele.

Como já indicamos anteriormente, o padre exercia importantes atividades na imprensa local. Galván era diretor e um dos principais colaboradores do periódico *Voz de Aliento*, revista mensal publicada a partir de 1910 pelos alunos de seminários pertencentes à arquidiocese de Guadalajara. *Voz de Aliento* era um periódico engajado que proferia fortes opiniões sobre questões políticas sociais do México a partir de um ponto de vista católico,

¹⁵⁷ HIJAR ORNELAS. op. cit.; p. 138-139.

¹⁵⁸ KCA – SC-11-2-133. “Programa de Beatificación de los siervos de Dios: Cristóbal Magallanes y 24 compañeros mártires. María de Jesús Sacramentado Venegas, Virgen.” p. 31.

¹⁵⁹ Interessante notar que o relato da irmã foi transmitido por textos de segunda mão de Tomás de Hajar Ornelas, presbítero do clero de Guadalajara, também interessado em defender Galván como mártir, mas cujo relato publicado em uma obra mais acadêmica destoa daquele encontrado na cerimônia de beatificação.

¹⁶⁰ “La opinión del clero no fue favorable a la difusión de esta fama de santidad, pues para la superioridad eclesiástica pesaban más los antecedentes disciplinares de David y, posteriormente, una segunda versión de los hechos, presentada por José María Araiza, totalmente desfavorable a la versión del martirio.” HIJAR ORNELAS. op. cit; p. 143.

informado pela doutrina social da Igreja.¹⁶¹ O objetivo do periódico era semear a *buena prensa*, buscando na publicação impressa um espaço para as ideias de membros do clero que não era encontrado no âmbito político ou mesmo na educação dos mexicanos considerada pelos redatores como “ateia”¹⁶². Como inimigo, a *Voz de Aliento* identificava a *mala prensa* que difundia ideias maçônicas, liberais e protestantes.

Nesse sentido, um dos alvos da revista era a “americanização do México” que se dava com a presença da maçonaria e da introdução de “*sectas donde no había más que un Dios, un templo y un altar*”¹⁶³. Segundo os redatores do periódico – que em geral utilizavam pseudônimos –, a pátria, identificada com o catolicismo, estava sendo traída. O ato de oposição ao catolicismo significava abrir um flanco ao inimigo do norte, deixando a pátria vulnerável. As histórias e polêmicas em torno da guerra contra os Estados Unidos (1846-1848), que levou à perda de grande parte do território mexicano, estavam na década de 1910 frescas na memória e ajudavam a mover teorias conspiratórias. Os católicos de *Voz de Aliento* apontavam os culpados da traição com clareza: “*señores Jacobinos y señores Liberales*”¹⁶⁴. Segundo as publicações católicas da época, entre liberais, maçons e protestantes vicejava a oposição e o desprezo ao catolicismo; esses três grupos, próximos ideologicamente dos *yankees*, eram os principais inimigos do catolicismo e da pátria.

Ao olharmos estatísticas sobre as religiões presentes no México nesse período, a crítica de *Voz de Aliento* aos protestantes pode parecer um mero disparate ou mania de perseguição dos católicos militantes. Ao final do século XIX, o número de protestantes no

¹⁶¹ No período do porfiriato a imprensa esteve marcada pela presença do *El Imparcial*, o grande jornal que defendia o regime e que foi, especialmente em princípios do século XX, enfrentado tanto pela imprensa católica como a liberal. “La prensa católica, a través de periódicos como *La Voz de México* pero también de panfletos, catecismos y otros impresos, adquirió voz y lectores serios de los que carecía antes, sobre todo a partir del renovado interés por la cuestión social provocado por la encíclica *Rerum Novarum*. Los periódicos católicos atacaban a *El Imparcial* y, en el caso de *El País*, editaban 50 000 ejemplares hacia finales del Porfiriato.” PICCATO, Pablo. Altibajos de la esfera pública en México, de la dictadura republicana a la democracia corporativa. La era de la prensa. In. LEYVA, Gustavo; CONNAUGHTON, Brian; DÍAZ, Rodrigo; GARCÍA CANCLINI, Néstor; ILLADES, Carlos (coords.). *Independencia y Revolución: pasado, presente y futuro*. México DF: FCE, UAM, 2010. pp. 240-291; p. 252. Provavelmente, *Voz de Aliento* é uma das muitas pequenas ou médias publicações católicas que mesmo sem atingir por si só um grande público, como afirmou Manuel Ceballos, eram um “semillero de ideas entre las agrupaciones militantes que por entonces se habían multiplicado y que explican en parte el renacimiento católico del siguiente decenio.” CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel. Las lecturas católicas: cincuenta años de literatura paralela, 1867-1917. *Historia de la Lectura en México*. Ediciones del Ermitaño, El Colegio de Mexico, 1988; p. 173

¹⁶² HIJAR ORNELAS. op. cit.; p. 136.

¹⁶³ *Ibidem*

¹⁶⁴ *Ibidem*; p. 135.

México não passava de 2% da população total, sendo que quase todo o restante dos mexicanos se declarava católico.¹⁶⁵ Nos princípios do século XX o número não era muito diferente. Porém, ainda que não chame a atenção pelo seu número, é certo que a partir da segunda metade do século XIX os conflitos entre católicos e protestantes no México ganhou destaque, justamente quando os liberais dominavam a política mexicana e profundas transformações eram vividas no plano religioso mexicano. Além disso, mesmo que escasso quando olhamos os números globais, é provável que o impacto de pastores protestantes na gênese de movimentos de descontentamento no México revolucionário tenha sido significativo em certos contextos.¹⁶⁶ Em um país de forte presença católica, no qual a Igreja esteve associada ao poder político – não sem conflitos – ao longo do período colonial e da primeira fase independentista, a dissidência religiosa não-católica provocou interessantes transformações no país.

Se olharmos para lideranças do movimento revolucionário encontraremos uma pluralidade religiosa em proporção maior do que aquela do quadro geral da sociedade mexicana. Segundo Mary Kay Vaughan, a classe média da fronteira norte se engajou no movimento espírita de fins do XIX que tomou contornos anticatólicos¹⁶⁷ – embora o anticatolicismo não fosse notável nos escritos e ideias de Francisco Madero, certamente o espírita mais conhecido do período revolucionário.¹⁶⁸ Ao lado do espiritismo, o protestantismo *norteño* e a maçonaria forneciam espaços de sociabilidade, no geral masculina, e troca de ideias nos quais as críticas ao clero proliferavam.¹⁶⁹

¹⁶⁵ BASTIAN, Jean-Pierre. *Los Disidentes: sociedades protestantes y revolución en México 1872-1911*. México DF: FCE, El Colegio de México, 1989; p. 16.

¹⁶⁶ KNIGHT, Alan. Los intelectuales en la Revolución mexicana. *Revista Mexicana de Sociología*. v. 51, n. 2, p. 25-65, 1989; p. 48.

¹⁶⁷ “Progresistas en el sentido científico, político y social, los espiritistas eran anticatólicos.” VAUGHAN, Mary Kay. *La política cultural en la Revolución: maestros, campesinos y escuelas en México, 1930-1940*. FCE, México DF, 2001; p. 99.

¹⁶⁸ Arnaldo Córdova chamou atenção para a importância do espiritismo nas ideias de Madero, assim como para a ideia de que na visão de grupos liberais mexicanos o edifício construído na Reforma estava sendo sabotado pelo clero, fator notável na irritação dos revolucionários com o porfiriato.

“Basta señalar tan sólo lo que entraña su toma de posición por el credo espiritista, del que se ha hecho más escarnio inútil y sin sentido que esfuerzo serio por comprenderlo, y que lo llevó a adoptar una posición política de verdadero mesianismo, sin que faltara la ocasión en que él mismo viera su convicción de predestinado como posición más honesta, si no es que la más realista, de cuantas un hombre estaba llamado a tomar.” CÓRDIVA, Arnaldo. *Ideología de la Revolución Mexicana: La formación del nuevo régimen*. México DF: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, Ediciones Era, 1982 [1973]; pp. 98-99.

¹⁶⁹ BUTLER, Matthew (ed.). *Faith and Impiety in Revolutionary Mexico*. New York: Palgrave Macmillan, 2007; p. 7. Para além de uma paranoia católica, autores parecem concordar que a maçonaria foi fundamental nos desdobramentos políticos e culturais da revolução mexicana. Também vale atentarmos para a abordagem

Com a revolução mexicana e o suporte de grupos armados na década de 1910 e do Estado a partir de 1920, o crescimento na dissidência popular e do anticlericalismo representaram ameaças importantes para o clero mexicano. Não à toa, portanto, certas comunidades nas quais havia maior pluralidade religiosa ou um catolicismo menos sacramental, às vezes vizinhas das cristeras, receberam com menor incômodo o anticlericalismo revolucionário e até mesmo lutaram contra os católicos.¹⁷⁰

2.4 - Reforma e tolerância religiosa no México oitocentista

A discussão sobre a abertura do país para outros cultos religiosos atravessou a primeira metade do século XIX e foi um dos tópicos polêmicos dos muitos debates que envolviam o papel da Igreja católica, do catolicismo e das religiões na nação mexicana. A tolerância religiosa era parte do horizonte de debates entre liberais, mas sua amplitude na segunda metade do século se deu por conta das propostas relacionadas à imigração. Com a independência consolidada em 1821, o antigo território da Nova Espanha, agora México, era sumamente extenso em consideração com o tamanho da sua população. Especialmente os territórios do norte, o Texas e a Califórnia, eram consideradas regiões “despovoadas”¹⁷¹, o que significava uma fragilidade das fronteiras mexicanas. A vinda de imigrantes europeus foi uma das principais possibilidades aventadas pela elite do país recém independente para suprir essa deficiência. Além disso, na visão dos liberais mexicanos, os imigrantes industriais promoveriam o progresso agrário no país, aumentando a produtividade e o valor

de Renato González Mello sobre os murais de Diego Rivera e como suas obras tidas como transparentes e didáticas na realidade eram também espaços de diálogos cifrados entre iniciados na Rosacruz e na maçonaria. Segundo o autor, as sociedades secretas tiveram um impacto grande na revolução mexicana. Os clubes liberais maderistas e reyesistas eram em muitos casos imagens públicas de lojas maçônicas. GONZÁLEZ MELLO, Renato. Diego Rivera entre la transparencia y el secreto. *Hacia otra historia del arte*. México, CONACULTA, 2002 pp. 39-64; p. 56. Sobre a maçonaria e a relação com o anticlericalismo especificamente Cf. SMITH, Benjamin. Anticlericalism, Politics, and freemasonry in Mexico, 1920-1940. *The Americas*, Volume 65, Number 4, April 2009, pp. 559-588. REYES, Guillermo de los. El impacto de la masonería en los orígenes del discurso secular, laico y anticlerical en México. In. GALEANA, Patricia. (coord.) *Secularización del Estado y la sociedad*. México DF: Siglo XXI, 2010. pp. 101-126.

¹⁷⁰ Em Michoacán, Zitácuaro foi um povoado que lutou contra os cristeros da região e tinha importante presença protestante. BUTLER, Matthew. *Devoción y disidencia: religión popular, identidad política y rebelión cristera en Michoacán, 1927-1929* (trad.). Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, Fideicomiso ‘Felipe Texidor y Monserrat Alfau de Teixidor’, 2013; p. 314.

¹⁷¹ Uso as aspas para lembrar que a ideia de despovoamento partia da elite do centro do México, já que na região habitavam grupos indígenas autônomos, ainda que escassos.

da terra. Se por um lado existia a possibilidade da imigração de católicos que na visão dos liberais manteriam uma “homogeneidade” religiosa, de outro os protestantes eram defendidos como uma população mais disposta ao trabalho agrário e, portanto, mais adequada ao objetivo liberal de aumentar a produtividade do campo com foco nas pequenas e médias propriedades.¹⁷² O clero e grupos católicos organizados atacavam qualquer ideia de tolerância religiosa afirmando que a aceitação de outras religiões representava um risco para a estabilidade nacional, aumentaria a instabilidade da recente nação, ao invés de fortalecê-la e direcioná-la a um futuro próspero – em um discurso que ecoou naquele defendido por *Voz de Aliento*. Após a guerra contra os EUA (1846-48) e a consequente perda justamente dos territórios que se buscavam colonizar com imigração, a discussão tornou-se ainda mais acalorada: de um lado a imigração e a tolerância foram apontadas como possíveis soluções para a trágica perda dos territórios, de outro, visto que alguns imigrantes protestantes texanos não se mostraram nada identificados com o México, o catolicismo passou a ser ainda mais defendido como característica essencial.

Opositores e defensores da tolerância religiosa tinham distintos projetos para a organização política e religiosa do país. Enquanto os primeiros – chamados conservadores – viam no catolicismo a base necessária onde deveria se assentar o progresso nacional, sendo que o clero deveria exercer funções centrais na sociedade, como na educação e na promoção da fé entre a população; os liberais propunham reformas que miravam os privilégios do clero católico na vida nacional, especialmente no que se refere ao estatuto jurídico diferenciado que tinha o clero a partir das primeiras constituições e, do ponto de vista econômico, questionavam as propriedades de mão-morta acumuladas pela Igreja.

Nessa disputa, o tema da tolerância religiosa era um dos mais complexos e muitos liberais mexicanos do século XIX não estavam convencidos da necessidade de sua aprovação ou a respeito das maneiras como essa modificação deveria ser aplicada. Isso pode ser verificado na Constituição de 1857, criada por uma maioria liberal, na qual o artigo de

¹⁷² Essa percepção a respeito da imigração protestante para o México esteve na base da chegada de comunidades menonitas no estado de Chihuahua já em 1922. Durante o governo de Obregón, o Estado mexicano apoiou com recursos a vinda de equipamentos e suplementos agrícolas para auxiliar essas comunidades. Além disso, aceitou um estrito acordo de liberdade de religião para esse grupo. Os menonitas possuíam escolas religiosas não vistoriadas pelas autoridades e clero estrangeiro, dois aspectos proibidos pela Constituição mexicana de 1917. DORMADY, Jason. Rights, Rule and religion: Old Colony Mennonites and Mexico's transition to Free Market, 1920-2000 In. NESVIG, Martin Austin. (Ed.) *Religious Culture in Modern Mexico*. Lanham MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2007; pp.157-177. pp. 164-165.

número 15 que previa a tolerância acabou excluído do texto final depois de intensos debates.¹⁷³ Porém, apenas três anos depois, em dezembro de 1860, o presidente Benito Juárez publicou uma lei que estabelecia a liberdade religiosa no país. Os três anos que separam a Constituição de 1857 da lei de liberdade religiosa não foram anos quaisquer: a partir de 1857 a já espessa oposição ao governo liberal, que tinha apoio do alto clero mexicano, engrossou ainda mais, o que ocasionou uma guerra civil que duraria até poucas semanas depois da aprovação da lei de liberdade de cultos (1860). Nessa guerra, os conservadores-clericais atacavam a Constituição de 1857 e as reformas que os liberais realizaram nos anos anteriores que implicaram no fim dos *fueros* eclesiásticos e na desamortização dos bens do clero. No período da guerra, o projeto liberal anticorporativista foi aprofundado com uma série de disposições legais que atingiam o clero católico de forma ainda mais intensa: as terras desamortizadas foram nacionalizadas, registros civis e de casamentos passaram às mãos do poder civil e, finalmente, a temida tolerância religiosa foi estabelecida.

Na década de 1870, governos liberais, em especial o governo de Sebastián Lerdo de Tejada, incentivaram a vinda de missionários protestantes ao país, embora, por outro lado, os projetos de imigração não tenham vingado com a força que desejava a elite liberal mexicana da primeira metade do XIX e permaneceria apenas um sonho expresso em escritos de Justo Sierra décadas depois¹⁷⁴. O projeto de Lerdo de Tejada girava em torno da ideia de diminuir o poder clerical, introduzindo um culto religioso visto como mais próximo do ideário liberal. Embora o apoio federal ao protestantismo não tenha sido uma constante nos governos mexicanos a partir de então, havia uma proximidade e simpatia dos liberais com os protestantes que se dava em nome da defesa da tolerância religiosa e por conta da ideia de que protestantes representavam do ponto de vista político e econômico uma religião mais afim ao projeto dos liberais.¹⁷⁵

¹⁷³ LIRA, Andrés; STAPLES, Anne. Del desastre a la reconstrucción republicana, 1848-1876. In: VELASQUEZ GARCÍA, Erik [et al.]. *Nueva Historia General de México*. 1ed. México DF.: El Colegio de México, 2010; p. 455.

¹⁷⁴ Cf. SANTOS JÚNIOR, Valdir Donizete. Mestiçagem e questão indígena no Porfiriato: identidade e alteridade nas obras de Justo Sierra. *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, n.14, p.157-176, 2013.

¹⁷⁵ Durante o governo de Tejada o jornal *A Voz de México* se tornou um dos principais veículos para a oposição católica. Além disso, Tejada enfrentou rebeliões camponesas em Michoacán que buscavam a abolição da Constituição de 1857. Os soldados dessas rebeliões foram chamados “cristeros”. ADAME GODDARD, Jorge. *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos (1867-1914)*. México DF: Instituto Mexicano de Doctrina Social cristiana, 2004; p. 60 e 92.

Durante o porfiriato, tendo em vista o objetivo de “pacificar” os conflitos vividos no país nas décadas anteriores, as políticas liberais de apoio aos protestantes, como aquelas promovidas por Lerdo de Tejada, e o esforço para aplicar as leis reformistas que atingiam a Igreja católica foram deixados em segundo plano, ainda que nem as leis, nem a Constituição de 1857 tenham sido revogadas. A oposição católica permaneceu atenta à entrada de outras religiões no país e as combateu com campanhas que não estiveram limitadas apenas ao âmbito dos impressos, ocorrendo alguns casos de ataques armados. Dessa forma, apesar do apoio recebido durante o governo de Lerdo Tejada, as igrejas protestantes enfrentaram grandes dificuldades para se instalarem no México nas décadas posteriores.

Por outro lado, entre os liberais, os protestantes continuaram tendo defensores, como é o caso de Ignacio Altamirano. Em artigo de 1880, no período do porfiriato, Altamirano acusou o clero de promover ataques contra protestantes em Chiapas: *“los curas mandan asesinar a ministros protestantes de origen norteamericano, como sucedió en Ahualulco, causando, como era natural, una gran inquietud al gobierno del estado de Jalisco y reclamaciones diplomáticas de parte del ministro de los Estados Unidos”*¹⁷⁶. Para Altamirano, o clero seguia sendo um elemento sedicioso, núcleo de instabilidade e violência no país, de forma que eram necessárias atitudes mais enérgicas por parte das autoridades no combate à Igreja católica. Assim, Altamirano não direcionava suas críticas somente à Igreja, mas também ao governo mexicano que tratava com *“inmerecidas consideraciones”* o clero católico, fazendo vistas grossas aos ataques promovidos pela Igreja aos princípios que regiam a pátria, entre os quais a tolerância religiosa.

Olhando para o âmbito dos periódicos católicos que digladiavam com seus opositores liberais, o regime de Porfirio Díaz parecerá não ser do agrado de nenhum dos grupos e, de fato, estava longe do ideal pretendido por ambos. Em 1889 o intelectual porfiriano Justo Sierra escreveria que o pensamento conservador mexicano tinha passado por um “aniquilamento total”¹⁷⁷. O posicionamento de Sierra pode ser lido como parte do apaziguamento promovido pelo porfiriato, justamente aquilo que incomodava intelectuais

¹⁷⁶ ALTAMIRANO, Ignacio. El Conflicto Religioso en Chiapas In. *Obras Completas*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, 1989; p. 189.

¹⁷⁷ CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel. Los católicos mexicanos frente al liberalismo triunfante: del discurso a la acción". In: CONNAUGHTON, Brian; ILLADES, Carlos y TOLEDO, Sonia (coords.). *La construcción de la legitimidad política en México*. México: El Colegio de Michoacán-Universidad Autónoma Metropolitana-Universidad Nacional Autónoma de México-El Colegio de México, 1999; p.399.

como Altamirano que cobravam ações mais enérgicas do governo com relação aos católicos.¹⁷⁸ Afinal, durante o porfiriato (1876-1911), a Igreja encontrou espaço para a ampliação e diversificação das suas atividades, algumas vezes apoiando-se em poderes locais.¹⁷⁹ Portanto, o discurso dos periódicos católicos que ressalta a decadência da sociedade devido a um distanciamento do catolicismo, não dá conta de uma realidade provavelmente muito mais complexa, na qual o catolicismo encontrava sim espaços, apoios, ou vistas-grossas como no caso que Altamirano narra, do poder público mais local.

Nesse quadro de ampliação e diversificação das atividades e associações católicas, o discurso antiliberal, construído a partir da ideia dos católicos como derrotados, foi uma constante. Até mesmo em um guia de viagem sobre a cidade de Guadalajara, encontramos um ressentimento com o passado recente e a reafirmação do catolicismo como fundamental para a educação dos mexicanos. Vejamos como o guia de viagens, publicado por Villa Gordoia em 1888, descreve a presença protestante na cidade:

La Religión de Lutero y Calvino no ha tenido hasta la fecha muchos prosélitos entre nosotros, no obstante que han venido varias misiones de los Estados Unidos con el objeto de propagarla, desde hace como veinte años.
En la ciudad solo tres templos se encuentran, si así pueden llamarse unos salones abiertos al público sitos en las calles del Seminario núm. 14, de López Cotilla letra L, y de S. Juan de Dios.
Estos salones se ven generalmente desiertos y los pocos concurrentes de hoy dejan de serlo mañana.¹⁸⁰

Advogado, católico e membro da elite local, Villa Gordoia minimiza a presença protestante, porém a maneira como o faz demonstra certo incômodo com esses salões vazios

¹⁷⁸ Ignacio Altamirano (1837-1893) foi um jornalista, escritor e professor liberal da geração da Reforma, tendo lutado junto ao movimento de Ayutla e também contra a invasão francesa na década de 1860. Maçom, era profundo defensor do Estado laico e da tolerância religiosa, e seus escritos nesse sentido inspiraram as seguintes gerações liberais menos estabelecidas no porfiriato e mais insatisfeitas com os destinos do governo de Porfirio Díaz. .

¹⁷⁹ O período entre 1876-1895 viu a construção de muitas Igrejas que passaram de 4.687 para 9.580 igrejas. Em 1886, embora a maior parte da educação ocorresse no ambiente estatal “laico”, as escolas católicas tinham um número significativo: 140 mil crianças na escola católica, enquanto 477 mil estavam na escola laica. ADAME GODDARD. op. cit.; p. 106. Embora católicos acusassem a escola de ser “laica” e “ateia”, não podemos entender esses termos da maneira como se faz hoje em dia. Afinal, professores, funcionários e poderes locais, poderiam possuir relações com a Igreja ou, não é de se duvidar, que em certos contextos conteúdos católicos aparecessem nessas escolas. Como veremos ao longo da tese, muitos anticlericais no México eram profundamente interessados em uma “purificação” do cristianismo, que deveria ser desvinculado do clero e de práticas “supersticiosas”.

¹⁸⁰ VILLA GORDOIA, Jose. *Guia y album de Guadalajara para los viajeros*: apuntes sobre la historia de la ciudad su situación, clima, aspecto, habitantes, edificios Guadalajara: Tipografia, Litografia y encuadernación de Jose M. Yguiniz, 1888; p. 35.

que segundo ele sequer podiam ser chamados de templos. Apesar de certo tom neutro do guia, que busca apresentar a cidade para forasteiros que chegarão junto com as recentes ferrovias inauguradas, o autor apresenta um quadro religioso conflitivo. Os viajantes de outras partes do México, aos olhos de Villa Gordoa, precisavam conhecer o quadro religioso local, ao passo que se pressupõe um conhecimento do leitor da história mexicana recente nessa matéria. A questão aparece de forma especial quando o autor discorre sobre as transformações da educação local, positivas por conta do crescimento do número de escolas, mas negativa, por outro lado, devido à introdução de escolas laicas. Ao falar da Escola de Artes e Ofícios da cidade, o autor coloca uma nota de rodapé assinalando: "*Nada de Religión, ó lo que es lo mismo el ateísmo.*"¹⁸¹ Em outras passagens, ao contar as histórias dos edifícios públicos da cidade, indica que por conta das leis da Reforma algumas instituições de ensino católicas se transformaram em escolas públicas. Essa divisão e o distanciamento do catolicismo não parecem agradar o autor que vê a educação religiosa como mecanismo fundamental para o controle social em um *pueblo* "*rebelde y difícil de gobernar*"¹⁸². Segundo Villa Gordoa, "*es bien sabido que la impiedad trae el desenfreno de todas las pasiones.*"¹⁸³ Na comparação entre os currículos das escolas laicas e católicas apresentados por esse autor, as diferenças são mínimas, mas fundamentais para esse membro da elite local.¹⁸⁴

O confronto entre católicos e protestantes na Guadalajara das décadas finais do século XIX não ficou apenas nas páginas impressas. No primeiro dia de agosto de 1880, um grupo de católicos liderados pelo sacerdote Paguia atacaram protestantes que inauguravam um templo em Zalatitis, ao leste de Guadalajara. O pastor evangélico faleceu depois de ter recebido uma machadada na cabeça do grupo católico. Mesmo vivendo em um ambiente de

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 65.

¹⁸² Conforme aponta Adame Goddar, durante a República Restaurada uma das principais preocupações católicas se dava no que dizia respeito à educação. "(...) más que el sistema de gobierno, les preocupaba que el nuevo Estado se organizara como un poder laico. La exclusión de los principios de obediencia a la ley divina y de respeto a la autoridad moral de la Iglesia, les parecía un medio por el cual el poder político se haría de una fuerza ilimitada. Y, por otra parte, pensaban que el 'ateísmo oficial' influiría negativamente en la educación del pueblo." *Ibidem*, p. 56.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 19.

¹⁸⁴ Nas escolas municipais: "Las materias que se enseñan son: Lectura, Escritura, Elementos de Aritmética y de Sistema métrico decimal, Elementos de Gramática Castellana, Id. De Geografía, Nociones de Historia de México y de Jalisco, Id. De Historia Natural aplicada á la industria, Moral, Urbanidad, Derechos del hombre, Canto y Ejercicios militares en las de varones." Já nas paroquiais: "Las materias de enseñanza son: Lectura, Escritura, Aritmética, Geometría, geografía, Historia Sagrada, Historia de México, Astronomía, Gramática, Moral, Religión, Música, Dibujo, Teneduría de libros." *Ibidem*, pp. 80-81

franca hostilidade, os protestantes da cidade mantinham um periódico semanal no qual publicavam constantemente artigos de crítica ao clero católico, com notícias de casos envolvendo católicos da cidade e argumentos comuns do discurso anticlerical: referências históricas à Inquisição e descrições de comportamento inadequados na confissão de donzelas.¹⁸⁵

Entre 1888 e 1915 a história religiosa de Guadalajara seguramente passou por mais transformações. Porém, mesmo que diferente, o incômodo de Villa Gordo com protestantes e escolas laicas tem relações com a revolta aberta de *Voz de Aliento*. Tendo em vista essa história do século XIX, a associação entre liberais e protestantes que encontramos nas páginas do periódico de Galván possuíam um embasamento e eram em parte também uma afirmação da oposição católica que não fora totalmente desbaratada com as derrotas no Império de Maximiliano (1867) e na guerra de Reforma (1857-1861).¹⁸⁶

Jean Pierre-Bastian, ao analisar a presença dos protestantes no México da virada do XIX para o XX, defende que associações liberais, maçônicas e protestantes caminham juntas na promoção de uma sociedade mais justa e igualitária, sem privilégios de corporações religiosas ou quaisquer outras, rompendo a tradição colonial que enxerga toda forma dissidente como heresia.¹⁸⁷ Essas associações possuiriam um influxo emancipador por excelência. Vejamos a elaboração do autor de algumas de suas ideias a respeito de associações protestantes, liberais e maçônicas:

(...) adherirse a estas sociedades de la Francia del Antiguo Régimen, como en la América Latina decimonónica, implicaba romper con las comunidades naturales con las metáforas orgánicas y las históricas tradiciones religiosas, que encerraban al sujeto en una totalidad que no podía haberse escogido. (...). En estas nuevas asociaciones se forjó una renovada visión de la sociedad de tipo igualitario, fundada en la autonomía del sujeto social individual como actor democrático. En otras palabras, en estos laboratorios democráticos, el miembro de las sociedades de ideas se educaba en la práctica política moderna en cuanto individuo-ciudadano que ejercía su soberanía como parte del pueblo de los electores.¹⁸⁸

¹⁸⁵ CORTÉS MANRESA, Lorena. En defensa de la fe. Debates religiosos en Guadalajara en la segunda mitad del siglo XIX. In: CARBAJAL LÓPEZ, David (coord.). *Catolicismo y sociedad nuevas miradas, siglos XVII-XXI*. México DF: Porrúa, Universidad de Guadalajara, 2013; pp. 95-119; pp. 110-1112.

¹⁸⁶ Com isso, obviamente, não buscamos justificar ou endossar as posições do periódico católico. Nosso objetivo aqui é tentar indicar algumas das bases históricas que possibilitaram a divisão entre católicos e revolucionários durante a Revolução

¹⁸⁷ BASTIAN, Jean-Pierre. *Los Disidentes: sociedades protestantes y revolución en México 1872-1911*. México DF: FCE, El Colegio de México, 1989; p.25.

¹⁸⁸ BASTIAN, Jean-Pierre (comp.). *Protestantes, liberales y francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina*. México DF: Siglo XIX. FCE, CEHILA, 1990; p.8.

Ainda que aproxime a história latinoamericana à europeia, Bastian não vê os missionários protestantes que chegaram ao México na segunda metade do XIX como forças “estrangeiras” – como acusavam os católicos daquele momento –, mesmo no caso de missões norte-americanas. Para Bastian, o terreno mexicano para os protestantes estava preparado pelos liberais, sendo o protestantismo uma continuidade em uma trajetória de emancipação dos mexicanos da tradição católica que dominava o país e igualava dissidentes a hereges. De qualquer maneira, aparentemente o pensamento liberal mexicano e seu projeto são bastante semelhantes ao caminho percorrido pela história europeia. Em outro texto, de 1994, Bastian pergunta: "(...) ¿no sería América Latina, hoy en día, un terreno muy privilegiado para que se repita un proceso que ya tuvo lugar en los contextos europeo y norteamericano de los siglos anteriores?"¹⁸⁹ Depois de mais de um século da lei de tolerância religiosa no México e em outros países, o autor indica que o projeto modernizador, já realizado na Europa e nos EUA, segue uma promessa a ser cumprida sustentada na multiplicidade de cultos religiosos.

No entanto, ao contrário do que propõe Bastian, a defesa da tolerância religiosa, não se dá apenas a partir da defesa de uma emancipação genérica aplicável a todos os contextos, conforme podemos ver no trecho a seguir de Lerdo de Tejada:

Aunque el fanatismo de otras formas de religión puede suscitar disturbios populares contra los protestantes, la opinión de todas las clases ilustradas está en favor de la completa tolerancia. Tengo placer en decir que los predicadores de la doctrina protestante se han distinguido por su conducta como ciudadanos, ciñéndose a la generalización de doctrinas de sana moralidad y religión práctica. El gobierno no empleará todo esfuerzo para castigar toda infracción y desea que los sacerdotes protestantes lo pongan en aptitud de tomar medidas para la prevención de abusos de esta clase. He tenido mucha satisfacción de conocer a unos caballeros que tan concienzuda y laboriosamente se han dedicado a un objeto de gran utilidad práctica.¹⁹⁰

Lerdo de Tejada defende os protestantes dos ataques católicos, porém os adjetivos utilizados são bastante importantes para compreendermos a simpatia com a qual o presidente se refere aos missionários recém-chegados. Além de cidadãos de conduta exemplar – conduta essa de utilidade pública –, os protestantes aderem a doutrinas de sã moral e de religião prática. Ora, mais do que uma defesa de uma tolerância ampla, Lerdo de Tejada defende a

¹⁸⁹ BASTIAN, Jean-Pierre. *Protestantismo y modernidad latinoamericana: Historias de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México DF: FCE, 1994; p. 7.

¹⁹⁰ Lerdo de Tejada. *Diario oficial* de 9 de agosto de 1873. Apud: BASTIAN. op. cit. 1989; pp. 75-76.

validade de uma religião porque as características que identifica nessa religião estão de acordo com aquilo que vê como o bem da nação. O então presidente não nomeia o catolicismo, afirmando apenas que há outras formas de religião fanáticas, as quais devem ser evitadas. Ao contrário de Villa Gordo, para Lerdo de Tejada o protestantismo e não o catolicismo era uma forma religiosa que poderia colaborar para a contenção das fanáticas paixões sem freio.

Devemos lembrar que no México do século XIX, com ou sem lei da tolerância, não havia uma completa homogeneidade religiosa como pode parecer a partir das fontes das elites católicas e liberais nada interessadas na legitimação de práticas populares como válidas – ou úteis – para o progresso mexicano. Como aponta Bastian, a dissidência religiosa não-católica provocou interessantes transformações no país a partir da segunda metade do XIX. Porém, seria um problema considerar os mexicanos ditos católicos como um grupo coeso.

Dessa maneira, as práticas e as visões a respeito do catolicismo podiam variar, além de existirem práticas indígenas e africanas no país que talvez aos olhos da elite liberal (e provavelmente católica também) não eram uma religião prática e de moralidade sã¹⁹¹. Portanto, o esforço tolerante de Lerdo de Tejada precisa ser colocado no seu contexto e olhado também a partir das disputas que ocorriam em torno da religião. Afinal, o protestantismo não era convidado ilustre no projeto de um México moderno simplesmente por conta de uma defesa de liberdade de culto na qual o termo “liberdade” possui um sentido emancipador absoluto – embora essa ideia libertadora estivesse também presente –, mas também porque na visão dos liberais mexicanos era uma religião cujas diretrizes eram mais interessantes que de outras formas religiosas – ou o que alguns chamariam de “supersticiosas” – que já proliferavam no país.

Como vimos acima, o protestantismo ocupava um espaço pequeno na proporção da população mexicana, mas ganhou simpatia e apoio de grupos liberais – que em muitos casos não praticavam o protestantismo, preferindo associações como a maçonaria, ou mesmo um

¹⁹¹ Mesmo que de forma esquemática, assim Morales Cruz definiu a variedade religiosa no princípio do século XIX: "(...) on the eve of the Mexican Wars of Independence there existed a variety of catholicisms side by side: the popular pieties of the masses (whether they be native, African, Spanish, wealthy, poor, etc.), the official Church of the Bourbons seeking to reform the ecclesial state even while undermining the Church's economic and social privileges, and the undercurrent of priests and laypeople who simply lived within the protean, multiple qualities of colonial Catholicism." MORALES CRUZ, Joel. *The Mexican Reformation: catholic Pluralism, Enlightenment Religion, and the Iglesia de Jesús Movement in Benito Juárez's Mexico (1859-72)*. Eugene Oregon, Pickwick Publications, 2011; p. 11.

catolicismo discreto que não ofendia seus pares. Apesar de já termos indicado alguns possíveis caminhos para respostas, a questão permanece: como um país majoritariamente católico teria gestado uma elite política que promoveu um rompimento amplo com a Igreja católica? Segundo Alan Knight, o protestantismo durante a Revolução mexicana era “*la fachada religiosa para el disenso político*”.¹⁹² A partir da elaboração de Lerdo de Tejada não nos parece que a busca de uma religião mais prática e moralmente sã apareça como algum tipo de fachada: essa é a religião que, depois das disputas e das divisões da Guerra da Reforma, parece aos liberais mais válida e desejável para o México. Assim, de maneira provocativa não poderíamos então apontar que o oposto também é válido: não haveria uma “fachada” política para um dissenso religioso?

A inversão da frase de Knight também é questionável, seria preferível abandonar o termo “fachada” já que tanto religião como política são conceitos em disputa e aparecem imbricados nos discursos. Porém, com o intuito de compreender melhor o processo que levou o México de uma organização política que previa a centralidade do catolicismo na vida pública para o rompimento desses laços e ao conflito, com plumas ou armas, ao longo do XIX e XX, mirar no debate sobre a religião pode abrir possibilidades de interpretações e pesquisas.

O trabalho de Pamela Voekel a respeito dos debates religiosos no México entre meados do XVIII até meados do XIX assinala um movimento nessa direção que lança novas possibilidades interpretativas a respeito da história do anticlericalismo no México. O aprofundamento dessa história, cheia de fraturas e descontinuidades, nos parece necessário para uma compreensão mais aprofundada dos conflitos religiosos que emergiram durante a revolução mexicana.

Segundo Voekel, o liberalismo mexicano que engendrou secularistas e iconoclastas nasceu cristão¹⁹³. Para essa autora, os liberais não tinham um projeto secularizador da sociedade mexicana que aplicaram ao longo do tempo, mas os liberais na realidade participavam de um debate a respeito das práticas e da organização institucional católica.

¹⁹² KNIGHT, Alan. Los intelectuales en la Revolución mexicana. *Revista Mexicana de Sociología*. v. 51, n. 2, p. 25-65, 1989; p.48.

¹⁹³ VOEKEL, Pamela. Liberal religion: the Schism of 1861. In: NESVIG, Martin Austin. (Ed.) *Religious Culture in Modern Mexico*. Lanham MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2007. pp.78-105; p. 79. Conferir também a obra: VOEKEL, Pamela. *Alone Before god: The Religious Origins of Modernity in Mexico*. Durham: Duke University Press, 2002.

Assim, os “liberais” mexicanos da primeira metade do XIX não buscavam remover a religião da vida nacional mexicana, mas, pelo contrário, reformar a Igreja católica de dentro, enxugando sua hierarquia, buscando rituais mais “sóbrios” e focados na fé individual com uma simplificação da liturgia, sem modificar seus “mistérios centrais”.¹⁹⁴ Essa visão encontrava respaldo em um projeto de longo prazo que estava em desenvolvimento dentro da Igreja católica da Nova Espanha desde o final do século XVIII, que buscava igrejas mais controladas pelo Estado.¹⁹⁵ Nesse sentido, de maneira provocadora, a autora propõe que a piedade ultramontana de meados do XIX, que com a infalibilidade do papa, a promoção de devoções marianas, cultos de santos e peregrinações, colocava por água abaixo o processo reformador católico-liberal, representou um significativo ponto de ruptura na história católica que debatia a possibilidade de um catolicismo mais “iluminado” (“*enlightened*”) – mas nem por isso com intentos, ao menos a princípio, necessariamente secularizadores.¹⁹⁶ Ainda que buscassem uma relação individual, mais direta com Deus, diminuindo a centralidade dos intermediários – sacerdotes, imagens, etc –, para esses liberais a Igreja não era irrelevante para a salvação, como defendiam os protestantes.¹⁹⁷

Ao enfocar a trajetória liberal a partir de uma perspectiva mais próxima dos debates religiosos, o texto de Voeckel não esteve isento de críticas. Segundo Anne Staples, *Alone Before God*, o trabalho de Voeckel sobre os sepultamentos e a medicina na visão da Igreja católica mexicana na virada dos séculos XVIII para o XIX, “*falsea la realidad histórica*” e gera desconfiança por ser uma interpretação completamente oposta a outros estudos do período.¹⁹⁸ Para Staples, Voeckel ignora que o projeto reformista católico não provocou

¹⁹⁴ VOECKEL. op. Cit., 2007; p. 78.

¹⁹⁵ Essa ideia de que os liberais também adentravam em um debate teológico se confirmaria também pela maneira como eram escritas as críticas conservadoras. Ainda que acusassem os liberais de ateus e comunistas, os conservadores os definiam como jansenistas, uma corrente do catolicismo do século XVIII que enfatizava a importância da consciência, da leitura dos textos bíblicos e que ressaltava a centralidade dos conselhos dos primeiros anos cristãos sobre a autoridade papal. *Ibidem*, p. 82.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p.81-82.

¹⁹⁷ Um aspecto importante aqui é a ruptura com a tradição católica barroca. “Baroque Catholicism was highly communal, stressed the need for priestly and saintly mediation with the Divine, and found in the sensual opulence of the cult a path to knowledge of the Creator. God was an external force who burst into the world through the object domain; Mexico City’s numerous relics and images of saints were a concrete, literal channel for His miraculous mercy. (...) The reformed embraced a more direct individual relationship with a god who animated them from within; thus, they advocated a reduced mediatory apparatus, although they never cast the Church as irrelevant to salvation, as had Protestants.” VOECKEL, Pamela. *Alone Before god: The Religious Origins of Modernity in Mexico*. Duke University Press, 2002; p. 14.

¹⁹⁸ STAPLES, Anne. *Alone before God: The Religious Origins of Modernity in Mexico* by Pamela Voekel Review *Historia Mexicana*, v. 55, n. 1, p. 276-280, 2005; p.280.

modificações na prática católica, especialmente entre os mais pobres, que se mantiveram apegados a um catolicismo de matriz barroca. Christopher Boyer, no entanto, definiu o trabalho como convincente e balanceado, sendo uma contribuição inevitável para os estudos sobre o processo de secularização no México.¹⁹⁹

Mesmo que sejam necessários mais estudos para compreendermos o desenvolvimento das políticas e pensamentos liberais mexicanos sobre o tema religioso e seu contraponto conservador, a partir da interpretação de Voekel é possível entrever a “radicalização” das propostas liberais como um processo cuja explicação passa também pela transformação dos conservadores. Assim, os “conservadores” ou clericais não representariam alguma espécie de conservadorismo católico a-histórico que busca manter um poder medieval ou inquisitorial em um mundo já iluminado. Sendo o “Iluminismo” mexicano costurado em meio a disputas religiosas do país, aos conservadores não cabem somente no papel de representantes de uma continuidade com o passado colonial ao passo que os liberais representariam a abertura para a modernidade vinda da Europa. As ideias conservadoras podem ser compreendidas se colocadas também em um contexto de conflito interno ao catolicismo vencido no plano da instituição católica pelo clericalismo, mas, “externamente” – no plano estatal e político em sentido mais estrito –, pelos projetos reformistas que fortaleceram os liberais no México que, por sua vez, apostaram em uma religião menos clerical, mesmo que com sucesso limitado. Assim, poderíamos entender esse complexo processo de transformações ocorrido entre os séculos XVIII e XIX também como uma nova conformação dos espaços e disputas em torno de quais religiões seriam toleráveis no México.

A proximidade entre liberais, revolucionários, protestantes e outras minorias religiosas que pode ser identificada no período entre 1850 e a revolução mexicana, à luz dessa história anterior, apontam que, ainda que tenha havido um esforço secularista, o anticlericalismo mexicano – que faz com que padres tenham saído à rua em certos contextos – pode ser identificado como parte de disputas a respeito das religiões no México, em especial sobre o cristianismo. A Reforma liberal e as transformações da Igreja católica a partir de meados do XIX levaram a mudanças no debate e a posições mais extremadas no que diz respeito, em especial, ao papel do clero católico. Porém, o debate continuou em voga ao

¹⁹⁹ BOYER, Christopher R. Alone before God: The Religious Origins of Modernity in Mexico by Pamela Voekel Review *The Journal of Interdisciplinary History*, v. 34, n. 4, pp. 667-668, 2004.

longo da virada do século XIX para o XX e, como veremos ao longo da tese, de modo especial durante a Revolução mexicana na década de 1920²⁰⁰. Os padres, “fanatismo” e “superstição” apareceram no discurso de revolucionários como os inimigos a serem arrasados. A Igreja católica era acusada também de ser uma instituição que falsificava o cristianismo, tornando-o utilitário e manipulável para atingir objetivos econômicos e políticos. Se já havia entre os liberais oitocentistas uma preocupação com a religião da população mexicana, durante a revolução, especialmente a partir da década de 1920, o camponês, o indígena e o trabalhador seriam objeto claro de disputas. E então se perguntaria com novas ênfases: quem é capaz de prover melhores caminhos para a emancipação do povo, a Igreja ou o Estado revolucionário?

2.5 - Anticlericalismo entre os revolucionários

Se em 1873 o México não possuía nenhum caminho férreo, em 1910, 19 mil quilômetros cruzavam o país, o que provocou uma intensa integração do país²⁰¹. O guia de viagens de Villa Gordo, publicado em 1888, descrevia Guadalajara para os forasteiros que chegariam com as ferrovias já prontas, como a que ligava Guadalajara à capital, e aquelas que o autor vislumbrava para um futuro próspero – ainda que na visão do autor pudesse ser mais próspero, se mais católico, como vimos anteriormente.

Porém, Villa Gordo não poderia prever o tipo de forasteiros que a cidade receberia menos de três décadas depois, nos anos de 1914 e 1915. Esses dois anos foram marcados na cidade pelas lutas revolucionárias, primeiro contra Huerta e depois, a partir de setembro de 1914, entre constitucionalistas e villistas. Como apontamos no princípio do capítulo, a entrada dos constitucionalistas liderados por Álvaro Obregón, foi marcada por atos anticlericais, que também ocorreram em outras partes, mas que na Guadalajara com forte presença clerical e de associações católicas ativas causou grande desconforto e resistência entre a população. Símbolos do Sagrado Corazón de Jesus adornavam os chapéus e medalhas da Virgem de Guadalupe eram carregadas pelos revolucionários, mas aos olhos do clero e de

²⁰⁰ Não à toa os revolucionários, seguindo um projeto de Benito Juárez, apoiaram a fundação de uma Igreja católica nacional. RANCAÑO, Mario Ramírez. *El patriarca Pérez: la Iglesia católica apostólica mexicana*. México DF, Universidade Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2006.

²⁰¹ KNIGHT, Alan. The Mexican Revolution: Bourgeois? Nationalist? Or just a ‘Great Rebellion? *Bulletin of Latin American Research*. v. 4, n. 2, pp.1-37, 1985; p. 80.

militantes católicos de Guadalajara eles em nada se pareciam com o que se compreendia como católico, especialmente depois dos atos sacrílegos.²⁰²

Em um texto de 1920 o líder leigo católico Anacleto González Flores descreveu aquele período como uma época de barbárie. Segundo González Flores a sociedade de Guadalajara testemunhou a entrada dos constitucionalistas com angustia, indignação e surpresa²⁰³. Obregón, no entanto, afirma que a população de Jalisco apoiou o constitucionalismo, com a exceção dos “fanáticos” e membros do clero, que incentivavam a oposição de muitas maneiras. O general revolucionário buscava apresentar o apoio da população ao constitucionalismo e, portanto, a sua legitimidade na entrada da cidade. Porém, indica ao mesmo tempo a dificuldade de se estabelecer uma estrutura de governo revolucionário no Estado, devido à oposição clerical e ao número de católicos (“fanáticos”) propensos a ouvirem o clero.²⁰⁴

Como governador constitucionalista de Jalisco foi nomeado Manuel M. Diéguez, tendo como secretário de governo Manuel Aguirre Berlanga, dois homens que seriam conhecidos *caudillos* anticlericais no estado. Diéguez e Berlanga tiveram como uma das principais medidas de governo o estabelecimento de direitos trabalhistas, como férias, descanso do trabalho, salário mínimo e jornada de 9 horas.²⁰⁵ Contudo, para grande parte da população trabalhadora de Guadalajara – uma cidade que na época contava com importantes manufaturas –, que fazia parte de sindicatos católicos que há muito lutavam por direitos semelhantes, as medidas não foram vistas como novidade. Além disso, o governo de Diéguez promoveu leis e decretos, como o estabelecimento de ensino obrigatoriamente laico, que

²⁰² GONZÁLEZ NAVARRO. op. cit.; pp. 186-187.

²⁰³ GONZÁLEZ FLORES. op. cit.; pp. 26-27.

²⁰⁴ "Todo el Estado de Jalisco manifestaba grandes simpatías hacia el Constitucionalismo, a excepción de uno que otro acaudalado fanático, y los miembros del clero, quienes hacían una solapada oposición, por cuantos medios estaban a su alcance, a la obra de la revolución, no omitiendo para ello ni procedimientos tan mezquinos y ridículos como el siguiente, que les fue plenamente descubierto: a los fanáticos, que aceptaban puestos públicos en el Gobierno que se estaba organizando, los frailes los amonestaban, exhortándolos a que se retractaran de la protesta que rindieran al tomar posesión de sus puestos -de adhesión al Plan de Guadalupe y defensa de las Leyes de Reforma- y confesaran su arrepentimiento por dicha protesta, otorgando juramento de no defender el Plan de Guadalupe ni las Leyes de Reforma ... Varios empleados que se habían colocado en la administración revolucionaria, y a quienes se les descubrió que figuraban entre los arrepentidos, fueron desde luego, vergonzosamente, destituidos de sus puestos." OBREGÓN, Álvaro. *Ocho mil kilómetros en campaña*. 3ªed. México DF: FCE, Fundación Carmen toscano, Universidad de Sonora, Patronato de la Historia de Sonora, 2009 [1917]; p. 279.

²⁰⁵ Diéguez também aboliu a tienda de raya no Estado Muriá, José María. (Dir.) *Historia de Jalisco*: tomo IV; desde la consolidación del Porfiriato hasta mediados del siglo XX. Guadalajara, 1981; pp. 236-237.

visavam diminuir a presença da Igreja.²⁰⁶ A desconfiança era de parte a parte: entre os constitucionalistas corriam rumores que os trabalhadores católicos locais estavam prontos para lutarem ao lado do clero²⁰⁷.

As figuras dos *caudillos* – as lideranças revolucionárias – podem ter sido um dos fatores importantes na articulação de ações anticlericais e que explicaria as distintas configurações de políticas religiosas ao longo do país. Entre 1914 e 1938 antagonismos violentos envolvendo o tema religioso apareceram em todo país, mas tiveram ênfases e lógicas distintas conforme a localidade. No estado de Nuevo León entre junho e agosto de 1914, o governador Antonio I. Villarreal desatou uma ofensiva anticlerical que destruiu o templo colonial San Francisco, fuzilou imagens e queimou confessionários. A destruição da biblioteca do arcebispo Plancarte y Navarrete que continha manuscritos sobre história indígena foi muito sentida por intelectuais católicos que identificaram ali um ato de pura barbárie.²⁰⁸ Porém, ao contrário do que ocorreu em Jalisco, essas ações não tiveram continuidade nos anos seguintes com a criação de estruturas de governo capazes de transformar essas atitudes anticlericais em leis e decretos – ou mesmo capazes de forçar as leis e decretos nacionais nas décadas de 1920-1930.²⁰⁹ Em Jalisco, ao contrário, o governo anticlerical de Diéguez teve sequência ao longo das décadas seguintes, o que possivelmente acirrou a luta religiosa na cidade.

A situação “asfixiante” dos católicos sob um governo hostil passaria por mudanças no final daquele ano de 1914. Depois de derrotado Victoriano Huerta, as forças revolucionárias se dividiram: de aliados, villistas e constitucionalistas (agora chamados carrancistas, em razão da liderança de Venustiano Carranza) passaram a ferrenhos adversários. Em dezembro de 1914, os villistas entraram em Guadalajara depois de vencerem os constitucionalistas no campo de batalha; o governo de Diéguez se transferiu para Ciudad Guzmán e a luta entre as facções revolucionárias seguiu intensa nos meses seguintes.

²⁰⁶ MURÍA. op.cit.; pp. 235-236 e 261.

²⁰⁷ GONZÁLEZ NAVARRO. op. cit; p.187.

²⁰⁸ SALDAÑA Martínez, Moisés. *El anticlericalismo oficial en Nuevo León (1924-1936)*. Universidad Autónoma de Nuevo León, facultad de Filosofía y Letras, 2009; p. 83.

²⁰⁹ Saldaña, historiador de Nuevo León, indica que os atos anticlericais no estado foram apenas atos “isolados”. De acordo com este autor a ausência de um caudillo anticlerical, depois da derrota de Villarreal, é um dos fatores para a ausência de conflitos mais sérios no estado ao longo das décadas de 1910 e 1920. SALDAÑA MARTÍNEZ, Moisés. *El anticlericalismo oficial en Nuevo León (1924-1936)*. Universidad Autónoma de Nuevo León, facultad de Filosofía y Letras, 2009; pp. 93-94.

Ao entrarem em Guadalajara, os villistas foram recebidos com confete, serpentina e gritos de “Viva México!” que vinham dos balcões dos casarões e das ruas, nas vozes de aristocratas e operários.²¹⁰ Na luta contra os carrancistas, a simpatia dos católicos da cidade poderia ser um fator importante para os villistas que reabriram igrejas na cidade e negociaram com grupos de católicos que os procuraram. Nas memórias de Francisco Villa, redigidas por Martin Luis Guzmán²¹¹, aparece um relato do revolucionário sobre um desses encontros:

Les digo, pues: que no hizo bien Manuel Diéguez en quitarles a ustedes los templos de su religión, y que los dichos templos yo los voy a abrir, más que los haya él cerrado por parecer muy grande hombre revolucionario, y más que publique de mí, por abrirlos, que soy instrumento de la reacción. Pero yo les aseguro que si al amparo de esos templos descubro hombres del clero explotadores y engañadores del pobre, cuando más si son de los nombrados jesuitas, no los perdonaré, sino que los castigaré, según he castigado los de otras ciudades, pues una es la iglesia que cobija a los pobres con su manto, y otra la iglesia que busca cobijarse con el manto de los pobres.

Así les hablé yo, y allí mismo dispuse que todas las iglesias de Guadalajara se abrieran; por lo cual, bien sabidas mis palabras, toda aquella multitud de las calles me seguía, me saludaba y me aclamaba.²¹²

Segundo o texto de Guzmán, Villa se aproximou dos católicos que o saudavam como libertador ao mesmo tempo em que sinalizava que havia uma diretriz, ao menos na retórica, para a participação da Igreja na sociedade mexicana: ela deveria permanecer na defesa dos pobres.²¹³ De acordo com Alan Knight, os atos anticlericais do exército de Villa foram poucos e perpetuados por subordinados, diferentemente do que acontecia entre os constitucionalistas, cujas lideranças eram referências anticlericais que tinham em seus planos para o progresso nacional definições a respeito do espaço religioso, que deveria ser “desfanatizado” e anticlerical. Contudo, Knight aponta também para uma antipatia de Villa com relação à Igreja²¹⁴. Assim como os carrancistas, os villistas eram em sua maioria do

²¹⁰ GONZÁLEZ NAVARRO. op. cit.; p.190.

²¹¹ Guzmán escreveu essas memórias a partir de cadernos e anotações baseadas em relatos de Villa. Guzmán reescreveu esses textos buscando uma adaptação mais próxima ao que seria o “verdadeiro” Villa. Assim, não se trata de um texto redigido pelo próprio Villa. De qualquer modo, sendo Guzmán também um revolucionário identificado com o villismo – era um intelectual maderista que, como outros, se aproximou de Villa – para os objetivos aqui propostos nos ajuda a entender os distintos posicionamentos revolucionários com relação ao tema religioso.

²¹² GUZMÁN, Martín Luis. *Memorias de Pancho Villa*. México DF: Cia. General de Ediciones, 1967; pp. 748-749.

²¹³ Assim como negociou dos católicos da cidade, sabendo que isso podia ser usado pelos constitucionalistas como propaganda, Villa também negociou com a elite econômica de Guadalajara em busca de apoio para seu grupo revolucionário.

²¹⁴ “Villista anti-clericalism was a part - only a minor part - of plebeian rough justice, of social banditry writ large; it did not derive from a calculating, cerebral Jacobinism, complete with formal ideology, approved texts,

norte do país, uma região cuja configuração religiosa diferia de Jalisco, por ser uma área de maior dissenso religioso. Com uma presença histórica da Igreja católica mais fraca e a fronteira por perto, ideias heterodoxas circulavam de maneira menos controlada que no centro e oeste do país.²¹⁵

A antipatia dos villistas com a Igreja, na passagem acima, pode ser lida na desconfiança diante dos vínculos do clero com os exploradores – sendo que havia uma desconfiança maior sobre as ordens religiosas, em especial os jesuítas –, mas não somente nisso: Villa indica que na batalha propagandista com os constitucionalistas, a aproximação com os católicos seria certamente mal vista. A construção dos dois blocos reificados – Reação e Revolução – mostrava-se válida no campo argumentativo e propagandístico. A Igreja é identificada rapidamente como a “reação” pelos constitucionalistas, no discurso villista essa ideia aparece também validada com o argumento de que a Igreja é parte da elite econômica que explora os mais pobres. Assim como acontecerá na década seguinte, na retórica de muitos revolucionários, ser “revolucionário” significava ser inimigo da Igreja, ideia confirmada também pelos católicos nas denúncias vinculadas em seus periódicos – ser católico era estar contra a “Revolução”. No entanto, isso não impediu que católicos – clero e militantes – e villistas tenham se aproximado em certos momentos devido ao combate a um inimigo em comum. Por outro lado, Julián Medina, villista encarregado do governo da cidade, manteve as Igrejas abertas, mas não devolveu nenhum convento ocupado pelos revolucionários e também promoveu reformas sociais que enfrentavam antipatia de parte significativa do clero católico, como a distribuição de terras no Estado.²¹⁶

coherent, national policies and, above all, a grand vision of secular progress and development. It took reprisals against priests who were considered enemies of the people - because they were Spanish, accumulated land, or aligned themselves with hate elites - but it entertained no plan for the elimination of the Church or of the Catholic religion, as some of the Jacobins did." KNIGHT. KNIGHT, Alan. *The Mexican Revolution*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1986, vol. 2; p. 205. É importante sublinhar a ressalva de que esse anticlericalismo “cerebral” não era generalizado também entre os “jacobinos”.

²¹⁵ "(...) if northerners inclined more to religious dissent, this was less because of their more developed capitalistic instincts than because in northern Mexico the Church was historically weaker and, in a mobile frontier one, heterodox ideas could circulate more freely." KNIGHT. op. cit., vol. 1; p. 205.

²¹⁶ GONZÁLEZ NAVARRO. op. cit.; p.250. Falamos sobre a relação de constitucionalistas e villistas com a religião, faltando o terceiro grande grupo revolucionário, os zapatistas. A importância do catolicismo entre os zapatistas é notória: seus soldados carregavam símbolos religiosos, em especial estandartes da Virgem de Guadalupe, e o *Plan de Ayala* de Zapata foi escrito na surrada máquina de escrever de um padre de paróquia. Alan Knight apresenta uma visão do catolicismo popular zapatista que, ainda que catolicismo, sendo “simples”, não era “reacionário” e convivia com o liberalismo do XIX. Esse catolicismo se opõe à leitura dos constitucionalistas que justamente viam na prática religiosa um de seus inimigos. "Pero si bien estos dogmatizadores subsiguientes se apropiaban del ritual y de la iconografía católicos, distorsionándolos y

Guadalajara foi retomada por constitucionalistas ainda naquele mês, num movimento de idas-e-vindas e muitas batalhas que duraria até a metade de 1915, quando os villistas foram completamente derrotados.

Na virada de ano, na perspectiva de carrancistas, a atenção sobre o clero era ainda mais necessária naquele contexto de conflitos com os villistas que disputavam o controle da cidade de Guadalajara. Em meio à guerra, carrancistas temiam conspirações e identificavam o clero católico como aliados destes com seus inimigos villistas, uma desconfiança que como vimos, não era sem motivo. Foi nesse contexto, em fins de janeiro de 1915, que o Padre Galván e seu companheiro Araiza acabaram capturados. Araiza acabou sobrevivendo, enquanto Galván terminou fuzilado pelo exército. Enrique Vera, o tenente responsável pela sua captura, acabaria sendo enforcado e fuzilado posteriormente por grupos villistas, perto do povoado de Atoyac em 18 de febrero, duas semanas depois de Galván.²¹⁷

2.6 - Culto a Galván

A história de Galván não termina aqui. A sua morte foi reconhecida como um dos primeiros martírios mexicanos da época revolucionária e gerou cultos, histórias e recentemente ganhou relevo com a sua beatificação (1992) e posterior canonização (2000). Segundo a narrativa de Híjar Ornelas, o funeral de Galván foi acompanhado em peso pela

caricaturizándolos, los zapatistas lo hacían con reverencia y naturalidad; cosa común, dada la multiplicidad de representaciones de la Virgen de Guadalupe, en toda la rebelión popular campesina. Es más, esta religiosidad sencilla campesina, reprochable según los discípulos de Ferrer, coexistía tranquilamente con una forma tradicional campestre de liberalismo, que se remontaba a la época de los héroes de la Reforma (que aunque expropiaron las propiedades de la Iglesia nunca soñaron en extirpar al catolicismo, como pretendieron hacerlo algunos nuevos dogmatizadores post-revolucionarios)." KNIGHT, Alan. Los intelectuales en la Revolución mexicana. *Revista Mexicana de Sociología*. v. 51, n. 2, p. 25-65, 1989; p. 54. O uso de termos como “religiosidade simples” para descrever o catolicismo praticado pelas camadas mais pobres da população mexicana é uma característica comum nas análises da história das religiões no México. Esse tipo de nomenclatura aponta para uma visão normativa a respeito das religiões, indicando formas mais puras e simples – talvez porque mais “naturais” ou “humanas”; o termo “religiosidade” é indicativo nesse sentido porque, em alguns casos, aponta o que seria uma qualidade de ser religioso – de se praticar o catolicismo, retirando a religião do campo propriamente histórico – sua capacidade transformadora e relação com outros espaços (política, cultura, sociedade). A religião entre os zapatistas não foi um problema que levou a posições fortes e violentas como entre os constitucionalistas, mas disso não decorre certamente uma “simplicidade” maior, que, de qualquer modo, necessita ser explicada. É importante ressaltar também que fazemos aqui uma necessária generalização baseada na historiografia sobre o tema, entre constitucionalistas, villistas e zapatistas existiram diferentes posições sobre a questão religiosa.

²¹⁷ HIJAR ORNELAS. op. cit; p. 142.

população católica local que, durante o velório, retirou lascas do caixão embebidas em sangue do morto que se tornaram algumas das primeiras relíquias do mártir.²¹⁸

Novas manifestações públicas em torno do culto de Galván foram vistas em 1922, quando os restos do padre foram exumados do Cemitério Municipal e levados ao templo Nuestra Señora del Rosario no bairro Retiro, lugar onde ele havia sido assassinado.²¹⁹

Segundo Híjar Ornelas, trinta anos depois da morte de Galván “*los sacerdotes deponentes describen una fama de santidad desbordante pero no revelan interés personal por la causa de canonización del padre Galván*”, mesmo que em muitas segundas feiras 4 mil pessoas visitem o local do martírio, levando ex-votos e outros objetos de culto.²²⁰

Desse modo, ainda que tenha sido venerado logo após sua morte, o trajeto até o reconhecimento de Galván pela Igreja não foi linear. O passado de Galván tinha momentos muito pouco gloriosos, que não eram motivo de incômodo para os fiéis de Guadalajara, mas que, segundo o biógrafo Híjar Ornelas, permaneceram frescos na memória do alto clero local. Relatos da madrastra de Galván apontam que no seu período de formação como sacerdote se envolveu em brigas por conta de uma namorada. Além disso, a madrastra entrega que por duas vezes viu Galván “malito” por ter exagerado no vinho. Contou Araiza que no período em que esteve afastado do seminário Galván “*andaba muy extraviado. Fue puesto en prisión por haber golpeado a una novia de él, a quien encontró bailando con un francés. Siendo entonces jefe político de la ciudad de Guadalajara José de Jesús Anaya y Aranda, amigo mío, fui yo a rogarle que dejara libre a mi amigo, el joven David Galván (...).*”²²¹ Araiza, que disse ter tirado o amigo da prisão e que fora testemunha do fuzilamento de Galván como mártir, não apoiou o reconhecimento do martírio do padre. Além de apontar o passado “extraviado” do colega, Araiza permaneceu resolutivo na sua contrariedade quanto à santidade do companheiro ao afirmar que Galván teria conhecimento do perigo de morte que corria ao tentar socorrer os feridos.

Segundo Híjar Ornelas, Galván voltou ao seminário e concluiu seus estudos ordenando-se presbítero em 1909, abandonando, com ajuda do chefe do seminário Miguel de la Mora, os extravios da sua vida pregressa e passando ao trabalho em atividades como

²¹⁸ HIJAR ORNELAS. op. cit.; p. 142.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 145.

²²⁰ *Ibidem*, p. 147.

²²¹ *Ibidem*, p. 131.

sacerdote dedicado às “*habitaciones donde imperaba el dolor y la miseria*”. A proximidade com os operários aparece em relatos citados por Híjar Ornelas: “*para con los obreros tenía especial simpatía y caridad recordando tal vez que esse era su gremio*’.”²²²

Em sua curta biografia oficial, lida nas cerimônias de beatificação, canonização e presente no website do Vaticano, a relação com os operários é lembrada quase que nos mesmos termos da citação acima: “*Su gran caridad para con los pobres y los trabajadores le hizo organizar y ayudar al gremio de zapateros, oficio que ejerció al lado de su padre*.”²²³ A militância do padre como escritor e propagandista católico, atividade mais evidentemente política, no entanto, não é citada.

Em composições hagiográficas um passado extraviado não é de nenhum modo impedimento para a aceitação da santidade. É comum em relatos de vidas de santos um momento de mudança, uma espécie de conversão, que transformaria a saída da experiência pecadora profunda para um momento mais ascético em indício de santidade.²²⁴ No caso de Galván, talvez mais tempo, mais distância dos acontecimentos, facilitasse para que a composição da vida do mártir fosse configurada nesses tons.

Assim, o passado do padre recheado de episódios vistos como “extravios” por membros da Igreja e dos relatos contraditórios da principal testemunha, apesar de apontados como fatores importantes para a “demora” no reconhecimento da santidade, não parecem ser os únicos e talvez nem mesmo os mais importantes no caso. Afinal, depois de 1915, a situação religiosa no México no que se refere aos conflitos entre católicos e revolucionários teve muitos outros episódios polêmicos e violentos. Em 1945, quando Híjar Ornelas informa haver forte culto popular, mas pouco empenho por parte do clero no sentido da canonização do personagem, o México vivia uma nova fase da sua história religiosa. Conhecido como *modus vivendi*, esse período foi marcado por esforços de apaziguamento entre os grupos revolucionários no poder e a Igreja católica. Conter a memória dos mártires e da militância católica violenta da década de 1920 e 1930 era um dos passos na busca de uma relação pacífica depois de três décadas de conflitos ora esporádicos, ora expressos em políticas

²²² *Ibidem*, pp. 132-133.

²²³ Uma pequena nota biográfica de David Galván Bermúdez está disponível no site do Vaticano. In: http://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_20000521_galvan-bermudes_sp.html Consultado em 26 de novembro de 2014.

²²⁴ “Santidade” In: ENCICLOPÉDIA EINAUDI. Mythos/logos; sagrado/profano. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987, vol. 12. pp. 287-300; p. 293.

públicas do governo federal. Veremos nos capítulos seguintes como a narrativa dos mártires esteve presente e tentou ser apaziguada por parte do clero católico que reconhecia ali um material poderoso, que foi divulgado em diferentes contextos e de formas específicas. Também apontaremos como essa tentativa de apaziguamento gerou críticas às posições do alto clero e fez parte das divisões entre católicos no século XX.

Em 1920, Anacleto González Flores (1888-1927) respaldou a ideia de um culto popular ao mártir do “pensamento e da Igreja”.²²⁵ González Flores afirmou ainda que a perseguição sobre o P. Galván se devia ao fato do sacerdote ter se “*expresado en términos despectivos y enérgicos contra una secta dominante entonces en Guadalajara.*” O contexto no qual o termo é usado por González Flores não deixa claro a que exatamente se refere o autor, mas o termo *seita* era – e segue sendo – muito utilizado para descrever os protestantes no México. Maçonaria, liberalismo e protestantismo eram muitas vezes embaralhados pelos católicos em seu discurso. De qualquer maneira, González Flores indica a existência de uma dissidência e um conflito interno na sociedade de Guadalajara, chamada pelo autor de “*profundamente cristiana*” em outro momento. Menos propenso a teorias conspiratórias tão em voga entre os católicos, González Flores admite de certa forma que a dissidência era parte também da sociedade local e não meramente introduzida pelos “bárbaros” constitucionalistas vindos do norte.²²⁶

De acordo com González Flores, que havia lutado ao lado de villistas contra os carrancistas em Guadalajara entre 1914-15, a militância na década de 1920 deveria se apoiar nas lutas católicas anteriores, daí a importância de recordar figuras como Galván:

Los católicos de hoy, después de descubrirse delante de la tumba de los cruzados de ayer, deben agruparse en torno de los cruzados de nuestros días y, apoyados en el poder invencible de la idea y en la fuerza impetuosa de la palabra y en la pujanza de la organización y de la opinión, lanzarse a la pelea con la firme esperanza de que la victoria coronará las sienes de los que luchan sin tregua por Cristo y por su Iglesia.²²⁷

²²⁵ "Detrás del odio revolucionario, como sucede con todos los mártires, vino la ofrenda de respeto y admiración y hoy su tumba es venerada por la sociedad tapatía y saludada por los buenos como el sepulcro de un mártir del pensamiento y de la Iglesia." GONZÁLEZ FLORES, Anacleto. *La cuestión religiosa en Jalisco: breve estudio filosófico histórico de la persecución de los católicos en Jalisco* (2a. Edición). México: Editorial Luz, 1954 [1920]; p. 35

²²⁶ *Ibidem*; p. 35 e 26.

²²⁷ *Ibidem*, p. 15.

González Flores se destacou como uma das principais lideranças leigas católicas na década de 1920. Criou a *Unión Popular*, organização católica que juntou dezenas de milhares de filiados. Orador e escritor de destaque, publicou diversos artigos nos quais unia erudição – em muito baseada nos escritos conservadores do XIX, mas não só – com uma urgência que, na visão de muitos jovens católicos, era essencial naquele momento em que viam o mundo se despedaçar diante dos seus olhos.²²⁸

De uma revolução identificada por jovens de Guadalajara educados no catolicismo social como impopular, poderia nascer a união transformadora daquela sociedade. O “Maestro Cleto”, como ficou conhecido, defendia que o “*triunfo sobre la tiranía no se va por la violencia, sino por el camino que abren la idea, la palabra, la organización y la soberanía de la opinión.*”²²⁹ Em *Plebiscito dos Mártires*, González Flores defendia que a forma de ação política diante da tirania daquele momento era o martírio. A cruzada aconteceria por meio de opinião e organização apoiadas nos mártires já caídos que inspiravam os mártires que estavam prestes a tombar. Acusado de assassinar soldados federais, González Flores foi capturado junto com companheiros de militância e acabou executado em abril de 1927. González Flores, inspirado em Galván, acabou como um dos maiores símbolos católicos do período, especialmente para grupos leigos das décadas posteriores.²³⁰

2.7 - Mártires da revolução

Quando da morte do padre Pro em novembro de 1927 o país já estava banhado com sangue mártir: tanto de cristeros, como de sacerdotes ou militantes leigos pacíficos – e a diferença entre cada um desses não era exatamente clara. A ideia de uma sociedade decadente que deveria ser purificada com o martírio foi servida com diferentes molhos para diversos paladares.

²²⁸ Para a história dos conflitos entre católicos e anticlericais em Guadalajara depois da morte de Galván, conferir: CURLEY, Robert. Anticlericalism and public Space in revolutionary Jalisco. *The Americas*, v. 65, n. 4, p. 511-533, 2009.

²²⁹ GONZÁLEZ FLORES. op. cit.; p. 15. Anacleto, no entanto, em 1926 se juntou à Liga.

²³⁰ Um grupo propagandista da Liga, por exemplo, recebeu o nome desse mártir e organizava eventos em sua homenagem. CONDUMEX, Fondo CLXXXII, Carpeta 12, Legajo 1253.

No período entre a invasão norte-americana e a Reforma liberal no México (1847-1867), as profecias se espalharam no país. Uma das mais importantes foram as de “Madre Matiana”, um personagem que teria vivido do século XVIII, quando da expulsão dos jesuítas, mas que provavelmente nunca existiu. O que se sabe é que a partir de meados do século XIX as profecias da Madre Matiana foram difundidas na imprensa barata e se tornaram simbólicas tanto para católicos como grupos liberais, que as criticavam e ironizavam como símbolo do fanatismo dos adversários. Em seus presságios, supostamente escritos no XVIII, eram avistadas expulsões de freiras dos conventos, constituições mandadas por Lúcifer e martírios na capital.²³¹

Dizia a profecia:

Vió también un conciliábulo en el infierno, (...). Entraron ellos en congreso y entre todos hicieron la constitución y el código; y que Lucifer mandó a los demonios extendieran esas constituciones por todo el mundo para pervertir a todos; y que se vació el infierno para guerrear con los cristianos.²³²

Profecias como as da Madre Matiana, que apontavam como inimigos diabólicos elementos reconhecíveis do presente – como as Constituições no exemplo acima – provaram-se bastante duráveis, foram revisitadas por católicos e também por anticlericais. Em 1917, um periódico anticlerical satírico com o nome Madre Matiana foi publicado na capital mexicana. A profecia que atacava o período da Reforma como uma época decadente, se consolidou como um símbolo do México supersticioso e atrasado que deveria ser superado.

No México, as publicações do período pós-Reforma, como as folhas com as profecias da Madre Matiana, foram uma das marcas de um processo de ampliação dos mecanismos de divulgação de ideias católicas entre a população de forma geral. Além de abrir possibilidades de participação para leigos católicos, os impressos foram um campo de discussão pública sobre as devoções que encontraram no México um campo rico para a sua proliferação.

Nesse período, além das profecias, estiveram em voga devoções como o Sagrado Coração de Jesus que, da maneira como foram impulsionadas pela Arquidiocese do México, tinham um sentido político de rejeição das transformações políticas do país. Estando a Igreja mexicana nesse período impedida de participação política no âmbito formal, as devoções

²³¹ WRIGHT-RÍOS, Edward. *Searching for Madre Matiana*. Albuquerque: New Mexico Press, 2014; p. 10.

²³² MORENO CHÁVEZ, José Alberto. De La Salette a Tomóchic: profecía, modernidad y redes culturales entre Francia y México (1846-1891). *PROHAL Monográfico, Revista del Programa de Historia de América Latina*. Buenos Aires, p. 172 – 198, 2012; p. 187.

foram uma das maneiras disponíveis para a expressão do catolicismo em que política e religião se imbricavam fortemente. A politização caminhava junto a uma nova espiritualidade que combatia os “males da modernidade”, valendo-se de métodos modernos para que a mensagem se difundisse. Essa nova piedade enfocava-se em orações que ressaltavam o sacrifício católico como modo de combate aos inimigos liberais e revolucionários²³³, formando assim uma cultura política católica que ao mesmo tempo afiançava a fé católica e difundia um conteúdo político.²³⁴

Seja por meio de grupos católicos vindos das filas do catolicismo social, ou das devoções e profecias propagadas no período, o estabelecimento do espaço discursivo católico ocorreu significativamente na oposição a um inimigo identificado como um bloco – liberal-maçom-protestante. As leis da Reforma que levaram, especialmente na década de 1870 ao fechamento de templos e conventos, além do estabelecimento de escolas laicas, que negavam a participação do catolicismo no futuro do país, eram os pontos mais incômodos a grupos católicos. Contudo, as reações variavam entre aqueles que buscavam um caminho de conciliação com o regime de Porfirio Díaz – seguindo suas atividades, desafiando as leis e negociando com autoridades – e outros que viam a conciliação como algo que debilitava a Igreja e que impedia a instauração de um projeto católico reformista.²³⁵

²³³ Adame Goddard informa que a oposição no pensamento católico mexicano à ideia de “Revolução” existia antes da Revolução mexicana. “La idea de la 'revolución' fue utilizada por autores católicos conservadores mexicanos para encuadrar la historia mexicana en un proceso universal y para explicar su realidad nacional.” Adame Goddard, Jorge. *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos (1867-1914)*. México DF: Instituto Mexicano de Doctrina Social cristiana, 2004; p. 37.

²³⁴ MORENO CHÁVEZ, José Alberto. *Devociones políticas: cultura católica y politización en la Arquidiócesis de México, 1880-1920*. México DF, El Colegio de Mexico, 2013; p.12. A interpretação de Moreno Chávez destoa da visão de outros historiadores do período. Adame Goddard destaca mais a continuidade dos católicos com o partido conservador pré-Reforma, ainda que veja no período uma transição. Ao mesmo tempo, Adame Goddard separa o campo das devoções da política – vista aqui de forma mais tradicional. “La actitud de abstención política que guardaron los conservadores en estos años hizo que las obras que editaron o escribieron no se ocuparan de los problemas inmediatos del país ni desarrollaran programas de acción o de reforma social. Su intención manifiesta fue difundir lo que ellos llamaron principios cristianos del orden social. De aquí que la mayoría de las obras que escriben y editan en México tengan fines de divulgación y su contenido sea sencillo.” ADAME GODDARD. op. cit.; p.29.

²³⁵ Ressaltamos também a questão das diferenças regionais. O catolicismo social católico, que tendia a ser menos conciliador, era mais difundido em grandes centros urbanos – Guadalajara e a capital mexicana foram centros importantes. Para aprofundar esses debates conferir artigos e livros de Manuel Ceballos, em especial o artigo: Ceballos Ramírez, Manuel. “Los católicos mexicanos frente al liberalismo triunfante: del discurso a la acción” In: CONNAUGHTON, Brian; ILLADES, Carlos y TOLEDO, Sonia (coords.). *La construcción de la legitimidad política en México*. México: El Colegio de Michoacán-Universidad Autónoma Metropolitana-Universidad Nacional Autónoma de México-El Colegio de México, 1999; pp.399-414.

Por outro lado, grupos liberais do início do século XX demonstravam descontentamento crescente com o descumprimento das leis de Reforma por parte dos clérigos. Esse é o caso de intelectuais de San Luis de Potosí estudados por Cockcroft que tiveram participação importante durante a revolução mexicana. Antonio Díaz Soto y Gama, "(...) *cada día, al regresar de la escuela, contemplaba una gran fotografía de Sebastián Lerdo de Tejada, colocada en la sala de visitas de su casa.*"²³⁶ Porém, fora de casa, nas ruas de San Luís de Potosí, eram avistados sacerdotes com roupas de cetim adornadas com ouro, em franca oposição às leis do país. O passado que os ídolos nas paredes liberais tinham lutado para enterrar se avistava da janela.²³⁷

Esses conflitos certamente fizeram parte da multiplicidade de forças que compuseram os movimentos revolucionários mexicanos. A dimensão religiosa se sobrepunha a diversos outros problemas do momento, como a questão da participação feminina e as injustiças sociais que eram identificadas no campo e nas cidades mexicanas.

Procuramos indicar que apesar da formação de identidades binárias, havia dinâmicas internas de cada grupo e relações que não estão subsumidas nessas identidades que eram apresentadas como coesas – esse afinal, era um dos objetivos dos discursos polarizadores, construir uma homogeneidade.

Esses discursos e debates, sobre devoções, política e a formação de identidades, marcarão a elaboração das hagiografias e biografias do padre Pro. Nelas há passagens como a conversão de protestantes e revolucionários arrependidos, além de críticas à chamada perseguição religiosa que teria marcado o período da revolução mexicana. Contudo, essa literatura tem um pé nessa lógica de rivalidade acirrada e outro na lógica negociadora entre Igreja e Estado do período pós-Cristera. Os textos sobre o padre Pro tráfegaram em águas revoltas, nas quais a ideia de martírio, que rondava os católicos no período anterior, estava fortalecida por conta da rebelião cristera e do crescimento das dissidências religiosas externas e internas ao catolicismo. Os sentidos do catolicismo, da revolução mexicana e da *mexicanidade* estavam em disputa.

²³⁶ Cockcroft, James. *Precursores Intelectuales de la Revolución Mexicana (1900-1913)*. México DF: Siglo XXI, Secretaría de Educación Pública, 1985; p. 69.

²³⁷ Segundo Cockcroft, "*las autoridades civiles de San Luis Potosí eran especialmente olvidadizas a la hora de aplicar las anticlericales Leyes de reforma de 1855-1861.*" Cockcroft, James. op. cit.; p. 88.

A imagem de Pro era útil para, ao mesmo tempo, construir um passado perseguido para a Igreja católica e direcionar as mobilizações católicas que cresciam, mesmo em um ambiente oficialmente hostil. Em certo sentido, Pro era um personagem incontornável: seu retrato estava nas paredes, mas quem teria sido aquele sacerdote? As respostas pareciam ser múltiplas, daí o esforço de convencimento das hagiografias e biografias.

Não foi à toa que Scherer García elegeu o algoz de Pro, general Cruz, para gerar um contraponto à celebração nacional do Partido Revolucionário Institucional. Entre 1927 e 1960, apesar das tentativas de se construir um personagem católico asceta, Pro seguia sendo o “curita” que havia desafiado o poder central mexicano. Para os devotos, era o mártir que confirmava profecias, convertia protestantes e revolucionários²³⁸. Pro estava ali para mostrar que os inimigos seguiriam incomodados com a visão da sua janela: a Igreja não ia perecer.

²³⁸ Há diversas passagens nesse sentido em suas biografias. "Hace días tuve una ceremonia muy bonita: la conversión de una protestante. Firmó ante testigos su abjuración como lo prescribe el Derecho Canónico, pero ella quiso hacer oblaciones de mayor estima y momento y pidió hacer pública abjuración de sus errores momentos antes de comulgar." GARCÉS OBREGÓN, Eugenio. *Vida del P. Miguel Agustín Pro de la Compañía de Jesús*. México DF: S/ed, 1931; p. 141.

CAPÍTULO 3 - AS VIDAS DO PADRE PRO: HAGIOGRAFIAS NA DISPUTA PELA IDENTIDADE CATÓLICA

3.1 - Entre textos e fotografias: o mundo construído pelos católicos

Quando do atentado contra Obregón em 1927, a rebelião cristera entrava em seu segundo ano. A imprensa, os folhetos e outros tipos de publicações estavam junto com os equipamentos bélicos mobilizados pelos dois lados na disputa. A rebelião proporcionou uma acentuada corrida dos mexicanos aos meios de informação porque envolvia não as costumeiras polêmicas em torno das grandes lideranças políticas e disputas entre revolucionários, mas a questão da fé pessoal da maioria dos habitantes do país. A guerra que dividia o país era tema que gerava interesse para um público mais vasto – e mais entusiasmado – do que aquele que geralmente lia a imprensa mexicana.²³⁹ Muitos olhos religiosos, incentivados por décadas de mobilização massiva e séculos de presença da Igreja, desbravaram e traduziram as publicações jornalísticas com a linguagem do martírio. Os escritos sobre os mártires, suas biografias e hagiografias buscaram mediar a leitura histórica daqueles tempos de engajamento massivo político e religioso.

Como indicamos no início do capítulo anterior, os jornais da capital foram os primeiros a noticiar e narrar os fuzilamentos – desconsiderando os boatos que provavelmente correram em velocidade ainda maior. Essas notícias vinham acompanhadas das fotografias que estamparam nesses veículos as figuras dos executados e também dos fuziladores. Nas imagens, os católicos, incluindo um sacerdote, assumiram o papel de vítimas ou de criminosos fanáticos justificados com rigor? As forças oficiais eram os carrascos de vítimas inocentes ou a prova do vigor revolucionário na aplicação da ordem e no combate à dissidência? A presença de um clérigo entre os fuzilados era comprovação da direção do clero na dissidência violenta católica ou prova de que a Igreja era a vítima do autoritarismo do Estado? A pergunta foi muitas vezes respondida favoravelmente aos católicos, visto que as imagens tornaram-se, segundo Fernando González, “*íconos para parte de la*

²³⁹ SERNA, Ana María. La calumnia es un arma, la mentira una fe: Revolución y Cristiada: la batalla escrita del espíritu público In. *Cuicuilco*. v. 14, n. 39. Pp. 121-179, 2007; p. 152.

población”²⁴⁰. As fotografias ilustraram diversos panfletos com as histórias dos mártires e mesmo textos que tratavam da questão religiosa mexicana, sendo, portanto, utilizadas para a propaganda católica dentro e fora do México. Elas também percorreram o país e outras partes do mundo na forma de cartões postais. Os fotógrafos e a imprensa foram autorizados pelas autoridades mexicanas a presenciar o fuzilamento, no entanto, depois que as fotografias passaram a ser divulgadas por católicos em contextos de propaganda contra o governo, ocorreram tentativas de censurá-las. De qualquer modo, diante da continuidade da publicação da história de Pro, essas tentativas parecem não ter passado de paliativos. Sabe-se que a distribuição das imagens dos executados, que colaborou para a consolidação da imagem deles como mártires, se deu por diversos meios, e se espalharam pelo país, mas uma história detalhada desse processo ainda está por ser feita.²⁴¹

Uma análise histórica rigorosa sugere que desconfiemos da construção dessas imagens. É possível analisar os ângulos das fotografias, seu enquadramento, a disposição dos personagens, até compararmos com o famoso quadro de Goya “3 de maio de 1808” – a vítima, acudido por frades desesperados, também de braços abertos – que, por sua vez, inspirou a representação do fuzilamento de Maximiliano no México por Manet (1867), e assim discorrermos sobre a história das representações imagéticas dos fuzilamentos, entre muitas outras análises possíveis. Essas imagens certamente se inserem em uma história de representações do martírio cristão muito anterior.

²⁴⁰ GONZÁLEZ, Fernando. *La Iglesia del Silencio: de mártires y pederastas*, México DF, Tusquets, 2009; p. 34.

²⁴¹ Nos trabalhos em que são citadas essas imagens aparecem referências a sua difusão. Segundo Jiménez de Val, elas foram amplamente distribuídas tanto na capital como nas províncias. JIMÉNEZ DEL VAL, Nasheli. “El martirio del padre Pro” *PINCELES de la historia: La Arqueología del Régimen*. México, DF: Unam/Instituto de Investigaciones Estéticas, 2003. pp. 107-114; p. 111. Nesse volume *Pinceles de la historia* podem ser encontrados alguns textos sobre o conflito entre as imagens católicas e revolucionárias. Para mais informações sobre as fotografias conferir, além do trabalho de Jiménez del Val, Cf. Dafne Cruz Porchini. “La hegemonía por las imágenes: la reacción eclesiástica a la producción visual anticlerical y jacobina (1934-1938).” In: SAVARINO, Franco; MUTOLO, Andrea (coords). *El anticlericalismo en México*. México DF: Ed. Miguel Porrúa, Tecnológico de Monterrey, Cámara de los Diputados, 2008; pp. 189-204.



Figura 3- Pro orando de joelhos

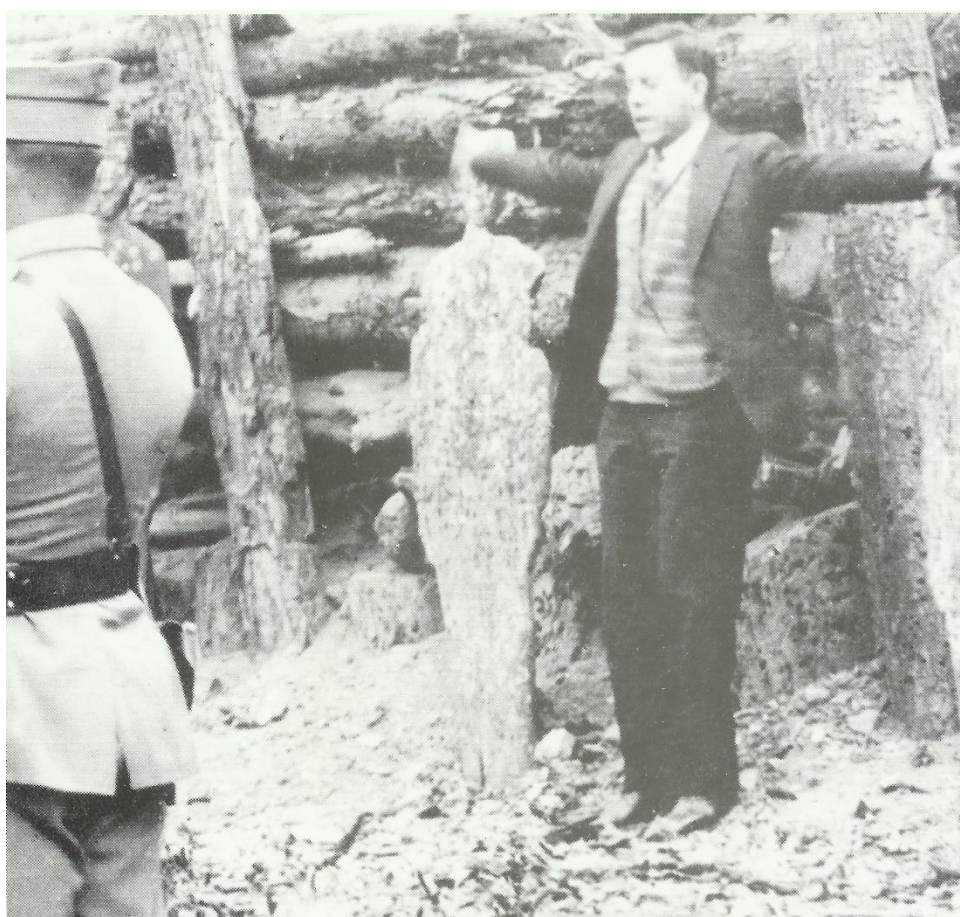


Figura 4 - Fuzilamento



Figura 5 - Tiro de gracia

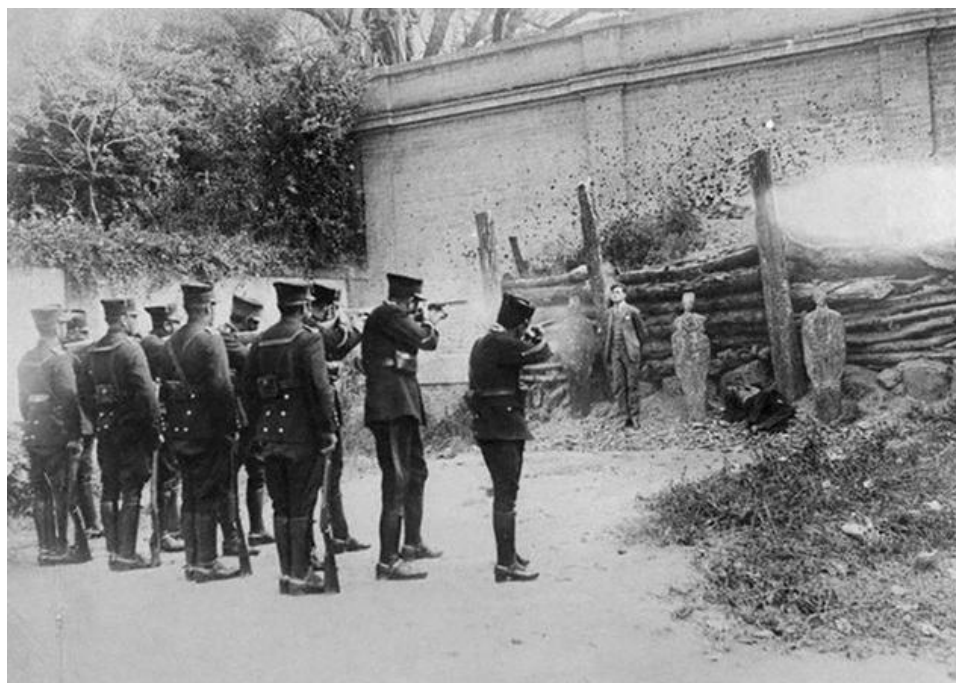


Figura 6 - Fuzilamento de Segura Vilchis

Os fotógrafos são parte de uma cena que pode ser reconstruída pelo historiador: homens enfileirados com as máquinas em punho – calcula-se que foram no mínimo 5 deles²⁴² – apontando as câmeras para as vítimas ou os algozes como se eles fossem as suas vítimas – e, afinal, quem as fotografias teriam atingido? Sabemos que os fotógrafos foram certamente personagens históricos importantes dessa trama. Provavelmente buscaram comunicar algo com aquelas fotografias, com o enquadramento da cena, a seleção de momentos específicos do trajeto dos acusados ao patíbulo – escolheram fotografar o padre Pro ajoelhado – entre outros aspectos são parte da construção das imagens.

É certo, no entanto, que essas imagens se digladiavam ou eram deglutidas pelo mundo do leitor. Seguindo a metáfora proposta por Michel de Certeau, o texto – e as fotografias são também artefatos a serem lidos – é como um apartamento alugado no qual o leitor vai morar e leva suas coisas, sua mobília e a sua história. Dessa maneira, “Um mundo diferente (o do leitor) se introduz no lugar do autor”²⁴³. A metáfora quase que se materializa no caso das imagens mexicanas que mencionamos. As fotografias foram arrancadas de seu contexto jornalístico, supostamente descritivo, e passaram a ser exibidas na casa de um católico, ou carregadas como cartões, e afinal, se tornaram objetos de veneração. A distribuição das imagens era observada pelo governo que inutilmente buscava conter a devoção aos fuzilados que animava católicos por todo país, inclusive soldados cristeros. A casa desse leitor – voltando à metáfora, a casa poderia ser seu bolso, sua caixa de correio – talvez não tivesse fotografias exibidas, mas provavelmente teria outras imagens²⁴⁴.

²⁴²GONZÁLEZ MELLO, Renato. Los pinceles del siglo XX. Arqueología del régimen *PINCELES de la historia: La Arqueología del Régimen*. México, DF: Unam/Instituto de Investigaciones Estéticas, 2003; pp. 17-36.

²⁴³ DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1994; p. 49.

²⁴⁴ Como citado anteriormente, Fernando González apontou que as imagens tornaram-se objetos de veneração por parte dos católicos. O ex-cristero Rivero de Val publicou em 1952 seu testemunho dos anos do conflito religioso, chamado de *Entre las Patas de los Caballos (Diario de un Cristero)*. Ao relembrar o momento em que conheceu os irmãos Pro e Segura Vilchis, Rivero de Val afirmou que “*Sus fotografías las llevan hoy no pocos católicos en sus devocionarios*.” RIVERO DE VAL. op. cit.; p. 44.

Antes disso, nas décadas contenciosas de 1920 e 1930, as imagens foram importantes para incentivar o engajamento católico na resistência armada e pacífica contra o Estado revolucionário. “The execution of Father Pro was deliberately recorded by official photographers, but as Graham Greene wrote, ‘the photographs had an effect which Calles had not foreseen’. The *Cristeros* were encouraged, and Catholic Mexico was inspired, even though the death of Father Pro had no immediate impact on the course of the war.” LYNCH, John. *New Worlds: A Religious History of Latin America*. New Haven: Yale University Press, 2012; p. 250. Veremos em seguida que as as fotografias e textos sobre os executados tiveram sua distribuição reprimida nos anos posteriores.

Assim, embora pudessem induzir algumas réplicas, as fotografias não davam de pronto as respostas, elas tinham que ser elaboradas pelo mundo do leitor. A história dos leitores dos jornais, ou mesmo, podemos inferir, daqueles que simplesmente viam as imagens nos jornais – nos parece possível supor que, por desinteresse ou por analfabetismo, o jornal era mais visto que lido (agora no sentido estrito) –, a maneira como esses leitores enxergavam o mundo a partir de certas referências, iria determinar os usos daquelas fotografias. Nesse sentido, parece fundamental relacionar os usos dessas imagens a partir da história anterior do catolicismo de devoções politizadas, militante e massivo, que tinha na luta simbólica um de seus campos de batalha. Mas, seria a interpretação favorável aos católicos, a única possível?

A violência nas imagens era explícita, nelas apareciam fuzis, soldados e cadáveres. Os fotógrafos foram chamados ao patíbulo pelos próprios responsáveis pela execução com o objetivo de perpetrar a versão favorável ao Estado revolucionário. Dada a transformação das imagens em objetos de veneração pelos católicos nos anos seguintes, é possível interpretar essa escolha como um erro de cálculo – Calles talvez não conhecesse bem a história religiosa de muitos de seus governados e como eles poderiam articular em seu mundo aquelas imagens, virando os fuzis revolucionários contra a Revolução que o presidente se esforçava em legitimar. Porém, disso não decorre que a decisão tenha partido de um gesto *inocente*, ainda que possa ser movido por entusiasmado sentimento anticlerical de desafiar a Igreja sem um estofo institucional e organizativo por parte do Estado para proteger e direcionar a interpretação das imagens. Desde a década anterior, fotos de revolucionários profanando templos eram orgulhosamente exibidas por grupos revolucionários que, como apontamos no capítulo anterior, enxergavam no ataque ao clero um dos objetivos do movimento armado. Para esses grupos, as fotografias de padres sendo fuzilados, soldados diante de cadáveres católicos, trajando as roupas eclesiásticas, eram provavelmente identificadas como imagens da derrota do clero e da vitória do movimento revolucionário. De certo modo, o tom jocoso da imprensa anticlerical de finais do XIX e princípios do XX, em especial dos seus satíricos cartuns, era encenado pelos revolucionários.



Figura 7 –Soldados vestem trajes religiosos diante de cadáveres de católicos ao chão. Segundo as anotações na fotografia, os católicos eram os responsáveis pela explosão do trem de Guadalajara em abril de 1927. MEYER, Jean. *La Cristiada: the Mexican people's war for religious liberty*. New York: Knights of Columbus, 2013; p. 45.

No caso das imagens de Pro e de seus companheiros, o chamado do governo aos fotógrafos implica, ao menos, em admitirmos que a violência, o fuzilamento como método de justiça, era visto como válido pelos setores revolucionários e esses grupos acreditavam que compartilhavam dessa visão com partes grandes da sociedade. Afinal, obviamente, o revolucionário Calles sabia do que se tratava um fuzilamento e, embora algumas imagens possam ter se afastado daquilo que – conjecturamos – ele esperava, a violência dessas não poderia ser evitada. Ora, atribuir a violência das imagens a uma crítica ao governo baseando-se *apenas* nessa violência seria no mínimo anacrônico: execuções não foram raras durante a revolução e mesmo na década de 1920 elas foram comuns, vide o destino do general Francisco R. Serrano, assassinado por forças federais em Huitztlac em Morelos, em outubro de 1927, sem julgamento. A dureza na repressão aos católicos acusados de tentar assassinar Obregón era, por outro lado, uma maneira do líder Calles demonstrar rigor pois havia desconfiança entre revolucionários obregonistas que ele próprio tivesse motivos para se livrar de outras lideranças preponderantes²⁴⁵.

²⁴⁵ Essa desconfiança de fato apareceu com força em 1928 quando Obregón foi assassinado. "Los obregonistas tenían certeza de que el atentado había sido obra de los laboristas que encabezaba Morones. Se tenía la impresión de que Calles estaba celoso de la fuerza que estaba tomando Obregón, y había pretendido eliminarlo." CARDOSO, Joaquín. *El Martirologio católico de nuestros días*. Los Mártires Mexicanos. México DF: Editorial

Outro problema que a respeito dos fuzilamentos se refere à ausência de julgamento formal das vítimas, argumento que foi arregimentado pelos católicos no sentido de contradizer a ordem institucional proclamada por Calles.

Mesmo considerando induções na produção das imagens – para marcar bem em qual sentido elas teriam se dado seriam necessárias mais pesquisas –, as ideias de que as fotografias eram contrárias ao governo e são representações de um martírio foram desenvolvidas pelos católicos naquele contexto de forte disputa propagandística. De um ponto de vista histórico, olhar essas imagens e ver nelas indícios de martírio que justificam sua veneração não é um ato óbvio, mas um sentido produzido. Parece-nos que essa produção de sentido, que não se refere somente às imagens, mas ao culto em torno aos mártires e ao catolicismo, ocorreu em relação à criação de uma narrativa hagiográfica escrita e também em relação aos contextos de debates em que essas imagens circularam. Isso não significa que o uso das imagens está determinado pelas hagiografias. As hagiografias, ao gerarem certas interpretações do período, buscaram dar direcionamentos ao uso dessas imagens. Esses textos agem no mundo católico, construindo a história do México do período e o próprio catolicismo. Assim, elas tentam balizar não só o uso das imagens, mas também a memória católica do período da perseguição, o próprio culto aos mártires do período e o papel do clero na sociedade mexicana. Dessa maneira, assumindo a centralidade das imagens na história que estudamos, não será sobre elas especificamente o enfoque principal das análises. Buscaremos compreender os âmbitos de debates nos quais essas fotografias foram distribuídas, se tornaram símbolos da resistência católica, e, por fim, se consolidaram também como representações importantes da Revolução mexicana.²⁴⁶

Buena Prensa, 1958; p. 373. Nesse momento Calles afastou lideranças com quem tinha afinidade, mas que eram notórios anti-obregonistas, como o líder sindical Luis Morones.

²⁴⁶ As fotografias dos fuzilamentos tornaram-se tal modo representações representativas do período da revolução mexicana que mesmo fora de contextos exclusivamente católicos elas aparecem para denotar a violência vivida naqueles anos. No filme de Buñuel *Ensayo de un Crimen* (1955), baseado no romance policial de Rodolfo Usigli de mesmo nome, a imagem do fuzilamento de Segura Vilchis aparece no início, quando um personagem folheia um livro de fotografias e o narrador diz: “Atravesábamos uno de los muchos momentos de violencia de la revolución.”



Figura 8 - Cristeros enforcados. Essa fotografia, assim como ocorria com as imagens dos mártires, passou a ilustrar textos e panfletos de propaganda católica

John Mraz indicou que o México das primeiras décadas do século XX, além de ter sido um país muito fotografado, teve nas imagens massificadas um elemento importante na elaboração das identidades, especialmente da identidade nacional, a chamada *mexicanidad*.²⁴⁷ Em sua análise dos álbuns fotográficos *História Gráfica de la Revolución Mexicana*, Carlos Alberto Barbosa apontou que as imagens que compõem a obra – publicada em fascículos na década de 1940 –, assim como a sua organização e apresentação do passado fotografado, compuseram um sentido histórico para a memória da revolução mexicana. As imagens de católicos fuzilados estão presentes no álbum que, segundo Barbosa, “assume (...) uma postura que toma partido, de uma maneira sutil, dos grupos católicos.”²⁴⁸ Se nos murais

²⁴⁷ MRAZ, John. *Looking for Mexico: Modern Visual Culture and National Identity*. Durham: Duke University Press, 2009; pp. 2-3.

²⁴⁸ BARBOSA, Carlos Alberto Sampaio. *A fotografia a serviço de Clio: uma interpretação da história visual da Revolução Mexicana (1900-1940)*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006; p. 195.

de Rivera, conforme apontou Enrique Florescano, os camponeses e trabalhadores se revoltavam contra sacerdotes exploradores – além de políticos, militares, empresários, etc – as fotografias eram arregimentadas como uma contra narrativa visual, na qual os católicos se apresentavam, também de modo binário e maniqueísta, como vítimas da Revolução.²⁴⁹

As hagiografias fornecem leituras sobre uma época bastante dinâmica da história católica e religiosa no México, além de ser um período fulcral do processo revolucionário, no qual se consolidam instituições que marcaram as décadas seguintes. Desse modo, o período cristero não foi apenas um momento de enfrentamento entre grupos revolucionários e católicos contrarrevolucionários que buscavam um retorno a um passado “colonial”, ou que buscavam manter um status quo local. Segundo Jennie Purnell, os rebeldes cristeros se aproximam dos rebeldes “serranos”, seguindo a definição proposta por Alan Knight para uma série de movimentos rebeldes multifacetados surgidos durante a revolução mexicana.²⁵⁰ As rebeliões serranas seriam movimentos que agrupavam distintas classes sociais que lutavam contra um poder estatal centralizador que era, ao mesmo tempo, visto como fraco – e, portanto, passível de ser combatido – e como intrusivo para as comunidades locais.²⁵¹ Embora essa interpretação possa ser válida para diferentes comunidades levantadas em Jalisco, Michoacán e outras áreas cristeras, ela deixa de lado as importantes transformações que viveu o catolicismo e o cenário religioso mexicano nas décadas anteriores ao período cristero.

²⁴⁹ FLORESCANO, Enrique (coord.). *Espejo Mexicano*. México DF: FCE, Conaculta, 2002; p. 41

²⁵⁰ Uma série de fatores locais teria propiciado os levantes ocorridos durante a revolução mexicana na serra de Chihuahua, região de onde provinha Pancho Villa. "Levels of protest and rebellion clearly varied according to the severity of local *caciquismo*. And *caciquismo* was more severe in Chihuahua, and thus more capable of generating a revolutionary response, for four reasons: first, political and economic hegemony were combined to an unusual degree; second, this hegemony had been fairly recently achieved; third, the Creel-Terranzas oligarchs, far from being standpat conservatives, were in fact eager progressives, in the sense of seeking change and 'progress', according to their own notions; and fourth, because the people of Chihuahua, especially the *serranos*, were particularly sensitive to the new burdens placed upon them, and unusually capable of mounting effective resistance in response. This endogenous factors - rather than the alleged effects of foreign economic penetration - determined that Chihuahua, and most notably the regions of the Sierra Madre which spilled over into Sonora and Durango, would play a prominent role in the Revolution." Ainda segundo Knight, esse tipo de movimento armado, de regiões onde uma vasta população manjava cavalos e armas, foi bastante comum ao longo da história Mexicana. KNIGHT, Alan. *The Mexican Revolution*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1986. 2 vols. V.1; p. 120 e 117.

²⁵¹ Além de Purnell, Butler também encontra em regiões cristeras de Michoacán características de revoltas serranas. PURNELL, Jennie. *Popular Movements and State formation in the revolutionary Mexico: The Agraristas and Cristeros in Michoacán*. Durham: Duke University Press, 1999; p. 184. BUTLER, Matthew. *Devoción y disidencia: religión popular, identidad política y rebelión cristera en Michoacán, 1927-1929* (trad.). Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, Fideicomiso 'Felipe Texidor y Monserrat Alfau de Teixidor', 2013; p. 320

As fotografias de um padre fuzilado a mando do presidente da república acentuavam o vínculo desse público e provavelmente ampliavam o interesse de engajamento na história dos mártires por outros meios. Em certo sentido, as fotografias geravam perguntas e não apenas respostas: quem era aquele sacerdote, por que mereceu morrer, o que ele fez que pudesse ter incomodado o governo, quem foram os algozes, ele esteve envolvido no atentado contra Obregón? Algumas respostas para essas perguntas poderiam ser encontradas, a partir de vieses distintos, nas hagiografias. Desse modo, o interesse causado pelas fotografias e pelo debate público da época cristera, se projetou nas décadas posteriores nos debates sobre a memória católica que traziam à tona questões identitárias e buscavam dar certa visibilidade aos católicos no México.

Durante a rebelião cristera, a participação leiga católica cresceu de forma admirável, em parte devido ao exílio de lideranças religiosas e à própria dinâmica que assumiu a prática católica camuflada. Também a participação de inúmeras organizações católicas – com destaque para a Liga (LNDLR – Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa) e a ACJM (Asociación Católica de la Juventud Mexicana) – de caráter cívico-religioso que, de maneira complexa, defendiam um reinado de Cristo para o México a partir da bandeira da liberdade religiosa. Chamá-los de simples reacionários e fanáticos seria tão reducionista como aceitar o epíteto autoconferido de “libertadores”.²⁵²

Durante esse período, como apontou Matthew Butler, o fechamento dos templos obrigou os católicos a buscarem espaços de culto em ambientes privados e, em muitos casos, levou a uma preponderância dos católicos leigos inclusive como responsáveis por batismos e matrimônios.²⁵³ Essa participação leiga, que se deu em uma miríade de movimentos, não passou despercebida pela hierarquia que após o fim da guerra em 1929 procurou agrupar essa

²⁵² “The League here was set apart, to some degree, from most Catholic thinkers in that it advocated some liberal principles, such as the rule of law and a fair and impartial justice system (a concern that was not part of the Episcopal agenda).” LÓPEZ-MENENDEZ, Marisol. *The Holy Jester: Martyrdom, Social Cohesion and Meaning in Mexico: The story of Miguel Agustín Pro SJ, 1927-1988*. New York: The New School for Social Research, 2011, p. 147. A citada Jennie Purnell, na contramão da interpretação de Meyer, afirmou que a presença dessas associações era importante para a formação de exércitos cristeros, embora de forma alguma a revolta estivesse dirigida completamente por esses grupos. PURNELL. op. cit.; p. 110.

²⁵³ BUTLER, Matthew. ¿Del fiel sacerdocio al sacerdocio de los fieles? Religión y guerra cristera en Jalpa In. PRECIADO ZAMORA, Julia; ORTOLL, Servando (coords). *Los Mochos y los Guachos. Once ensayos cristeros*. Morelia: Jitanjáfora; San Diego State University; Morelia editorial; Universidad Autónoma de Baja California, 2009. pp. 141–170; p. 143.

milîtancia na organização Acción Católica Mexicana (ACM), assim como direcionar o apostolado com novas publica   es centralizadoras.²⁵⁴

Nesse capítulo buscaremos compreender a história das hagiografias, apontando os momentos em que elas foram publicadas e as principais características dos textos. Primeiro enfocaremos a cultura devocional católica que informou o culto aos mártires. Em segundo lugar, apontaremos as configurações dos espaços de escrita católica nas décadas 1930-1960, especialmente com relação    pacificação da memória cristera.

3.2 - Uma história de devoção

Tendo em vista os desenvolvimentos de um regime legalmente laico no México revolucionário, que dominaria a política mexicana ao longo do século XX, é em geral deixado em segundo plano que as primeiras décadas do século estiveram marcadas também por mobilizações públicas católicas massivas. As ruas mexicanas não foram nesse período lugares apenas de manifestações de grupos revolucionários, ou das esquerdas mexicanas, de trabalhadores comunistas, socialistas e anarquistas.

No primeiro ano da rebelião cristera, em outubro de 1926, com o culto já fechado pela Igreja, 200 mil pessoas – o equivalente a um quinto da população da capital – peregrinaram em honra da Virgem de Guadalupe em direção ao cerro de Tepeyac.²⁵⁵ A Cidade do México se consolidava assim não apenas como a capital política do país. A presença do santuário de Nossa Senhora de Guadalupe assegurava o posto de capital religiosa.

Durante o porfiriato, com a difusão das ferrovias e facilidades no transporte, ocorreu uma conexão maior entre as distintas partes do país, uma integração nacional aconteceu também no campo religioso. Antes, a Virgem era principalmente cultuada na capital e nos lugares melhor comunicados com o centro do México. O culto era conhecido, mas de pouco impacto em lugares como Oaxaca e Yucatán.²⁵⁶ As peregrina   es e as transforma   es no

²⁵⁴ Cf. ASPE ARMELLA, María Luisa. *La formación social y política de los católicos mexicanos: la acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*. México DF: Universidad Iberoamericana, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2008.

²⁵⁵ BUTLER, Matthew. Trouble Afoot? Pilgrimage in Cristero Mexico City. In. IDEM. *Faith and Impiety in Revolutionary Mexico*. New York: Palgrave Macmillan, 2007; pp. 149-166; pp. 152-153.

²⁵⁶ MORENO CHÁVEZ, José Alberto. *Devociones políticas: cultura católica y politización en la Arquidiócesis de México, 1880-1920*. México DF, El Colegio de Mexico, 2013; p. 188.

sistema de transportes aproximaram os católicos do México em um sentido campo-cidade, justamente o oposto do que ocorria, por exemplo, no santuário de Lourdes na França, localizado nos Pirineus, para o qual os habitantes urbanos se dirigiam.



Figura 9 - Protesto de trabalhadores católicos na capital mexicana em 1927. No estandarte vemos o emblema do Sagrado Coração de Jesus. MEYER, op. cit.; p. 17.

Um marco das manifestações de massa católicas do período foi a coroação da Virgem em 1895. O evento, minuciosamente preparado pela arquidiocese do México e divulgado em muitas paróquias ao longo do país, reuniu multidões na capital ao longo de todo final de ano – embora sejam provavelmente exagerados os católicos que afirmam que a capital foi visitada por 500 mil peregrinos²⁵⁷. De qualquer maneira, a cidade parecia não suportar a chegada de fiéis. Um relato da época indicava que a infraestrutura de hospedagem da capital não possuía meios para receber da movimentação de pessoas em torno do santuário: “*El viajero que en días ordinarios se quedase en la Villa, por falta de tren, sufrirá las mayores angustias para encontrar lecho y albergue.*”²⁵⁸

Não apenas a Virgem de Guadalupe era objeto de devoção. O império social de Cristo foi proclamado no México em Março de 1913, quando o episcopado seguiu a benção Romana do Sagrado Coração como Cristo Rei. A coroação aconteceu pouco depois da

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 209.

²⁵⁸ AGÜEROS, Victoriano. *Album Conmemorativo de la coronación de la Virgen de Guadalupe*. Apud: MORENO CHÁVEZ. op. cit.; pp. 205-206.

Decena Trágica, os dez dias nos quais ocorreram a morte de Madero e a tomada do poder por Victoriano Huerta, o que favoreceu a leitura dos carrancistas que vinculava catolicismo e huertismo. No ano seguinte, a Consagração ao Sagrado Coração de Jesus levou novamente uma multidão de católicos às ruas, em um evento marcado pela pompa e ostentação dos símbolos católicos, apesar do temor diante das tropas revolucionárias mobilizadas. Já na década de 1920, em 1923, 50 mil pessoas acompanharam o lançamento da pedra inaugural do monumento à Cristo Rei em Silao, Guanajuato – ponto considerado centro geográfico do país. O evento resultou na expulsão do delegado apostólico Ernesto Filippi pelo então secretário de governo Calles, que em seguida foi parabenizado pela atitude corajosa em dezenas de telegramas de associações espíritas, lojas maçônicas e grupos de liberais²⁵⁹. As peregrinações católicas alcançavam grandes dimensões porque, além de incentivadas pelas dioceses, eram organizadas por grupos de bairro, sociedades piedosas e uma variedade de organizações leigas.²⁶⁰

Em trabalhos recentes os historiadores parecem concordar a respeito da politização e da importância que as devoções a Cristo Rei e ao Sagrado Coração de Jesus assumiram no período anterior à rebelião cristera.²⁶¹ Essas devoções enfocavam a figura de Cristo sentado no trono, à direita do Pai, como Rei divino. As coroas de espinhos e de majestade eram marcas desse poder terreno e do sofrimento e martírio de Cristo.²⁶² A devoção colaborou para que na década de 1910 os atos sacrílegos dos revolucionários fossem lidos como punição divina para a preguiça devocional vivida no país, vinculando o presente revolucionário a uma trajetória de liberalismo e secularismo.²⁶³ As manifestações públicas veiculavam essas mensagens relacionadas às devoções.

El miedo movilizaba a la prensa católica, clero y feligresía en torno al discurso de la pérdida religiosa como génesis del quiebre de la nación mexicana y mientras la violencia cruzaba centro y norte del país se construía el imaginario que ampararía la ceremonia de consagración de enero de 1914. Por ello la consagración y coronación nacional al Sagrado Corazón se entendía como una conjura para exorcizar la violencia y no como un simple extravagancia clerical.²⁶⁴

²⁵⁹ Fondo PEC – Religión 1 – Exp. 108 - Inv. 4793 - Leg. 1/7

²⁶⁰ MORENO CHÁVEZ. op. cit.; p. 185.

²⁶¹ BUTLER, Matthew. op. cit. MORENO CHÁVEZ. Op. Cit. DÍAZ PATIÑO, Gabriela. Imagen y discurso de la representación religiosa del Sagrado Corazón de Jesús. In. *Plura, Revista de estudos de Religião*, v. 1, n. 1, 2010; pp. 86-108.

²⁶² DÍAZ PATIÑO. op. cit.; p. 104.

²⁶³ BUTLER, Matthew. op. cit.; p. 150.

²⁶⁴ MORENO CHÁVEZ. op. cit.; p. 224.

Essa leitura a respeito da devoção foi reafirmada na década de 1920, quando a Festa de Cristo Rei entrou na liturgia universal a partir da *Quas Primas* de Pio XI de 11 de dezembro de 1925. O mesmo papa chegou a oferecer indulgências para aqueles que morressem gritando “Viva Cristo Rei”, fortalecendo o vínculo entre essa devoção e o martírio.²⁶⁵ De qualquer maneira, a linguagem do martírio já estava mobilizada na década anterior, como indicam as repercussões à morte do padre Galván em Guadalajara em 1915 e também o diário da líder leiga católica de Concepción Cabrera de Armida do ano anterior:

Siguen los balazos y las metralhas. Félix Díaz tomó el 9 la Ciudadela y desde ahí se defiende de los federales. (...) Me he ofrecido de víctima aunque nada valgo, por la paz de esta pobre Nación, sólo que, como no está aquí mi Directo, es condicional, si él lo acepta.²⁶⁶

O grito “*Viva Cristo Rey!*”, que se tornou marca dos cristeros, foi entoado também pelos fuzilados de 23 de novembro. Em seguida, nas manifestações após a morte dos executados, foi ouvido muitas vezes pelas ruas da capital em peregrinações e protestos católicos. A Cidade do México era naquele momento um centro forte de devoção a Cristo Rei, embora não fosse um foco particularmente agudo de resistência armada. A participação pública de grupos católicos, vinculada às devoções, era mais abrangente na sociedade mexicana do que a resistência armada aberta.

Vinte e cinco anos após o ocorrido, em 1952, o militante da ACJM e da LNDLR Rivero de Val descreveu de maneira apoteótica os eventos públicos que se seguiram aos fuzilamentos. Rivero de Val era próximo dos irmãos Pro; sua casa era lugar de encontro entre militantes católicos e também estava disponível para realização de missa durante o período em que as igrejas permaneceram fechadas. O padre Pro, “*quien llegaba de cachucha y en bicicleta, y nos estimulaba por su jovial alegría y piedad sincera*”²⁶⁷, era responsável pelas missas e participava das reuniões. Durante os cortejos, Rivero de Val diz ter sido responsável por carregar o caixão de Humberto Pro. A princípio houve dificuldade em organizar a multidão que se juntou nas ruas mexicanas, a qual cresceu quando chegaram ao cemitério de Dolores.

²⁶⁵ BUTLER. op. cit.; p. 152.

²⁶⁶ Apud: MORENO CHÁVEZ. op. cit. p. 224.

²⁶⁷ RIVERO DEL VAL, Luis. *Entre las Patas de los Caballos (Diario de un Cristero)*. México DF, Jus, 1970 [1952]; p. 102.

Al llegar al Paseo de la Reforma ya el cortejo tenía forma definida. Lo encabezaba una columna como de trescientos automóviles, los cuales presentaban un frente cerrado a cualquier intento que pudieran hacer los callistas para disolvernos. En seguida, los cuerpos y tras ellos una multitud que se extendía por varias calles. Detrás otra formación interminable de carruajes. (...). Al reunirse las dos multitudes el acto perdió su carácter de duelo y adquirió los aspectos de una apoteosis. El pueblo entonaba el Himno Nacional, lanzaba vivas a Cristo Rey, a los mártires, a la Virgen de Guadalupe. Aplaudían y lloraban; otros reían y gritaban.²⁶⁸

O *Paseo de la Reforma*, que até hoje é espaço de manifestações recorrentes na capital mexicana, foi tomado em novembro de 1927 por uma multidão católica em luto e em festa, que chorava seus mortos e festejava seus mártires. A monumental avenida fora construída pelo Imperador Maximiliano durante o período de ocupação francesa para representar um México moderno. Primeiro batizada de *Paseo de la Imperatriz*, em homenagem à esposa de Maximiliano Carlota, com a chegada dos liberais ao poder primeiro teve seu nome mudado para o do presidente Benito Juárez, depois para Paseo Degollado, em homenagem ao mártir liberal Santos Degollado, que havia morrido em enfrentamentos com grupos conservadores em 1861. Por fim, em 1872, o então presidente Lerdo de Tejada mudou o nome da larga avenida para Paseo de la Reforma, homenageando o movimento que levava os liberais ao poder e que consolidara um regime legalmente laico no México – depois de deixar pelo caminho seus mártires. Os governos do porfiriato (1876-1911) transformaram a avenida em um passeio pela história de uma pátria mestiça. Em 1887 foi inaugurado o monumento a Cuauhtémoc, o último tlatoani asteca, que na narrativa pátria se consolidou como o primeiro mártir da nação mexicana.²⁶⁹ Cuauhtémoc era o herói derrotado pelos carrascos espanhóis liderados por Hernán Cortés. Em 1927, diante da estátua de Cuauhtémoc, começava a ser contada uma história de contornos semelhantes, na qual o padre Pro era o mártir e os revolucionários, liderados por Calles, os algozes.

Diante do histórico dos grandes movimentos de rua e devoções que mediavam a leitura da realidade do México do período, não surpreende o que ocorreu depois dos fuzilamentos de novembro. Repetindo as manifestações anteriores, os católicos lotaram as ruas acompanhando o cortejo que acompanhava os caixões dos fuzilados. Porém, essas manifestações ocorriam em um momento político convulsionado, no qual o país se dividia

²⁶⁸ RIVERO DEL VAL, op. cit.; p. 177

²⁶⁹ FERNANDES, Luiz Estevam Oliveira. *Patria Mestiza: A invenção do passado nacional mexicano* (séculos XVIII e XIX). Jundiaí: Paco Editorial, 2012; pp. 186-188.

em uma guerra entre cristeros e federais. As execuções de novembro colocavam os habitantes da capital – que ouviam notícias, mas que estavam em sua maioria distantes dos enfrentamentos armados – no centro do que ocorria no país. A história de um martírio católico nas redondezas do palácio presidencial logo chegaria a diferentes partes do país. Com o tempo, dado o esforço em recontá-la e republicá-la, essa narrativa se tornaria um dos emblemas da história revolucionária e cristera.

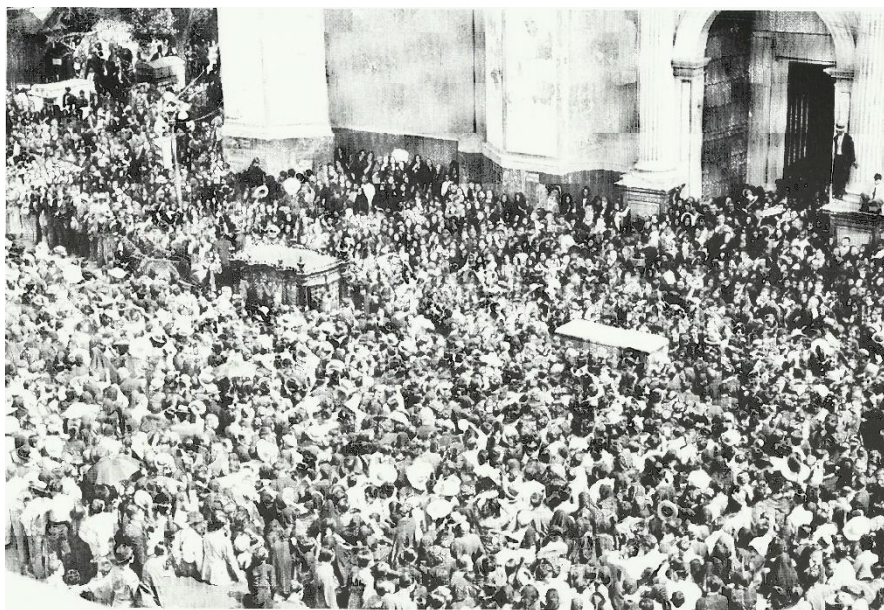


Figura 10 – Cortejo acompanha os caixões de Pro e dos demais fuzilados de novembro de 1927

Segundo Butler, a peregrinação em homenagem aos recentes mártires tendia a ser mais politizadas que as peregrinações a lugares sagrados, como Tepeyac e Chalma. Esse autor assim resumiu a devoção surgida ao padre Pro:

In short, this was a cult in which supernatural agency (miracles, relics) and sainthood (martyrdom) played significant parts, not just prayer and penitence; there was a belief, accordingly, that persecution and social collapse could be prevented or eased by individuals' violent deaths, or others' exposure to the religious radioactivity of blessed artifacts.²⁷⁰

Porém, as manifestações religiosas populares que se seguiram à morte dos quatro católicos, que erigiam o martírio como possível solução para a decadência enfrentada pelo país com a revolução e o secularismo, aos olhos do episcopado mexicano tinham saído do controle. Junto à rápida canonização do sacerdote Pro, os demais fuzilados, assumidamente

²⁷⁰ BUTLER. op. cit.; p. 158.

envolvidos no atentado, passaram a ser venerados e argumentos no sentido de uma defesa do tiranicídio foram defendidos abertamente por católicos mexicanos.

A situação se agravaria ainda mais no ano seguinte, quando o militante católico José de León Toral descarregou um revólver na face de Obregón. Assim, o desejo do mártir Segura Vilchis de ver Obregón morto era cumprido por outro católico. Ao contrário dos executados de 1927, Toral teve julgamento formal. Porém, se o objetivo era conferir ares de rigor jurídico a esse julgamento, o que as autoridades mexicanas tiveram foi um espetáculo midiático, recheado de intrigas, que se prolongou por meses, mantendo o assassino de um dos mais destacados revolucionários no centro do palco. Um dos pontos polêmicos na história de Toral se referia aos “autores intelectuais” do assassinato. A monja Concepción Acevedo de la Llata – conhecida como Madre Conchita –, da Orden de las Capuchinas Sacramentarias, acabou implicada no caso como única inspiradora. O julgamento de Toral, segundo Piccato, deu voz aos opositores do governo que violavam as regras do discurso político e foi determinante para colocar fim à prática do júri popular no México.

La agitación de los espectadores amenazó salirse de las manos del gobierno, al revelar las debilidades del sistema de justicia y las divisiones en el interior del régimen. No era sólo las implicaciones políticas detrás del caso lo que fascinaba a la audiencia, sino el formato mismo, con su dramatismo, su capacidad para presentar diversas narrativas contrapuestas y para excitar las emociones.²⁷¹

Toral foi executado em 1929. Durante a execução, no entanto, não foi permitida a presença de nenhum fotógrafo. Puig Cassauranc, então chefe do departamento do Distrito Federal, vedou qualquer manifestação pública relacionada aos restos mortais do executado, caso a família desejasse acesso a eles.²⁷² Segundo Rivero de Val, a polícia já havia limitado a publicação de fotografias dos cortejos após a morte do padre Pro.²⁷³

Os cultos a figuras como León Toral, Segura Vilchis e Jurado Arias, mostravam-se particularmente perigosos para setores majoritários do episcopado – representados pelo

²⁷¹ PICCATO, Pablo. Altibajos de la esfera pública en México, de la dictadura republicana a la democracia corporativa. La era de la prensa. In. LEYVA, Gustavo; CONNAUGHTON, Brian; DÍAZ, Rodrigo; GARCÍA CANCLINI, Néstor; ILLADES, Carlos (coords.). *Independencia y Revolución: pasado, presente y futuro*. México DF: FCE, UAM, 2010. pp. 240-291; p.269.

²⁷² LÓPEZ-MENENDEZ. op. cit.; p. 251.

²⁷³ RIVERO DE VAL. op. cit.; p. 178.

arcebispo do México José Mora y del Río –, enquanto outros bispos como Manríquez Zárte (Huejutla) defendiam essas figuras como exemplos católicos²⁷⁴.

Esses cultos se relacionavam a uma importância cada vez maior que os grupos leigos vinham tomando na Igreja mexicana. Os personagens centrais dessas histórias (León Toral, os irmãos Pro, Segura Vilchis, Jurado) eram próximos de organizações leigas católicas como a *Liga* (LNDLR) e a ACJM. Durante as celebrações da morte de Pro e dos outros três católicos, essas organizações leigas assumiram protagonismo nos festejos. Os Católicos leigos lideraram rezas, fizeram sermões, comunhões e consagrações; mulheres tomaram a dianteira como oradoras para a multidão. A centralidade dos grupos leigos acentuava o caráter cívico-religioso dos eventos: se falava de Cristo, Maria, mas também da situação política do país. A mobilização em torno dos mortos seguiu forte no ano seguinte que, como dissemos, agora tinha a figura de Toral a ser também exaltada pelos católicos. Em 23 de novembro de 1928, primeiro aniversário de morte dos fuzilados, o agito levou a enfrentamentos entre grupos católicos e anticlericais nas ruas da cidade. Todos esses eventos foram acompanhados de perto pelo arcebispado mexicano que demonstrava preocupação com o protagonismo leigo e o culto espontâneo aos mártires violentos.²⁷⁵

Assim, o período da revolução mexicana foi também época de muita efervescência religiosa. Apesar de todos os avanços no sentido das novas devoções que fortaleciam a centralidade do clero, aos olhos da hierarquia mexicana, havia muitos motivos para notar desarmonias no catolicismo mexicano: não havia concordância sobre os soldados cristeros que permaneciam em guerra por conta do fechamento do culto determinado pelo próprio clero; novos cultos nasciam em torno de mártires – além das frequentes aparições marianas – e eram protagonizados por associações leigas. Os mártires adicionavam temperos particularmente picantes nesse caldo borbulhante, em especial aqueles que atingiam fama matando em nome da Igreja e do catolicismo. A questão inevitavelmente respingava nas autoridades clericais.

²⁷⁴ León Toral, que era uma espécie de fisiculturista, foi chamado por Manríquez Zárte de “atleta de cristo”. BUTLER op. cit.; p. 158.

²⁷⁵ BUTLER op. cit.; p. 155 e 158-159.



Figura 11 - Mulheres detidas acusadas de terem distribuído panfletos da Liga. MEYER, op. cit.; p. 41.

Além disso, como vimos no capítulo anterior, a Igreja avistava outras dissidências religiosas externas: se espalharam no período o espiritismo, diversas denominações protestantes, teosofia, mormonismo, e populares curandeiros faziam sucesso e traziam preocupação para as autoridades católicas.²⁷⁶ Todos esses movimentos, somados ao

²⁷⁶ O mais reconhecido curandeiro daquele momento foi Niño Fidencio, que acabou se tornando simbólico e seguido mesmo após a sua morte. No município de Espinazo, no estado de Nuevo León, Fidencio atendia todo o tipo de casos: partos, cegueira, doenças de pele, a paralisia, e operações cirúrgicas com vidros de garrafa. Na fila de doentes distribuía chás e depois banhava os doentes naquilo que ficou conhecida como “água de Niño”. Fidencio era também vidente e adivinho. Além disso, justamente no período em que o culto estava fechado, prestava serviços de matrimônio, extrema-unção e batismos. Graças às atividades de Fidencio, a cidade de Espinazo passou de 154 habitantes em 1921 para 1184 em 1930; mas descrições da época apontam uma população flutuante muito maior – em torno de 10 mil pessoas – em uma cidade que se tornara centro turístico – atraindo mexicanos e norte-americanos –, com diversos vendedores ambulantes e outras pessoas prestando serviços de cura.

Apesar do *boom* de Espinazo ter ocorrido no período da proibição do culto engana-se quem pensa que o sucesso de Fidencio se deu somente por conta de uma população carente de serviços religiosos e médicos. O que torna o caso de Fidencio particularmente chamativo é que em 8 de fevereiro de 1928 Plutarco Elías Calles, presidente do país e um dos mais reconhecidos “*comecuras*” da revolução mexicana, identificado como adversário do fanatismo e da superstição, visitou o curandeiro. Apesar de não distinguir qual teria sido a doença de Calles, Cavazos Garza afirma que o presidente “(...) *tomó el brebaje de rosas de castilla con miel de abeja y que fue untado de pomada de jabón y de tomate.*” A presença de Calles na lista de pacientes talvez tenha projetado ainda mais a popularidade de Fidencio e colaborado para a manutenção da sua fama ao longo do tempo. Morto em 1938, o curandeiro segue em atividade como um santo popular. Niño Fidencio foi citado no filme do cineasta Quentin Tarantino *Prova de Morte* (*Death Proof*, 2007). CAVAZOS GARZA, Israel. *Breve historia de Nuevo León*. México DF: El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, FCE, 1994; p. 201.

anticlericalismo oficial relacionado à questão agrária, levaram a cidades e *pueblos* mexicanos questionamentos sobre o papel do clero e da Igreja no México.

3.3 - Os primeiros escritos sobre Pro: panfletos e propaganda cristera

As hagiografias apareceram nesse contexto de grande dissenso religioso e político. Elas procuravam ordenar essas questões, dando uma interpretação católica para o que se passou e o que se passava no país. Além disso, buscavam definir uma conduta exemplar para os católicos e, de maneira especial, para aqueles que deveriam liderar esses católicos, o clero mexicano. Alguns dos primeiros textos sobre os mártires apareceram na forma de panfletos ou em periódicos católicos.

O periódico semanal *Peoresnada*, publicado por grupos cristeros do norte de Jalisco e sul de Zacatecas, escrito a máquina e copiado com carbono 12 edições por vez, na edição de 30 de novembro de 1927, a primeira depois do fuzilamento, não trazia ainda nenhuma notícia sobre o ocorrido sete dias antes aparecia – a distância da capital provavelmente explica essa ausência. Porém, nessa edição, se informava que a população de Chalchihuites em Zacatecas tinha já seus mártires, entre eles um pároco. A graça fora alcançada devido ao comportamento exemplar dos moradores:

Esa afligida población, primero a causa de los fuertes temblores que allí hubo y después por el martirio que su santo Párroco D. Luis Batis y tres acejotaemeros, ha empezado a recibir ya las gracias especiales del cielo. Allí se guarda riguroso luto: nada de paseos, nada de músicas, nada de bailes; y las señoras visten de negro sin que se encuentre allí la moda escandalosa de otras poblaciones. El templo es frecuentado con regularidad, notándose grande piedad en los fieles. En la fiesta de Cristo Rey hubo aclamaciones y aplausos en el templo, a pesar de estar cerca del cuartel. El catecismo está floreciente y con buena asistencia de niños. ¡Bien por Chalchihuites y aprendan otros pueblos!²⁷⁷

Segundo Alicia Olivera Bonfil, os cristeros da zona onde se publicava o *Peoresnada* diferiam de outras áreas, como los Altos de Jalisco ou Michoacán, que eram qualificados por Aurelio Robles Acevedo, um dos redatores do jornal, como “*juerguistas que no observaban puntualmente la moral cristiana ya que se emborrachaban, robaban mujeres y descuidaban el cumplimiento de un estricta disciplina militar.*”²⁷⁸ Contudo, no ano seguinte, o periódico

²⁷⁷ *Peoresnada*. N. 19. 30 de novembro de 1927. In: op. cit.; p. 113.

²⁷⁸ OLIVERA DE BONFIL, Alicia “Introducción”. In: *Peoresnada*. N. 37. 4 de Abril de 1928. In: *PEORESNA* periódico cristero.; p. 21.

estabelecia multas para as mulheres das zonas cristeras controladas que utilizassem decotes ou mangas demasiadamente curtas, indicando que nem todas as mulheres dessa região seguiam as normas como a historiadora sugeriu.²⁷⁹ Porém, as mulheres cristeras não eram apenas observadas com desconfiança: o mesmo periódico defendeu o sufrágio feminino, que só ocorreria a nível nacional no México em 1954.²⁸⁰

Na edição de 1º de Fevereiro de 1928, apareceria no jornal a notícia da morte de Pro:

MAS MARTIRES - El Padre Pro, de la Compañía de Jesús, fue fusilado en México, hace poco más de una semana. La prensa estaba llena del terrible suceso, y daba amplios detalles del modo y circunstancias de la ejecución. Estuvo algunos días preso en los sótanos de la inspección de Policía, acusado de ser uno de los directores intelectuales del atentado a Obregón, registrado hacía pocos días. Conocida la noticia de su muerte, que fue al salir de los sótanos al paredón, el Padre pidió unos momentos para orar; y de rodillas, sereno, rezó en alta voz, el Acto de Contrición. Oída la voz de fuego, levantó los brazos en Cruz, y rodó atravesado por las balas. El Padre Pro declaró, bajo juramento, a un sacerdote amigo suyo que pudo entrevistarle en la prisión, ser completamente inocente. El pueblo católico de México ha acudido en masa al conmovedor entierro, regando flores al paso de la carroza y tocando la caja que contenía los restos, como objeto de veneración. Más de mil setecientos automóviles desfilaron en el cortejo fúnebre. En el Panteón se cantaron los himnos Eucarístico y Guadalupano. (...).

'Acabo de ver una carta autorizada por el Sr. Arzobispo de Michoacán Sr. Ruiz, en que habla del martirio del Pbro. Agustín Juárez, de un hermano de él, de un Ingeniero y del obrero Arias, todos fusilados al mismo tiempo por juzgarlos presuntos responsables del atentado contra el Gral. Obregón, y dice la carta de información que la víspera del fusilamiento se vio en el cielo una palma luminosa rodeada de otras tres'. Esto dice un sacerdote de Nayarit en una carta particular y dice que varias personas han sido favorecidas del cielo en algunas penas y enfermedades, tocando pañuelos que fueron mojaos [sic] con sangre del Padre el día de su fusilamiento, y también encomendándose a él.²⁸¹

As histórias de martírio corriam o país e a chegada de novos mártires confirmavam as expectativas dos católicos na frente de batalha de que a sua luta era em prol de uma causa divina; o sangue derramado ali também poderia ganhar o poder de curar. O jornal que buscava moralizar a ação do exército cristero e de suas mulheres também animava a tropa com informações sobre o martírio ocorrido na capital. Ainda que os redatores do jornal tenham recebido a notícia de segunda – ou terceira – mão e não saibam informar exatamente os nomes dos outros fuzilados além de Pro e de Jurado Arias, a imprensa da capital é citada

²⁷⁹ *Peoresnada*. N. 37. 4 de Abril de 1928. op. cit.; p. 162.

²⁸⁰ Um dos principais impedimentos para o voto feminino era a ideia de que as mulheres votariam em candidatos católicos ou indicados por clérigos.

²⁸¹ *Peoresnada*. N. 28. 1 de Febrero de 1928. op. cit.; pp. 136-137.

no trecho como forma de conferir veracidade à narrativa e atestar o impacto da morte do mártir. O início é descritivo, seguindo um relato informativo próximo aos jornais, em uma narração provavelmente informada (ainda que não em primeira mão) pelas fotografias. As histórias saídas da capital chegaram na zona onde era publicado o *Peoresnada* com novos relatos que atestam a fama de santidade, legitimada pela autoridade do arcebispo de Michoacán.

A referência a uma palma luminosa vista no céu na véspera da morte de Pro insere diretamente a realidade que os católicos mexicanos viviam em 1927 em uma tradição cristã de narrativas de martírio. Frequentemente associada aos mártires, a palma é um símbolo frequente tanto na iconografia cristã quanto nas hagiografias como aquelas coletadas na *Legenda Áurea*. A palma, nessa tradição, é a confirmação do martírio, como uma espécie de reconhecimento que os mártires recebem por conta da sua luta contra os inimigos da fé. A aparição da palma nos céus do México seria uma manifestação divina confirmando que ali era terra de mártires e que a luta contra os infiéis deveria prosseguir. A força sobrenatural do martírio e ao mesmo tempo a sua materialização no México cristero ficavam evidentes na descrição do jornal que agrega à tradição cristã um relato jornalístico descritivo e carregado de urgência. Como o primeiro mártir Estevão, que espalhou a boa-nova e foi castigado por infiéis, o padre Pro parecia também estar “cheio de graça e de poder” que operavam “prodígios e grandes sinais entre o povo” (Bíblia de Jerusalém, Atos, 6, 8).

Os escritos de católicos sobre a morte de Pro se espalharam rapidamente, dando destaque para o caso em contextos nos quais já havia diversos mártires. Os folhetos de propaganda foi umas das maneiras comuns como se divulgaram a história e as imagens dos recentes mártires. Mas, tendo em vista o momento da guerra, esse tipo de material não escapava das tentativas de censura e do olhar do governo o que levou muitos desses textos a serem publicados fora do país. Ainda assim esses folhetos podiam ser capturados no México, o que possivelmente foi o caso de 36 pequenas folhas que localizamos no arquivo Calles Torreblanca.²⁸²

²⁸² A possibilidade foi levantada porque esse arquivo contém principalmente despachos do então presidente. Em dezembro de 1926, o poeta e escritor Enrique González Martínez – cogitado ao prêmio Nobel na década de 1940 – enviou uma carta ao Secretário de Relações Internacionais Aarón Saenz reportando a distribuição de folhetos sobre mártires mexicanos em Madrid. Citar: folhetos sobre os mártires distribuídos na Espanha. "Con positiva pena me permito poner en conocimiento de Vuestra Excelencia que se está haciendo circular profusamente, tanto en Madrid como en Provincias, un folleto titulado 'La Era de los Martires' en el que, sin

Essa série de 36 pequenas folhas editadas em Barcelona com imagens de diferentes mártires indica a variedade e o volume de figuras citadas: na folha de número 13 há o nome de Florentino Álvarez, o “obrero mártir”, presidente do sindicato católico da cidade de León, em Guanajuato; há com frequência o nome de mártires citados pela localidade em que morreram; há o caso do “sangre de donzelas” presos nas garras de “famélicos leopardos” – as feras romanas substituem por um instante a referência ao imperador Nero, comumente comparado a Calles nos textos católicos do período; há ainda mártires sem nome, como um jovem apenas identificado como membro da ACJM, *acejotaemero* como os mártires de Chalchihuites – talvez até mesmo sejam os mesmos.

Na capa de um folheto referente a um garoto mártir de 16 anos é possível ler a seguinte mensagem: “*Ya no hemos de pedir que cese la persecución, sino que en cada católico haya un héroe como en tempo de Nerón.*” Na página final, há um chamado à luta:

UN LLAMAMIENTO A LOS NIÑOS CATÓLICOS – Es necesario que vuestras infantiles y puras frentes se levanten por todo el mundo para pregonar las glorias de los *niños mártires de Méjico* y para protestar contra los hechos de crueldad; es necesario que lleguen a los alcázares de los grandes perseguidores de los católicos mejicanos, de los que arrancan la vida a los niños inocentes e indefensos, vuestras voces de protesta.²⁸³

A inocência dos mártires mortos nesse momento de conflito, enfatizada pela figura da criança nesse folheto, é constantemente destacada na maioria das pequenas folhas. No material de propaganda católico não aparecia a violência dos rebeldes cristeros no campo de batalha. Ao lado disso, há o chamado a levantar as vozes de protesto, uma convocação ao posicionamento diante das leis anticlericais. As vozes e as histórias dos mártires se contrapõem aos anticlericais, de modo que o grito e o protesto deve chegar ao ouvido dos opositores dos católicos. As exclamações de protesto carregavam a mensagem dos mártires.

medida ni consideración de ningún género se lanzan las más procaces injurias y se calumnia al gobierno de mi país con motivo de lo que se ha dado en llamar 'cuestión religiosa'. Es autor del mencionado folleto el Padre C. Bayle de la Compañía de Jesús, y está impreso y puesto a la venta en la Tipografía de Huelves y Compañía, calles Hilarión Eslava, número cinco, de esta Corte." González Martínez cuestiona a passagem desses folhetos pela censura espanhola, dado o grau 'ofensivo' do material. De acordo com ele, a "publicación está claramente calificada como delictuosa por el Código Penal Español por envolver injurias contra el Jefe de Estado de una nación amiga." Fondo PEC - Exp. 10 - Inv. 5210 - Leg. 3/6

Veremos mais adiante casos mais específicos de observação do governo sobre a propagação da história dos mártires.

²⁸³ FPEC - Rebelión Cristera - Serie 01071 - Exp. 78, Inv. 281, Leg. 3.

O grito de “Viva Cristo Rey” – fórmula símbolo dos rebeldes cristeros –, era nesse momento também a “*fórmula sagrada de los modernos mártires mejicanos*”. Ao mesmo tempo em que funcionam como denúncia da violência e da perseguição estatal, como afirmou Serna, os folhetos são uma espécie de hagiografia que constrói a figura dos mártires como santos e busca ensinar o católico a religião. Nesse momento, segundo esses folhetos, ser católico era seguir os mártires e demonstrar publicamente a sua indignação.

Entre as pequenas folhas, a mais volumosa é a referente ao padre jesuíta Miguel Agustín Pro com oito páginas. Na imagem que abre a publicação, sob o título “El primer mártir jesuíta de *Cristo Rey*”, está a fotografia de Pro a caminho do fuzilamento. A narrativa presente no folheto, sem grandes detalhes, destaca a condenação sem julgamento do padre. Outras fotografias da sua morte ilustram o folheto.



Figura 12 - Explosão do trem de Guadalajara pelo exército católico. Mais uma imagem que indica a violência do conflito. MEYER, *op. cit.*; p. 44.

Havia uma grande preocupação entre as lideranças mexicanas com a entrada de publicações estrangeiras no país, sobretudo aquelas publicadas por grupos católicos norte-americanos ou mexicanos exilados nos EUA. José de Jesús Manríquez y Zárate (1884-1951), bispo de Huejutla e mais reconhecido apoiador dos cristeros entre a hierarquia mexicana, esteve exilado nos EUA desde abril de 1927. No dia 20 desse mês, um quando um grupo de

cristeros atacou um trem que seguia para Guadalajara, levando 200 mil dólares em dinheiro e deixando para trás aproximadamente 150 mortos²⁸⁴. Depois do episódio, que ganhou as páginas da imprensa nacional e internacional, doze membros da hierarquia foram expulsos do país, incluindo Manríquez Zárte. Dos EUA, o bispo de Huejutla seguia escrevendo textos alentando a resistência católica. Em carta enviada em 1937 e publicada no México pelo jornal *La Semana*, Manríquez Zárte se direcionava aos ex-cristeros – ou *libertadores* como os soldados católicos geralmente se definiam – chamando-os de heróis e animando a luta contra “*los enemigos de Dios y de la Patria*.”²⁸⁵

Além das autoridades exiladas, os católicos contavam com uma base de apoio significativa de mexicanos que nas décadas de 1920 e 1930 imigraram para os EUA partindo especialmente do centro-oeste do país, justamente as áreas de maior presença cristera. As comunidades mexicanas do outro lado da fronteira debatiam intensamente as questões religiosas, que eram motivo de polarização entre os imigrantes.²⁸⁶

Organizações católicas norte-americanas se mostraram sumamente interessadas nos eventos mexicanos. Nos anos de guerra revolucionária (1914-15), Francis C. Kelley, editor do periódico *Extension*, e o padre Richard H. Tierney, editor de *America*, já trabalhavam na propaganda antirrevolucionária nos EUA, enfocando especialmente os ataques contra católicos.²⁸⁷ O volume de publicações de católicos norte-americanos sobre o México ganhou volume em 1934 quando o embaixador norte-americano Josephus Daniels declarou suporte ao programa educativo mexicano – naquele ano o artigo terceiro da Constituição tinha sido alterado, definindo a educação como socialista. O apoio de um representante oficial dos EUA ao programa considerado anti-católico levou a uma multiplicação do número de artigos sobre o México e protestos dos católicos norte-americanos²⁸⁸. “*Would you be shocked to know that*

²⁸⁴ O ataque de 20 de abril de 1927 foi um dos mais notórios episódios da guerra cristera – aparece de distintas formas na literatura e na cinematografia sobre a guerra. Depois do episódio, doze membros da hierarquia foram expulsos do país, incluindo Manríquez Zárte. YOUNG, Julia. “Un obispo cristero en Estados Unidos: el exilio de José de Jesús Manríquez y Zárte, 1927-1932.” In: PRECIADO ZAMORA, Julia; ORTOLL, Servando (coords). *Los Mochos y los Guachos. Once ensayos cristeros*. Morelia: Jitanjáfora; San Diego State University; Morelia editorial; Universidad Autónoma de Baja California, 2009; pp. 61-62.

²⁸⁵ CONDUMEX - Fondo CLXXXII - Carpeta 42 - Legajo 4647.

²⁸⁶ YOUNG, Julia. Un obispo cristero en Estados Unidos. In. PRECIADO ZAMORA. op. cit.; p. 64.

²⁸⁷ KAUFFMAN, Christopher. *Faith and Fraternalism: History of the Knights of Columbus 1882-1982*. New York, Harper & Row, 1982; p. 288.

²⁸⁸ “Because Daniels had campaigned for Al Smith and had opposed the K.K.K. in his home state of North Carolina, Catholics were shocked when, in an address in Mexico City (July 1934), Daniels praised and quoted Calle's remark, ‘we must enter and take possession of the mind of childhood, the mind of youth,’ as bespeaking

you and I have given public approval to this assault upon the soul of Mexico?", perguntava o jesuíta William Kenealy em uma conferência transmitida por uma rádio em Boston entre 18 e 25 de Agosto e 1 de Setembro de 1935. A conferência foi transcrita em um folheto publicado em dezembro e vendido na costa leste dos EUA por 5 centavos de dólar.²⁸⁹

Nesse contexto de polêmicas em torno do projeto educativo mexicano, os católicos norte-americanos exibiam os mártires católicos do passado recente, como o padre Pro, e silenciavam sobre ataques cristeros como aquele ao trem de Guadalajara. O jesuíta Michael Kenny no livro *No God Next Door: red rule in Mexico and our responsibility* (1935) acusava a embaixada norte-americana de cumplicidade na morte de Pro. Segundo Kenny, durante os funerais de Pro o carro de Calles ficou preso entre a multidão que lutava para agarrar uma relíquia do mártir e, ao lado do então presidente mexicano, estava sentado um impassível embaixador norte-americano. Pro é descrito nesse texto como um sacerdote zeloso, que morreu com um sorriso nos lábios, e terminou como um herói e santo universalmente amado.²⁹⁰

A revista *America - A Catholic Review of the week*, publicação jesuíta baseada em Nova York, na edição de 27 de outubro de 1934, fez referência a protestos católicos massivos contra a educação socialista, com a presença de 10 mil pessoas, nas ruas da capital mexicana.²⁹¹ Nesse mesmo ano, o diretor dos Correios e telégrafos mexicanos, Arturo Elías, solicitava a proibição da circulação dessa revista, além da *The Baltimore Catholic Review*, argumentando que ambas atuavam contra as instituições e governo do México²⁹². Os pedidos de censura a publicações católicas se sucederam, seja direcionados àquelas produzidas por mexicanos exilados ou por norte-americanos. A onda de proibições levou a reclamações da parte de oficiais consulares dos EUA.²⁹³

the tradition of Thomas Jefferson on public education." KAUFFMAN. op. cit.; p. 300. O discurso de Calles ao qual o autor faz referência é conhecido como "Grito de Guadalajara" e foi proclamado nos balcões do palácio do governo na capital de Jalisco em 20 de julho de 1934.

²⁸⁹ William J. Kenealy, S.J. "Mexican Religious Persecution" New York, The Catholic Mind. Volume XXXIII, No. 23. December 8, 1935. In: Religión 3 - Fondo PEC - Exp. 108 - Inv. 4793- Leg. 5/7

²⁹⁰ KENNY, Michael. *No God Next Door: red rule in Mexico and our responsibility*. New York: Willian J. Hirten Co., 1935; pp. 130-131.

²⁹¹ *America - A Catholic Review of the week*. 27 de outubro de 1934. p. 71. Arturo Elías - Fondo PEC - Exp. 55 - Inv. 1719 - Leg. 12/12.

²⁹² Arturo Elías - Fondo PEC - Exp. 55 - Inv. 1719 - Leg. 12/12.

²⁹³ YOUNG, Julia G. The Calles Government and Catholic Dissidents: Mexico's Transnational Projects of Repression, 1926-1929. *The Americas*, v. 70, n. I, p. 63-91, 2013; p. 85.

O objetivo dos católicos norte-americanos não era apenas ajudar os “irmãos” mexicanos, mas também uma forma de fazer frente aos movimentos nativistas locais, que buscavam restringir a presença de imigrantes – especialmente católicos – no país. As eleições norte-americanas de 1928 viram uma forte onda anticatólica direcionada contra o candidato Al Smith do partido democrata que acabou derrotado pelo republicano Herbert Hoover. A Ku Klux Klan era uma das organizações que atuava na frente anticatólica, acusando o catolicismo de incompatibilidade com os princípios democráticos e patrióticos dos EUA²⁹⁴. Na década de 1920 membros da KKK queimaram cruzeiros diante de igrejas católicas do Michigan. Não à toa essa organização declarou apoio às políticas anticlericais mexicanas.²⁹⁵ Dessa forma, os mártires mexicanos eram convocados para ajudar nessa disputa.

O governo mexicano tinha conhecimento da publicação de material sobre os mártires assim como sobre o culto em torno dessas figuras. Um homem chamado Álvaro Basail enviou a Calles, em 1930, dados sobre sua busca dos “autores intelectuales” das ações violentas dos católicos mexicanos. O desfecho das investigações sobre o atentado contra Obregón, que indicaram a Madre Conchita como única inspiradora do atentado deixaram insatisfeitas muitas autoridades mexicanas que provavelmente gostariam de ver implicada alguma figura mais alta do clero mexicano²⁹⁶. Basail remete a Calles o convite de uma celebração realizada em Los Angeles nos EUA em homenagem ao primeiro aniversário da morte de León Toral – chamado no convite de “*David de los tiempos modernos*”.²⁹⁷ Seis anos depois, em 1936, o Ministro do Interior mexicano liberou a circulação de panfletos considerados religiosos, mas ainda assim considerou oportuno proibir cartões relacionados com as execuções do padre Pro

²⁹⁴ Por esse motivo organizações e publicações católicas adotaram nomes vinculavam o catolicismo com a “América”, como o caso da revista *America* já citada e da organização Knights of Columbus que, com membros no México, atuou intensamente dos dois lados da fronteira. “By adopting Columbus as their patron this small group of New Haven Irish-American Catholics displayed their pride in America's Catholic heritage. The name Columbus evoked the aura of Catholicity and affirmed the discovery of America as a Catholic event.” KAUFFMAN. op. cit.; p. 16.

²⁹⁵ BAILEY, David. *Viva Cristo Rey: the cristero rebellion and the Church-State Conclit in Mexico*. Austin: University of Texas Press, 1974. pp. 206-207. KAUFFMAN. op. cit.; p. 294.

²⁹⁶ Ao contrário do que ocorria em outros casos de espionagem, pelas palavras de Basail, não se tratava de um agente comissionado pelas lideranças mexicanas para essa função, mas de um anticlerical que dedicava esforços para ajudar na luta contra o clero. No entanto, o livro *Mexico and the United States: Ambivalent Vistas* cita o nome de um Coronel Álvaro Basail como membro do serviço secreto mexicano que, aliado com o serviço norte-americano, combatia a espionagem alemã já durante a Segunda Guerra mundial. Provavelmente se trata da mesma personagem, mas não é possível afirmar se em 1930 já era membro do serviço secreto mexicano e se fora comissionado diretamente pelo governo para espionar grupos católicos. RAAT, W. Dirk; BRESCIA, Michael M. *Mexico and the United States: Ambivalent Vistas*. University of Georgia Press, 2010; p. 163.

²⁹⁷ Fondo PEC – Basail, Alvaro – Exp. 1 - Inv. 554 - Leg. 1

e Segura Vilchis.²⁹⁸ De qualquer maneira, apesar de observadas de perto, as publicações católicas não deixaram completamente de circular, seja pela dedicação dos católicos em seguir publicando ou pelos limites do próprio aparelho estatal em espionar publicações que vinham de diferentes lugares do país e do exterior.²⁹⁹



Figura 13 - Cartum da época do assassinato de Obregón criticando o Calles MEYER, op. cit.; p. 132.

²⁹⁸ BANTJES, Adrián. Idolatry and Iconoclasm in Revolutionary Mexico: The De-Christianization Campaigns 1929-1940. *Mexican Studies/ Estudios Mexicanos*, Oakland, v.13, n. 01, p. 87-120, 1997; p. 102. AGN. Esteban García de Alba, oficial Mayor Gobernación to Secretario de hacienda y Crédito Público, 20 Junio 1936, DFF, Caja 114, exp. 17.

²⁹⁹ "(...) en contraste con Carranza y Calles, Cárdenas toleró las críticas. Se podía dar el lujo porque tenía el respaldo de organizaciones corporativas a partir de 1935." PICCATO op. cit.; p.280. Segundo o ex-cristero Rivero de Val, durante a guerra cristera a repressão contra as publicações católicas era constantemente vencida. O orgulho como o ex-cristero afirma isso aponta para uma batalha simbólica na o próprio livro de Rivero de Val era um dos guerreiros. "El Boletín de la guerra era y seguía siendo, la publicación más buscada por todos, al mismo tiempo era la que más riesgos presentaba, pues dado su carácter se ejercían grandes represalias sobre aquel a quien encontraban algún ejemplar. No obstante esto su distribución era muy amplia y aun se enviaba por correo a personas que no estaban dentro del movimiento de resistencia porque sus intereses las mantenían alejadas. Esto exasperaba a la policía y autoridades militares, empeñadas como estaban en una política de silencio. Impedían toda publicación relacionada con las actividades de los cristeros y cuando los hechos eran de tal magnitud que no podían ocultarlos los desfiguraban y alteraban las circunstancias; se llamaba 'bandoleros episcopales' a los libertadores e invariablemente se anunciaba el 'exterminio de la gavilla'" RIVERO DE VAL. op. cit.; p. 159. No restante do capítulo veremos como a literatura sobre os mártires, especialmente sobre o padre Pro, observada de perto pelas autoridades pelo menos até finais da década de 1930, permaneceu sendo publicada nas décadas posteriores.

3.4 - As vidas do padre Pro

Não muito depois de serem publicados os primeiros folhetos e notícias, apareceram as Vidas do padre que procuraram contar sua história de forma mais completa, buscando na sua trajetória desde a infância ao sacerdócio elementos de exemplaridade. Não faltava material disponível para que fossem compostas as biografias de Pro: o padre havia deixado diversos escritos, especialmente cartas para colegas e superiores. Além disso, havia os relatos daqueles que o conheceram e puderam relatar casos a respeito das atividades do padre.

As biografias concordam com as linhas gerais da trajetória de Pro. Nascido em uma família abastada de Zacatecas, Pro se tornou um jovem sacerdote dedicado aos mais pobres e extremamente bem-humorado, embora as piadas tenham sido vistas como excessivas por alguns. Sofreu ao longo da vida com enfermidades, dificuldades nos estudos realizados na Espanha, Bélgica e Nicarágua, e, por fim, com a perseguição da polícia da capital. O ponto alto da maioria das hagiografias é, seguramente, os momentos finais da vida de Pro, não apenas o momento do martírio, mas o período em que passou na capital mexicana a partir de 1926 exercendo o sacerdócio de maneira velada. As estratégias de Pro para escapar da polícia, assim como os desdobramentos de alguns encontros com autoridades, são descritos a partir dos próprios escritos do sacerdote.

Dentre as hagiografias do padre Pro se destacaram as obras do jesuíta canadense Antonio Dragon, que estudara com o sacerdote mártir na Europa. O primeiro livro de Dragon sobre o padre Pro foi publicado em francês em Montreal em 1929 e, segundo Martínez del Campo, até 1959 tinha sido traduções em alemão, espanhol, flamengo, holandês, inglês, italiano, polonês, russo, esloveno e português, além de existirem versões resumidas em grego, hindi e uma versão em braile.³⁰⁰ Em 1934 o livro chegava a sua terceira edição no Brasil.³⁰¹ Em 1933 foi publicada uma versão da vida de Pro para o teatro, também de autoria de Dragon e originalmente escrita em francês, *El Drama el padre Pro*.

Em 1931 foi publicada a obra de Eugenio Garcés Obregón (P. Bernardo Portas, S.J.), *Vida del P. Miguel Agustín Pro de la Compañía de Jesús*. O autor sinalizava na introdução que já existiam diferentes “Vidas” do mártir, apontando a versão escrita por Dragon. Na

³⁰⁰ DRAGON, Antonio. *El martirio del Padre Pro*, México DF, La prensa, 1972; p. XIX.

³⁰¹ DRAGON, Antonio. *Por Cristo Rei: O Padre Pro da Companhia de Jesus fusilado no México em 23 de Novembro de 1927*. (adaptação para o português P. Fernando Pedreira de Castro S. J.). São Paulo: Casa Santo Antonio, 1934. [3ª. Edição].

forma da escrita, a principal diferença entre as duas obras é a ênfase que Garcés Obregón coloca nos escritos do próprio padre Pro e na veracidade dos relatos que são citados: “*para dar cuenta de los últimos y más gloriosos acontecimientos de su existencia terrestre, de la fidelísima narración de su hermano Roberto y de lo que testigos oculares muy seguros nos han contado o escrito.*”³⁰² Como foi apontado por uma resenha da obra publicada na revista católica *Christus* em 1937, essas características, ao lado de um estudo jurídico da execução, eram a principal novidade da obra:

Ya con ésta son varias las vidas del P. Pro que se han publicado, y ésta tiene de mejor que las otras que con documentos fehacientes pone en claro algunos hechos y algunas fechas que se refieren a la vida del P. Pro y el Memorándum formado por varios abogados de la ciudad de México, demostrando que la muerte del P. Pro fue un verdadero asesinato jurídico, por las muchas leyes y disposiciones legales que en ella se quebrantaron y precisamente por las autoridades encargadas de su cumplimiento. La demás documentación es casi la misma que en las otras vidas del mismo P. Pro que se han escrito y publicado.³⁰³

Uma nova versão da vida do padre Pro foi publicada pelo intelectual acadêmico – no sentido de ser membro de distintas organizações como a *Academia Mexicana de la Lengua* e a *Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* – Alberto María Carreño (1875-1962). A obra de Carreño foi publicada primeiramente no periódico *Suceso para todos* entre os meses de fevereiro e maio de 1937 e no ano seguinte em uma versão em livro pela editora Helios. Chama atenção que, ainda que o autor se identifique como católico, não era como os demais biógrafos um clérigo jesuíta, mas sim um intelectual leigo que transitava por diferentes circuitos. Carreño aponta a existência de outras biografias de Pro, como a de Garcés Obregón a quem chama de biógrafo oficial³⁰⁴ e de Dragon, mas explica que esses textos anteriores não circularam como deveriam.³⁰⁵ O texto de Carreño é em muitos momentos uma compilação de citações do livro de Garcés Obregón, em especial das cartas de Pro. Segundo Carreño, é preciso conhecer Pro a partir dos seus próprios pensamentos sendo que o diário íntimo revela o verdadeiro sacerdote. Segundo Carreño, “*es indispensable analizar a este singular personaje de nuestra historia contemporánea, no a través de las opiniones que de él se formaron sus hermanos de religión solamente; sino a través de los más íntimos pensamientos*

³⁰² GARCÉS OBREGÓN, Eugenio. *Vida del P. Miguel Agustín Pro de la Compañía de Jesús*. México DF: S/ed, 1931; p. 5.

³⁰³ *Christus*, n. 18. Año II, Mayo de 1937; p. 417.

³⁰⁴ CARREÑO, Alberto María. *El P. Miguel Agustín Pro*. México DF: Helios, 1938; p. 22.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 7.

de aquél, de la mayoría de sus actos, sino de todos ellos."³⁰⁶ As cartas revelariam um personagem profundamente dedicado ao mais pobres, que passou por momentos de tristeza, insegurança e sofrimento que contrastam com a alegria pela qual ele era conhecido. Por esse motivo Carreño repete algumas vezes que se tratava de "*dos Pro en una pieza*".³⁰⁷

O enfoque das biografias nas cartas de Pro se consolidou em uma nova obra de Dragon publicada em 1940, *Vida íntima del Padre Pro* (*Vie intime du Père Pro*, 1940) – traduzida para o espanhol no mesmo ano. Essa versão da história de Pro pode ser considerada a oficial, trazendo sempre o selo de aprovação do Arcebispo primaz do México, Luis Maria Martínez (1937-1956). Depois da publicação desse texto, poucos outros no mesmo formato, de uma vida completa do mártir, apareceram até o período da beatificação de Pro (1988). *Vida íntima del Padre Pro* foi publicado por distintas editoras dedicadas, em sua maioria, à publicação de livros católicos ou hispanistas (como a Buena Prensa e o Editorial Jus).

Os esforços por representar o padre na sua vida íntima, como assinalamos, foi uma tendência dentro das hagiografias escritas por clérigos ou intelectuais católicos desde as primeiras publicações. Esses textos representavam o mártir a partir, principalmente, de seus relatos pessoais que eram transcritos seguidos de algumas explicações a respeito do contexto que davam balizas para a interpretação das palavras do mártir.

Segundo Lynn Hunt, os romances epistolares, como *Pamela* (1740) e *Clarissa* (1747-8) – de Samuel Richardson – e o romance trágico de Jean-Jacques Rousseau *Júlia ou a Nova Heloísa* publicada em 1761, se caracterizavam por um forte efeito de proximidade com o leitor. Isso se devia, em grande medida, ao formato desses textos como se fossem coletâneas de cartas, o que dá ao leitor a impressão de ser íntimo dos personagens, de estar em contato com sentimentos reprimidos e suas dores secretas. Assim, ao leitor não é interposto nenhum filtro no contato com os personagens, de forma que a autoria ficava de certa forma escondida: os autores muitas vezes se colocavam e eram vistos pelo público como meros compiladores de cartas.³⁰⁸

Essa obra de Dragon leva ao paroxismo essa tendência das biografias de Pro, ao menos no que se refere à sua primeira parte, antes do sacerdote começar a ser perseguido

³⁰⁶ *Ibidem*.

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 98.

³⁰⁸ HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos Humanos: uma história*. (trad. Rosaura Eichenberg) São Paulo: Cia da Letras, 2009; pp. 30-31 e et alii.

pela polícia mexicana. Há, como diz o título, o intuito de aproximar o leitor da “vida íntima”, enfatizada provavelmente para contraste com a vida pública do padre, já bastante conhecida. Luis María Martínez, arcebispo do México, escreveu no prólogo de 1940: “*El gran mérito de este biógrafo consiste, a mi juicio, en que logró mostrarnos el corazón de su amigo sin deformarlo, ni siquiera por su apreciación personal y subjetiva.*”³⁰⁹

Mais do que uma aproximação com os romances epistolares do século XVIII, a hagiografia de Dragon se mostra propensa a representar Pro como uma “alma sofrida”, seguindo uma tradição da literatura devocional católica bastante frequente a partir do final do século XIX:

Although the term “victim soul” is no longer prevalent in the literature of devotional Catholicism, it emerged in the late 1800s and had special currency in the decades between the two World Wars when extraordinary suffering was represented to Christians as a personal and heroic spiritual response to the massive scale of human misery caused by war. A vocation to suffer was celebrated as the destiny of a few chosen victim souls.³¹⁰

A carmelita francesa Teresa de Lisieux, canonizada na década de 1920 por Pio XI e conhecida como Santa Teresinha do Menino Jesus da Santa Face, seria o principal modelo de uma “alma vítima”. Sua muito difundida autobiografia *História de uma alma*, marco do misticismo católico da virada do século, pode ter sido uma das inspirações para a obra de Dragon, que descreve um padre Pro de vida ascética e mística. Ao longo do texto, são diversas as referências de penitência e mortificações passadas pelo sacerdote mexicano, no geral colocadas nas palavras de pessoas que conviveram com o padre. Em uma delas, há um relato de uma carmelita a respeito de Pro:

‘Permanecía largas horas en el confesionario, y, aunque estuviera enfermo, no quería interrumpir. Una tarde su temperatura era tan elevada, que al salir del confesionario tenía los ojos inyectados de sangre. Un dolor de muelas le había hinchado la mejilla.’

(...)

Nunca aceptaba ni un vaso de agua, pretextando, para ocultar su mortificación, su famoso mal de estómago.³¹¹

Segundo Dragon, o que mais atraía os fiéis na figura de Pro, “*Este apóstol, a quien las 'gatas' adoran y los borrachines tutean*” era “*su bondad, su extraordinaria piedad y su*

³⁰⁹ DRAGON, Antonio. *El martirio del Padre Pro*, México DF, La prensa, 1972; p. X.

³¹⁰ KANE, Paula M. She Offered Herself up: The Victim Soul and Victim Spirituality in Catholicism. *Church History*, v. 71, n. 1, pp. 80-119, 2002; p. 82.

³¹¹ DRAGON. op. cit.; p. 147.

espíritu de mortificación.”³¹² Pro defende em outra passagem que fiéis evitassem o jejum.³¹³ A dedicação religiosa, acompanhada de sofrimento e submissão obediente, aparecem como atos redentores dos pecados, não apenas de Pro, mas dos demais também – como fica patente na referência aos “bêbados” (borrachines) e “vadias” (gatas). Nessa interpretação, a mortificação do corpo adentra a alma na virtude e na vida santa, aproximando o homem de Deus. A ideia passa perto das interpretações teológicas para a perseguição no México que perpassavam profecias que apontamos anteriormente: o pecado está vencendo de maneira que é necessário mais fé, penitência e martírio para combatê-lo. O martírio de Pro, portanto, seria redentor dos tempos pecaminosos que se vivia no México. Ao mesmo tempo, com ênfase na retidão das rezas, pode-se pensar que os católicos deveriam sofrer a perseguição em silêncio.

A interpretação proposta da obra de Dragon no sentido da construção de um padre Pro ascético, desenvolvida a partir de sugestões de Kane e López-Menéndez,³¹⁴ parece compreender menos a hagiografia em sua parte final, na qual a participação Pro na militância católica é tratada. O objetivo de Dragon é bastante claro: desvencilhar da alma de Pro qualquer vestígio de pólvora.

A militância do sacerdote ao lado de grupos leigos que tinham participação na guerra cristera, como a Liga, eram abertamente citadas nas obras anteriores, por meio de uma carta de Pro. “*Nombrado jefe de los conferencistas, por la Liga, organicé con unos ciento cincuenta jóvenes la propaganda oral que dio muy buenos resultados al principio*”.³¹⁵ O texto de Carreño reproduz a passagem anterior, retirada da obra de Garcés Obregón. A passagem volta a aparecer na obra de Dragon de 1940.³¹⁶ Negar completamente esse passado, ou simplesmente ignorá-lo, talvez não fossem caminhos eficientes para a construção de um personagem sobre o qual diferentes nuances seguiam em debate. Até porque um dos interesses principais da história de Pro decorria do fato dele ter de algum modo desafiado o contexto ímpio em que vivia o país. A tarefa de Dragon em construir um personagem de vida religiosa essencialmente íntima em meio a esse pano de fundo não era fácil.

³¹² *Ibidem*, p. 154.

³¹³ *Ibidem*, p. 161.

³¹⁴ LÓPEZ-MENÉNDEZ. op. cit.; p. 65.

³¹⁵ GARCÉS OBREGÓN. op. cit.; p. 111.

³¹⁶ DRAGON. op. cit.; p. 117.

Nesse momento, o texto assume um caráter argumentativo muito interessante de ser notado, diferente das descrições da vida interior penitente do sacerdote. Há afirmações peremptórias do próprio autor e não de cartas como "*El padre Pro permanece absolutamente extraño a la acción militar*", que são seguidas da confirmação por testemunhas e o reforço da entrega redentora do padre, "*como lo atestiguan unánimemente todos los testigos. No vive más que para las almas y para los pobres.*"³¹⁷

Aparecem repetidas explicações a respeito da militância do sacerdote e da participação do clero na luta armada: "*Los jefes de la liga, escogidos exclusivamente entre seglares, declaran a menudo que, aunque sometidos a las normas de la moral católica, son independientes en su acción de la autoridad eclesiástica.*" Segundo Dragon, o Comitê Episcopal apoiava a ação cívica, religiosa e caridosa da Liga, mas ela não era liderada pelo clero. Dragon pergunta, possivelmente replicando a indagação dos leitores: "*¿[El Comité] Sanciona también el movimiento militar? Pública y oficialmente, no; pero jamás lo condena.*"³¹⁸

O maior desafio do texto era provar que a morte de Pro decorria da sua fé e não da militância na Liga. Para tanto, emergem explorações da "psicologia revolucionária", em especial de Plutarco Elías Calles, o Nero mexicano:

Objetivamente, el Padre Pro no tenía por qué ser castigado. Por lo demás, ningún testigo depuso contra él. Si quedaba algún asomo de duda en la mente de Calles, el camino para salir de ella estaba expedito: consignarlo a jueces. Pero esto no entraba en los planes de Calles quien había decidido la muerte del padre Pro antes de que el inspector de policía le diera cuenta de las investigaciones consignadas en el acta.³¹⁹

O pensamento de Calles, que parece definido na passagem anterior, volta a ser questionado adiante no texto:

¿Qué pensaba Calles cuando dio la orden de matar al padre Pro? porque es indudable que la decisión tocó a él.
(...)
Muchos motivos sin duda incitaron al tirano a deshacerse del padre Pro. Personalmente no lo conocía, pero sabía que era un sacerdote celoso y activo 'a quién se buscaba desde hacía mucho tiempo'³²⁰

³¹⁷ *Ibidem*, p. 206.

³¹⁸ *Ibidem*, pp. 205-206.

³¹⁹ *Ibidem*, p. 229.

³²⁰ *Ibidem*, p. 237.

A referência a uma caçada ao padre Pro foi retirada de uma declaração de Roberto Cruz dada ao periódico *Excelsior* em novembro de 1927 que frequentemente é utilizada nas hagiografias e narrações sobre a vida de Pro com o sentido de provar que ele era vigiado diretamente por Calles. O tradutor da obra de Dragon para o espanhol, Rafael Martínez del Campo S.J. vice postulador da causa de canonização de Pro, acrescenta notas de rodapé ao texto de Dragon que acentuam o caráter argumentativo do texto. Para a citação acima consta a seguinte nota:

Como es natural, un perseguidor jamás confiesa formalmente y en términos explícitos el motivo real de su crueldad para con sus víctimas. Pero para considerar a éstas como mártires, nos basta saber que alimenta en su corazón un odio antireligioso.

Indudablemente son mártires los cristianos quemados por Nerón en sus jardines, pues su odio habitual contra ellos es notorio. Y sin embargo aduce como determinante de su orden, un motivo político: arrojar sobre los cristianos la acusación que los romanos le hacían de haber incendiado la ciudad.³²¹

Como podemos perceber tanto autor como tradutor argumentam no sentido de convencer o leitor da inocência de Pro, da culpa de Calles e do não envolvimento nem de Pro como tampouco do alto-clero diretamente no conflito armado. Nessa lógica, o texto não deixa de apontar que há pontos controversos nessa história. Por mais que queira afirmar uma verdade sobre a vida de Pro, há necessidade de convencimento e argumentação que não estão subsumidos em uma narrativa por meio de cartas e relatos. Talvez a questão aqui seja simplesmente os rigores dos processos de canonização e a desconfiança diante da participação violenta do clérigo parta especialmente de dentro do clero católico. Porém, nos parece que há também vestígios de um debate público que existia em torno do personagem e do período, em especial sobre o papel do clero como agente violento, que não puderam estar encerrados na figura ascética construída pelo texto. A hagiografia, de algum modo, pressupõe um leitor desconfiado, com acesso a outras opiniões a respeito do personagem, da participação da Igreja católica, grupos leigos, assim como sobre o período revolucionário de forma mais ampla.

³²¹ *Ibidem.*

Vida Íntima del Padre Pro surgiu justamente quando se caminhava para a consolidação do chamado *modus vivendi*, ensaiado em 1929 com os *arreglos*, mas frustrado perante novos levantes cristeros nos anos seguintes³²² e diante de programas anticlericais como a educação socialista. Em 1940, assumia a presidência Manuel Ávila Camacho que fez uma declaração que se tornou um marco do sepultamento dos enfrentamentos e polêmicas das duas décadas anteriores. Disse o então presidente: “*soy creyente*”.³²³ O recado de Ávila Camacho era claro: o anticlericalismo oficial, que já havia sido abandonado nos finais do governo Cárdenas, não seria central em seu governo³²⁴. Do outro lado, para o funcionamento desse novo momento pacífico nas relações entre Igreja e Estado era fundamental que o clero católico apaziguasse suas dissidências internas, especialmente os grupos leigos que seguiam saudosos dos tempos cristeros e de mártires como Jurado Arias, León Toral e Segura Vilchis – e que queria empurrar o padre Pro nessa direção. Esse processo era de interesse do alto clero por conta das próprias críticas e divisões que desde 1929 vicejavam entre os católicos mexicanos: a experiência dos anos cristeros trouxeram glória do martírio e também insubordinação e protagonismo leigo. O padre Pro poderia ajudar a reconstruir essa história fortalecendo uma unidade centrada no clero. Ele era, em primeiro lugar, um símbolo de resistência – mais ativo na militância de organizações católicas para uns ou mais voltado para o ascetismo e a resistência pacífica para outros – diante da perseguição e não de covardia, como acusavam certos grupos católicos. Isso favorecia o vínculo entre os católicos e a hierarquia que estava desacreditada diante de setores do catolicismo que viram os acordos

³²² A Segunda guerra cristera é geralmente tomada como um movimento mais difuso do que aquele de 1926-1929, englobando desde soldados católicos que já tinham se levantado na outra guerra, como ataques violentos esporádicos ao programa de educação socialista que realizava o governo federal. "Though popular antigovernment feeling on religious issues was common, most resistance was nonviolent, for the 'Segunda' rebels and the Liga, along with their methods, had been largely discredited. The constant protests and extralegal evasions of lay Catholics put pressure on prelates and federal leaders to alter official Church-State hostility." REICH. op. cit; p. 56. Ao contrário de Reich, Fallaw aponta maior importância para a violência nesse processo: "(...) involved well-armed, all-male paramilitary bands operating with premeditation and strategic purpose. Offensive segunda violence was often linked to landowners and often blurred into white terror (violence aimed at ending agrarian reform or unionization). Defensive segunda violence, on the other hand, was usually a spontaneous, localized reaction to a specific provocation, such as iconoclasm or rumors of teacher immorality. Perpetrators often included women and even older children. Generally speaking, defensive violence proved much less lethal than offensive violence." FALLAW, Ben. *Religion and State Formation in Postrevolutionary Mexico*. Duke University Press, 2013; p. 6.

³²³ DEMERS, Maurice. *Connected Struggles: Catholics, Nationalists, and Transnational Relations between Mexico and Quebec, 1917-1945*. Kingston: Mc-Gill-Queen's University Press, 2014; p.165.

³²⁴ No entanto, devido à pressão de grupos anticlericais em seu governo, "Ávila Camacho se vio obligado a tomar una serie de medidas dirigidas a controlar la participación eclesial en el área social." BLANCARTE. op. cit.; p. 102.

com o governo como traição. Além disso, Pro era um representante do clero conhecido e admirado entre muitos, cuja imagem era atraente para setores mais amplos do catolicismo.

Porém, as ambiguidades da figura do sacerdote, que pode ser percebida na obra de Dragon, permaneceram em voga. De um lado, ele continuou sendo visto como um mártir “cristero”, em martirológios como a obra *El Clamor de la Sangre* de Andrés Barquín y Ruiz publicada no vigésimo aniversário da morte de Pro. Barquín y Ruiz publicou essa primeira edição, pela editora Rex-Mex, sob o pseudônimo de Joaquín Blanco Gil. Como veremos no capítulo quinto, o livro está inserido em uma corrente de escritos hispanistas, empurrada pelo fascínio de grupos católicos pelo franquismo, e tentam recuperar os cristeros como antepassados dessa luta. O hábito dos pseudônimos era comum entre escritores católicos das décadas de 1920 e 1930 e, obviamente, era uma maneira de despistar suspeitas por parte de agentes do governo, do clero, ou de ambos. Em 1947, dificilmente um católico teria motivos reais para temer algum tipo de repressão estatal. O nome de Barquín Ruiz, que havia participado da Liga, seria facilmente reconhecido por aqueles que conhecessem as histórias do período cristero. O objetivo era, portanto, atingir um público católico através de um tema conhecido que seria abordado de maneira heterodoxa, de modo que o nome era ocultado do próprio clero e de católicos.

Assim o autor descreveu o padre Pro em seu Martirológio mexicano:

La robusta figura del P. MIGUEL AGUSTIN PRO JUAREZ es conocida a fondo por mexicanos y extraños en todo el mundo, en el que se tributa homenaje a su palpable santidad, habiéndose abierto ya el proceso de su beatificación; pero hay que advertir que no era un religioso meramente piadoso, ni que sólo se dedicara a ejercer su ministerio clandestinamente a riesgo de perder la vida, sino que, sin tomar parte alguna en el intento de ejecución de Obregón – lo que se tomó como pretexto para fusilarlo –, sí era abierto partidario de los Cristeros a los que ayudaba cuando podía y cuando sus Superiores le permitían.³²⁵

A passagem é um ataque frontal à visão a respeito do personagem construída na segunda biografia de Dragon. Se o objetivo com essa biografia era, como assinalamos, criar uma história coesa para Pro, que o consolidasse como um mártir ascético e piedoso, outros católicos estavam dispostos a cutucar “velhas” feridas, misturando os odores de santidade e de pólvora. O cutucão foi sentido pela establishment jesuíta responsável por zelar pela

³²⁵ BARQUIN Y RUIZ, Andrés. *El clamor de la sangre*. México, DF: Editorial Jus, 1967; p. 404.

memória do período cristero. Na revista para sacerdotes *Chrsitus*, Jesús García Gutiérrez, SJ, resenhou a obra de Barquín Ruiz:

(...) si se tratara de un libro que se limitara a la aportación de datos históricos sobre ese período de nuestra historia, exactos, cabales y merecedores de fe, merecería el autor muy calorosos aplausos por el bien tan grande que haría con ello a nuestra historia. (...).

Pero desgraciadamente no limitó su meritoria labor de investigación a ello, sino que se propuso escribir y escribió un libro tendencioso, cuya lectura hará mucho daño a los lectores poco preparados. (...).

Pues bien, el autor de *El clamor de la sangre*, que supongo que es fiel cristiano, ha desobedecido a la Santa Sede, porque su libro todo entero es una apología de los cristeros y una crítica interrumpida a muchos señores obispos, que en aquella ocasión no obraron como hubieran querido los cristeros.³²⁶

O ano de 1929 ainda marcava os católicos de 1947. Os arreglos de 1929 foram recebidos como uma bomba pelos rebeldes cristeros e por muitos católicos militantes. As negociações com o Estado foram interpretadas como uma traição e geraram ressentimento com o clero que durou muitos anos para esmorecer. Bispos beligerantes como José María González Valencia de Durango, Leopoldo Lara y Torres de Tacámbaro, e José de Jesús Manríquez y Zárate de Huejutla também protestaram contra os acordos.³²⁷

Os arreglos foram seguidos por uma série de medidas que limitavam a ação dos católicos leigos. Entre elas estão a criação da *Acción Católica Mexicana* (1929), organização destinada a direcionar as diversas associações leigas, e da editora *Buena Prensa* (1937), responsável pela centralização na publicação de material católico nos anos seguintes. Surgiu nesse mesmo período a revista *Chrsitus* (1935) que logo passou a ser editada pela Buena Prensa e pretendia ser uma referência para os sacerdotes do país, mas que também dava notícias sobre as atuações de leigos. Essas três instituições foram fundamentais para o que ficou conhecido como *modus vivendi*, o período no qual a Igreja católica e o Estado mexicano conviveram, ainda que os dispositivos legais anticlericais não tenham sido derrubados. Especialmente a década de 1930 foi marcada por grandes enfrentamentos, especialmente, como já citamos, no período da chamada educação socialista.

³²⁶ Christus. No. 148. Año XIII, Marzo de 1948; pp. 272-273.

³²⁷ "In a letter to the Pope, González y Valencia summarized the position of the extremist bishops. Catholics had lost all respect for the Mexican hierarchy, wrote González, and could not understand the 'inexplicable benignness of the episcopate toward the persecutors.' Tolerance of the laws was useless, because the government desired only 'ruin of the Church.'" REICH, Peter L. *Mexico's Hidden Revolution: The Catholic Church in Law and Politics since 1929*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995; p. 43.

Dessa maneira, o final da rebelião cristera deu início a disputas em torno dos significados daqueles anos que, por fim, nunca estiveram completamente definidos. Versões diferentes dos sucessos daqueles tempos apareceram repetidas vezes, ainda que tenham sido constantes os esforços por parte do alto clero em consolidar determinadas leituras.

3.5 - Pós-Arreglos: Os órgãos oficiais da Igreja mexicana (Revista *Chrsitus* e Buena Prensa)

A revista *Chrsitus* surgiu em 1935 como parte dos esforços do alto-clero mexicano em impor limites e apontar direções na atuação tanto de fiéis como de clérigos. A maioria dos redatores eram membros da Companhia de Jesús e formaram a partir da década de 1930 um grupo de intelectuais católicos de destaque, tanto pelo volume de publicações, quanto pela presença em distintos debates da sociedade mexicana. O jesuíta José Antonio Romero se manteve na revista desde o início até a sua morte, em 1961. Chamado por Casillas Gutiérrez de “*apóstol del periodismo católico de su tiempo*”,³²⁸ foi certamente um dos nomes fortes dentro da revista.

Em seu primeiro momento – até a década de 1960³²⁹ –, esse periódico foi um órgão fundamental da hierarquia católica para buscar imprimir visões teológicas, simbólicas e históricas que eram polêmicas naqueles momentos de crise. Também é evidente o intuito do periódico de valorizar a história católica mexicana, combatendo as visões anticlericais do passado mexicano.

No primeiro volume publicado em dezembro de 1935, o editorial faz um julgamento bastante forte sobre os serviços prestados pelos sacerdotes aos fiéis mexicanos e aponta que a revista buscará atuar na área de formação sacerdotal:

En efecto, son pocas las Revistas Eclesiásticas arquidiocesanas o diocesanas, y las que existen no llegan a todos los Sacerdotes; son muchos los Excmos. Prelados que desean algo periódico y acomodado a su Clero; son también muchos los Sacerdotes

³²⁸ GUTIERREZ CASILLAS, Jose. *Jesuitas en Mexico durante el Siglo XX*. México DF: Porrúa, 1981; p. 586

³²⁹ Ao longo da década de 1960 a revista, que havia permanecido praticamente inalterada desde a sua fundação, passou por diversas modificações. Em agosto de 1968, o jesuíta Enrique Maza, que já vinha desde o início da década escrevendo artigos e tomando preponderância na revista, assumiu a diretoria no lugar de Mons. Gregorio Aguilar. A partir de então a revista seria um órgão dos setores mais à esquerda da Igreja católica mexicana, próximos da Teologia da Libertação, acompanhando uma forte guinada de setores da Companhia de Jesus no México.

que piden una revista práctica, puntual y amplia que les proporcione lo que de ordinario les hace falta para cumplir con su sagrado ministerio. (...) (...) a pesar de estas felices iniciativas de todas partes, por las relaciones de los mismos Obispos, consta que perduran todavía muchos obstáculos a la eficacia y fruto de la enseñanza de la doctrina cristiana. Y ante todo es de lamentar la negligencia de los padres, quienes en su mayor número, por ignorar ellos mismos las cosas divinas, hacen poco o ningún aprecio de la enseñanza religiosa de los hijos. Lo cual es triste en verdad, porque si son descuidados u opuestos los padres, casi no queda esperanza ninguna de que los hijos reciben educación religiosa.³³⁰

Em *Chrsitus* constava a seção fixa *Bibliografía* que apresentava pequenas críticas e resenhas de livros que justamente procurava indicar material considerado adequado para os sacerdotes mexicanos. Especialmente na primeira década de vida, *Chrsitus* publicou muitas resenhas sobre livros a respeito do período de conflito religioso, sendo que, conforme apontamos, quando da sua fundação, os enfrentamentos com o Estado mexicano ainda não tinham cessado. A maioria das resenhas era escrita por Jesús García Gutiérrez, SJ, destacado intelectual jesuíta do período, com diversas obras publicadas sobre história do México que enfrentam diretamente textos anticlericais.

O que é particularmente interessante no que diz respeito à seção *Bibliografía* é que, como vimos nos comentários sobre o livro de Barquín Ruiz, as resenhas não se limitavam a indicar livros, mas igualmente a fazer correções e mesmo críticas duras a obras publicadas a respeito da história da Igreja. Nesse sentido, podemos compreender que a educação dos sacerdotes pretendida pela revista se referia também a uma formação a respeito da história, em especial a respeito da polêmica história recente.

A primeira obra de Dragon sobre o padre Pro recebeu elogios e igualmente ressalvas por conta da sua leitura sobre a história mexicana:

(...) una biografía bien documentada del P. Pro, en que se pone de manifiesto que su muerte gloriosa no fue sino el premio de una vida de abnegación y de intenso trabajo en favor de las almas.

Sin embargo, y precisamente porque el libro es tan interesante y en lo futuro será citado cuando se trate de la persecución religiosa en México, sería muy de desear que alguna persona mejor enterada que el autor de lo que ha sido y es la historia de México rectificara algunos juicios, como el 'los años felices de la presidencia de Porfirio Díaz', en los que incubó la revolución actual, que no es de generación espontánea, y algunas apreciaciones sobre los sucesos de 1914 a la fecha, que me aparecieron a las veces no del todo exactos.³³¹

³³⁰ Christus. No. 1. Año I, Diciembre de 1935; p.3 e 5.

³³¹ Christus. No. 18. Año II, Mayo de 1937; p. 417.

Dragon tratou Porfirio Díaz como um “bom ‘tirano’” “à maneira de Mussolini”, rodeado de “homens competentes”,³³² na primeira versão da biografia de Pro. Certamente Dragon não conhecia muitos dos homens que cercavam Díaz, muitos dos quais liberais ou positivistas que defendiam restrições à atuação da Igreja. A biografia elaborada pensando em confrontos globais do catolicismo só tinha espaço para uma revolução completamente negativa e uma contrarrevolução carregada de positividade.³³³

A peça de teatro sobre Pro escrita por Dragon foi resenhada na revista por García Gutiérrez, que indicou a encenação da peça para colégios e paróquias com atores improvisados, porque “*ninguna compañía dramática va a poner en escena este drama*”. Segundo Garcia Gutiérrez, nem todos tinham lido a Vida de Pro, de modo que “*las gentes sencillas que no saben leer, mirando escenas del drama sin duda que formarán ideal cabal de quien fue el P. Pro S.J.*”³³⁴

Além de resenhar obras católicas, durante a década de 1930, foi comum a cobertura de publicações anticlericais na revista. Os comentários sobre essas obras, alguns deles panfletos de dezenas de páginas, são de estilo mais jocoso. *Decadencia y Fracaso de La Iglesia Católica em México*, escrito pelo Coronel Médico Cirujano Alberto Oviedo Mora – conforme o nome aparece na resenha – é resumido com ironia:

Y saben Uds, quién ha sido el causante de la decadencia y fracaso de la Iglesia Católica en Méjico? Pues nada menos que el clero. Así lo dicen el Lic. D. Emilio Portes Gil, D. Francisco Bulnes, Fraso, Ramírez Cabañas y otros autores de *primo cartello*, como los citados.³³⁵

Um texto do ex-presidente Emilio Portes Gil, quem havia negociado os *arreglos* com o clero é resenhado em estilo semelhante:

Pero hete aquí que cuando todo el mundo tenía ese libro por muerto y bien muerto, como el ave fénix, renace de sus cenizas con otro nombre, más tendencioso todavía que el anterior: 'La labor sediciosa del clero mexicano', para demostrarnos que es verdad la conseja de que los gatos tienen siete vidas. ³³⁶

³³² DRAGON, Antonio. *Por Cristo Rei: O Padre Pro da Companhia de Jesus fusilado no México em 23 de Novembro de 1927*. (adaptação para o português P. Fernando Pedreira de Castro S. J.). São Paulo: Casa Santo Antonio, 1934. [3ª. Edição]; p. 16.

³³³ Na citação acima há ainda um outro aspecto fundamental para o presente trabalho a ser notado: García Gutiérrez afirma uma continuidade revolucionária entre a década de 1910 e 1920-1930, exatamente o argumento que os poderosos do México defendiam. Do ponto de vista católico, isso significava que havia uma revolução perseguidora de católicos durante as três décadas.

³³⁴ Christus. No. 29. Año III, abril de 1938; p. 378.

³³⁵ Christus. No. 16. Año II, Marzo de 1937; p. 285.

³³⁶ Christus. No. 18. Año II, Mayo de 1937; p. 479.

Não deixa de chamar atenção que, em uma revista que afirma o rigor nos estudos, a veracidade histórica, e o apego a “doutrina correta” da Igreja, os momentos de relaxamento e ironia apareçam justamente quando são citados os opositores anticlericais. Por outro lado, o fato não surpreenderia se tivérmos em vista que um dos filhos mais admirados da Companhia de Jesus no México tinha sido o padre Pro que, segundo as narrações da sua vida, além de escapar da polícia mexicana que o perseguia, fazia questão de se mostrar impávido e superior, ironizando as forças do governo.³³⁷

Embora não seja impossível, não deixa de ser difícil imaginar que um sacerdote, o público alvo de *Christus*, fosse ser convencido a passar para o “outro bando” pela publicação de texto anticlericais como aquele de Portes Gil. O apontamento dessas publicações pode funcionar como aviso a esses sacerdotes a respeito do tipo de material que circulava pelo país, de maneira que eles podiam manter os fiéis atentos aos argumentos ímpios que eram publicados. Ao mesmo tempo, marcava a existência de dois campos rivais, ajudando a manter os católicos atentos ao adversário comum ao invés de seguirem desconfiando uns dos outros. Outro aspecto da citação é a ideia de que o adversário os anticlericais são “tendenciosos”, um termo que reforça o argumento de uma Igreja apedrejada como culpada de todos os pecados mexicanos.

De maneira quase simultânea a revista *Christus*, foi criada a editora *Buena Prensa* que, igualmente sob comando dos jesuítas, se dedicaria a publicar textos católicos sobre variados temas. A editora substituiu a *Comisión de Prensa y Propaganda* criada pelo Comité Episcopal em 1934. Sob direção do jesuíta José Antonio Romero essa comissão fez circular entre 1934 e 1937 95 milhões de exemplares de revistas, livros e panfletos.³³⁸ Os números da Buena Prensa são similarmente imponentes: em seus primeiros 8 anos publicou, aproximadamente, 10 milhões de revistas, 79 milhões de “*hojas de divulgación*”, 1 milhão e 400 mil folhetos e 4 milhões e 700 mil de outros impressos.³³⁹ Segundo Blancarte, parte desse

³³⁷ Voltando à resenha de Portes Gil: esse não havia sido o primeiro enfrentamento entre García Gutiérrez e o ex-presidente. Sob o pseudônimo de Licenciado Félix Navarrete, García Gutiérrez havia publicado em 1935 *La lucha del Estado contra la Iglesia o sea comentario al 'Estudio histórico y jurídico del Sr. Lic. Emilio Portes Gil* um livro que tinha como objetivo combater a recente publicação de Portes Gil que foi primeiro editada por diferentes jornais mexicanos antes de se transformar em livro.

³³⁸ BLANCARTE, Roberto. *Historia de la Iglesia católica en México* (1929-1982). México DF: FCE-Colegio Mexiquense, 1993; p. 66.

³³⁹ GUTIÉRREZ CASILLAS. op. cit.; p. 246.

material provavelmente atingia também um público iletrado, visto que eram textos adotados em círculos de estudo organizados por leigos ao longo do país.³⁴⁰

Assim, é evidente que aos olhos do clero a imprensa tinha caráter prioritário nos novos tempos que se desejavam criar no México a partir dos *arreglos*. De um lado, os escritos combatiam as ideias anticlericais, seguindo os caminhos de combate já trilhados ao longo do porfiriato, mas agora em caráter muito mais massivo e em um ambiente cheio de hostilidades internas causadas pelas divisões pós-cristera. Por outro lado, eles buscavam estabelecer uma linha de pensamento a ser seguida pelos demais católicos.

A ação leiga massiva e dinâmica do período da rebelião cristera, controlada por diferentes organizações – cujas lideranças, em especial da Liga, muitas vezes mostraram-se hostis ao clero *arreglista*³⁴¹ –, precisava ter um fim. A missão de unificar as organizações leigas ficou a cargo da *Acción Católica Mexicana* (ACM), fundada justamente em 1929, organização guarda-chuva que coordenava os distintos grupos leigos católicos no México. A ACM era, segundo Aspe Armella, o "*instrumento privilegiado de la jerarquía para organizar el apostolado de los laicos*."³⁴² A *Christus* possuía uma sessão permanente chamada *Acción Católica Mexicana* que informava a respeito dos desenvolvimentos dessa organização.

3.6 - Um tema demandado

O período pós-1929 foi marcado pela publicação de diversos romances cristeros que construíram também distintas versões para esse passado. A maior parte dos textos estavam baseados na experiência pessoal dos autores, tratando de episódios e personagens conhecidos do período. Algumas dessas obras figuram entre as mais consumidas entre 1929-1960, obtendo tiragens bastante amplas. Avitia Hernández afirma que, em um país de poucos leitores como é o caso do México – matizaremos essa questão mais adiante –, a tiragem das

³⁴⁰ BLANCARTE. op. cit.; p. 68.

³⁴¹ Além da Liga, os Caballeros de Colón, a ACJM, as Brigadas de Santa Juana de Arco (organização feminina cristera), entre outras, logo se enfrentaram com a hierarquia nesse momento após os *arreglos*. ASPE ARMELLA. op. cit.; p. 22.

³⁴² Ainda assim, segundo a autora, surgiram muitos desacordos, objeções, matizes "o franca oposición a la línea oficial de la Iglesia, no sólo en los documentos del archivo de la Junta Central [da ACM] sino también en aquellos de las organizaciones fundamentales de la institución." ASPE ARMELLA. op. cit.; p. 20.

novelas é surpreendente: “*La suma total de ejemplares de novelas de tema cristero sacados al mercado se acerca al medio millón.*”³⁴³

A biografia de Pro que atingiu maiores tiragens foi *Vida Íntima del Padre Pro*, porém em uma edição publicada com outro título *El martírio del Padre Pro* pela editora *La Prensa* na coleção *Populibros* que geralmente publicava livros policiais. Essa edição, um livro de bolso, atingiu grandes tiragens nas suas duas edições que pudemos localizar: 25 mil exemplares na edição de 1959 e 15 mil na edição de 1972, idêntica à anterior.

Apesar do conteúdo do texto ser igual às versões anteriores de *Vida Íntima* outros aspectos dessa edição contrastam fundamentalmente com os objetivos de tratar Pro como um sacerdote de vida religiosa ascética e piedosa. Em primeiro lugar, deve ser destacado a mudança no título para *Martirio del Padre Pro*, que, se comparado à *Vida Íntima*, lançava luz para o final da vida de Pro e não para a vida ascética anterior. Esse aspecto era ressaltado pela capa do livro, um desenho de Pro em preto e branco sendo atravessado por balas luminosas.

Nos finais do século XIX em países da Europa e nos EUA – onde se consagraram os chamados romances de centavo (*dime novels*) – brochuras baratas com grandes tiragens, o que permitia preços mais baixos, eram uma tendência editorial. No México esse tipo de livro obteve grande sucesso em coleções de histórias policiais no período pós-revolucionário, como a *Populibros*. Essa coleção era editada pelo diário *La Prensa* que possuía desde a década de 1930 grande infraestrutura de imprensas e distribuição. A seção policial dos jornais (conhecida no México como *nota roja*), nas quais eram rotineiros casos de violência e corrupção estatal, era a matéria-prima das histórias que apareciam nas coleções.³⁴⁴

³⁴³ Esse autor fez estimativas das tiragens totais, para todo o século XX, de diversos romances de temática cristera. Seguem os dados de alguns dos mais conhecidos romances de temática cristera: *Pensativa*, de Jesús Goytortúa Santos, 125 mil exemplares; *Los recuerdos del porvenir*, de Elena Garro, 95 mil (estimativa); *Los cristeros*, de José Guadalupe De Anda, 94 mil; *Los bragados*, de José Guadalupe De Anda, 50 mil. *La Virgen de los cristeros*, de Fernando Robles, 41 mil; *Héctor*, de Jorge Gram, 40 mil. *Entre las patas de los caballos*, de Luis Rivero Del Val, com 40 mil; *Rescoldo. Los últimos cristeros*, de Antonio Estrada Muñoz, 9 mil. Para a lista completa Cf. *Avitia Hernández*, Antonio. op. cit.; pp. 189-190

³⁴⁴ PICCATO, Pablo. “La era dorada de la novela policiaca” In: *Nexos*. 1 de febrero de 2014. Disponível em: <http://www.nexos.com.mx/?p=18399> . Consultado 17 de fevereiro de 2014.

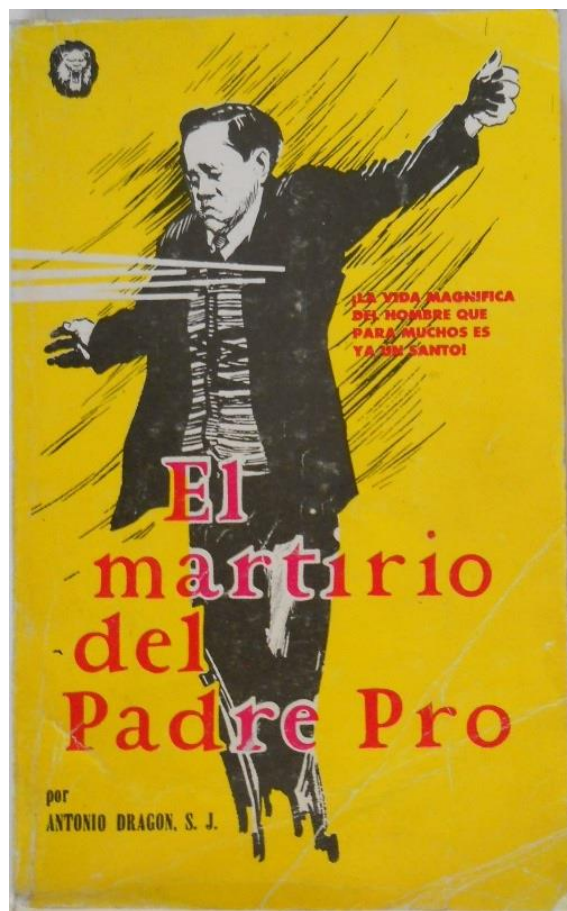


Figura 14 - Capa do livro de Dragon editado pela La Prensa - Populibros

Como vemos no caso do padre Pro, esse tipo de publicação não foi utilizada somente para histórias policiais, de faroeste, ou para clássicos da literatura publicados ao estilo da editora *Penguin*, também livros religiosos se aproveitaram de métodos editoriais e de venda de sucesso. Se a quantidade de obras sobre o padre Pro em editoras católicas, ou menores, já é bastante chamativa, a edição em um espaço comercial reforça o aspecto de que havia interesse sobre o personagem. Isso aponta no sentido de uma presença da literatura religiosa, inclusive de livros francamente hagiográficos, entre aqueles que participaram da constituição da sociedade mexicana durante a formação do regime do PRI.

Frisamos anteriormente a ideia de que as décadas de 1920 e 1930 foram de abertura da esfera pública mexicana, no sentido de que mais grupos com opiniões diversas puderam se manifestar – ainda que com tentativas de restrições de parte a parte. Esse período também viu o crescimento da alfabetização e ampliação do ensino formal. Em 1940, 46% da

população era alfabetizada, resultado de uma crescente inscrição nas escolas primárias – a maior parte estatal e, ao menos formalmente, laicas – do país: entre 1874-1907 a inscrição nas escolas primárias aumentou 180%; de 1907-1928 aumentou 78%. Ao mesmo tempo em que esse processo amplificava uma esfera pública, ele criava mais demanda por serviços educativos e consequentemente um público mais disposto a ler sobre diversos assuntos. Por isso, segundo Piccato, a ideia de que discussões públicas escritas só interessam às elites do país é uma falácia.³⁴⁵

A impressão de que havia no México das décadas de 1920 e 1930 uma demanda por participação foi expressada pela atuante feminista Margarita Robles Mendoza em uma carta a Plutarco Elías Calles datada de 1932. Robles Mendoza era a comissionada pelo México para a Comissão Interamericana de Mulheres em Washington e reclamava da falta de participação das mulheres na sociedade mexicana revolucionária, interpretando esse aspecto como uma das explicações para a força do clero católico.

No opina usted, señor General que una de las causas por las que nuestras mujeres, principalmente, se han refugiado en el círculo religioso es por falta de otro interés más poderoso y más noble? Usted que ha sido maestro, y que actualmente es nuestro líder máximo, sabe que el éxito de una empresa descansa en hacer responsables del éxito de ella a los componentes del grupo que la acometen? En que otra actividad social trascendental encuentran nuestras mujeres oportunidad de dar expresión a su personalidad? Hasta ahora, nuestros hombres nos han hecho bellos poemas, lindas canciones, y si acaso nos han alentado cuando hemos presentado un delicioso platillo en nuestra mesa. (...).

La iglesia, con todo y su pequeñez de criterio, aprovecha o utiliza todos los recursos psicológicos humanos. Allí las mujeres encuentran respuestas a su instinto gregario. Allí se les impele a una acción afectiva, traen las velas, adornan los altares, embellecen su templo, descansa sobre ellas el florecimiento económico de él, son presidentas de tal o cual agrupación, y las que tienen madera de líder, tienen ocasión de emplear su talento y energías en algo que ven prosperar y que es suyo. Se les ha imbuido que son las responsables de esa obra y la acogen con vehemencia. En eso tenemos que admitir que nuestros curas han estado muy atinados.³⁴⁶

O assunto da carta era “*El voto para la Mujer Mexicana y el problema religioso*” e a autora, como podemos notar pelo trecho citado, defende seu argumento cuidadosamente perante o “Chefe Máximo” se colocando como partidária da Revolução. No início da carta, Robles Mendoza apresenta suas credenciais que atestam que quem fala é uma anticlerical convicta: “*36 años, casada, nacida en México de padres mexicanos, madre liberal, padre masón de*

³⁴⁵ PICCATO, Pablo. Altibajos de la esfera pública en México. LEYVA. op. cit.; pp. 240-291; p.242.

³⁴⁶ Margarita Robles de Mendoza. Fondo PEC - Exp. 94 - Inv. 3668- Leg. 1

alto grado, educada en el Colegio Normal Metodista de Puebla, maestra, escritora y oradora.” Segundo Robles Mendoza, a pátria é uma ideia mais poderosa que a Igreja, o que falta para que essa ideia atraia as mulheres é o estabelecimento de um papel de protagonista que, na realidade, elas só encontram ao lado dos temidos, mas “atinados”, curas. Pesquisas historiográficas sobre a participação feminina no período de formação do regime revolucionário concordam com a ideia de que as mulheres encontram protagonismo nas organizações católica – não apenas nas devocionais, mas também nas sindicais –, embora ressaltem que elas também participassem em ligas femininas, conselhos escolares, e que, em eleições locais, elas podiam votar³⁴⁷. A participação feminina na rebelião cristera é um tema já frequentemente revisitado pela historiografia e que antes estivera muito presente em romances sobre o período.³⁴⁸

A discussão que a carta de Robles Mendoza enseja se refere a uma demanda de participação das mulheres em discussões públicas. A reflexão da autora, embora seja mais importante para o caso das mulheres, talvez não se restrinja a elas quando pensamos sobre o caso que ora analisamos sobre as publicações católicas. Ao que tudo indica, havia uma demanda de histórias, narrativas, reflexões e análises sobre os eventos que envolveram a capital mexicana a partir das execuções de novembro de 1927 que foi suprida essencialmente pelos escritos católicos. Havia entre os católicos um circuito de associações que aceitava o protagonismo feminino, mas não apenas isso, também se encontravam entre os grupos católicos uma literatura própria que podia divertir e informar sobre a história religiosa e nacional.

3.7 - Os Favores do padre Pro e a santidade do mártir

O interesse na história do padre Pro se relacionava com a formação de uma devoção em torno do mártir. Essa devoção, que se iniciou nos cortejos aos caixões, como apontamos anteriormente, ganhou respaldos oficiais e, ao mesmo tempo, tentativas de contenção e

³⁴⁷ BANTJES, Adrián A. Saints, Sinners, and State Formation: Local Religion and Cultural Revolution in Mexico. In. VAUGHAN, Mary Kay; Lewis, Stephen E. (eds) *The Eagle and the Virgin: nation and Cultural Revolution in Mexico, 1920-1940*. Durham, Duke University Press, 2006. pp. 137-15; p. 151.

³⁴⁸ Meyer defende que as mulheres foram as primeiras a declarar guerra e os piores inimigos do exército federal. MEYER, Jean. *La Cristiada*. México, DF: Siglo XXI, 1988. v.3 ; p. 24. Cf. VACA, Agustín. *Los silencios de la historia: las cristeras*. México, El Colegio de Jalisco, 1998.

direcionamento. Garcés Obregón em sua biografia de Pro informava que um estudo “*más concienzudo y documentado sobre algunos puntos principalmente acerca de los hechos milagrosos cuya cuidadosa investigación crítica hubiera retrasado más aún la publicación del libro.*”³⁴⁹ Essa nota colocada na introdução do livro aparece em tom de ressalva, como se o público esperasse do autor colocações a respeito dos milagres operados por intercessão de Pro.

Uma coleção de folhetos chamada *Favores del padre Pro*, encontrada no *Archivo Histórico de la Compañía de Jesús* da Cidade do México, começou a ser publicada em 1931. Os últimos exemplares encontrados foram publicados em 1988, ano da beatificação de Pro. Pelo que foi possível mapear, os folhetos foram publicados na capital, em Guadalajara e Chihuahua. Apesar de termos encontrado apenas folhas avulsas e fora de ordem, foi possível notar que se constituiu uma rede de devotos do padre nos anos após a sua execução.

As pequenas folhas apresentam trechos de biografias de Pro. Além disso, as folhas pedem que os fiéis enviem notícias de favores recebidos por intermédio de Pro que são apresentadas nas edições subsequentes, o que parece ter sido o objetivo principal da publicação em seu início. Dessa maneira, o recente mártir estava inserido na tradição cristã que vê no santo alguém apto a fazer “pressão” para que Deus realize necessidades concretas do devoto.³⁵⁰ A publicação ao mesmo tempo legitima a devoção dos fiéis e incentiva rezas e pedidos para o mártir. Os relatos de milagres desenvolvem um senso de ação divina na vida cotidiana, cujo intermediário é o mártir, ao mesmo tempo em que essa ação divina está impregnada da história das hagiografias. Além disso, pela recorrência dos relatos cria-se uma comunidade de seguidores do mártir. É interessante notar que chegam histórias de milagres não só do México, mas dos EUA, El Salvador e Brasil.³⁵¹

A maioria dos relatos que chegam tratam de curas; são solicitados detalhes de como elas ocorreram e se possível que sejam enviados relatórios médicos que as comprovem. Há ainda números referentes a datas comemorativas que reforçam um calendário da devoção.

³⁴⁹ GARCÉS OBREGÓN. op. cit.; pp. 5-6.

³⁵⁰ "Santidad" In. ENCICLOPÉDIA EINAUDI. Mythos/logos; sagrado/profano. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987, vol. 12. pp. 287-300; p. 291.

³⁵¹ LÓPEZ-MENENDEZ. op. cit.; p. 251. Apesar de termos consultado a mesma coleção, no arquivo da Companhia de Jesus, não localizamos os textos com esses relatos de milagres internacionais.

Em 1º de novembro de 1947 foi publicado um número especial do 20º aniversário da morte de Pro.³⁵²

A princípio a coleção se concentrava na coleta dos milagres, apontando com maiores detalhes as histórias enviadas. Com o tempo, porém, passou a reproduzir trechos da história de vida de Pro. Os milagres deixaram de ser descritos e passaram a ser meramente listados os nomes daqueles que enviaram relatos. López-Menéndez interpreta essa transformação como parte do processo de burocratização do culto, que passaria às mãos de experts, especialmente jesuítas, que tentariam controlar a figura do mártir.³⁵³

A coleção também desperta questões a respeito da santidade do personagem, um tema que percorre os escritos sobre Pro e que, segundo membros da Igreja, deveria ser tratado com cautela para não ferir a lógica de canonização estabelecida pela Igreja. Em resenha de 1937 na revista *Christus* do livro *Los Mártires de Cristo Rey* do já citado Andrés Barquín y Ruiz, García Gutiérrez aponta que se fazem julgamentos apressados, que atentam contra a autoridade, a respeito da santidade dos mártires mexicanos:

Este libro ha venido a aumentar el acervo de libros y folletos sobre el mismo tema, las víctimas de la persecución religiosa en estos últimos años, y preciso es confesar que estos libros, cuando están escritos con documentos fehacientes y sin tratar de prevenir el juicio de la Santa Sede sobre el martirio de las víctimas, prestan muy buenos servicios a nuestra historia contemporánea y servirán un día para los procesos canónicos.

Lo malo de estos libros es que no siempre reúnen estas condiciones, sino que en ocasiones sirven de pretexto para justificar la lucha armada y censurar a la Iglesia por los arreglos de 1929, y comienzan por poner en el mismo plano del martirio a todos los que en estos tiempos han sido víctimas de la persecución religiosa, sin tener en cuenta que es doctrina de Benedicto XIV, que norma todavía los procesos de canonización, que no será declarado verdadero mártir el que haya muerto con las armas en la mano.³⁵⁴

Ainda que não cite diretamente o juízo a respeito do padre Pro, as palavras de Garcia Gutiérrez podem nos ajudar a entender as complicações que envolviam do processo de canonização mártir.

Na capa da edição *El martirio del Padre Pro* de Antonio Dragon, de 1959, com óbvios intuitos de atrair atenção do público, aparece a inscrição “*La vida Magnifica del hombre que*

³⁵² Favores del Padre Pro 1º Noviembre de 1947.

³⁵³ LÓPEZ-MENENDEZ. op. cit.; p. 124.

³⁵⁴ Christus. No. 19. Año II, junio de 1937; p. 560.

para muchos es ya un santo!”. No interior da edição encontramos a ressalva “*El autor, al llamar santo, mártir, etcétera, al padre Pro, no pretende, en modo alguno, prevenir las decisiones de la Santa Iglesia*”. Dessa maneira, há uma ambiguidade importante entre o reconhecimento da existência do culto, que reforça a santidade do personagem, e a afirmação de uma necessidade de aprovação superior. Como até hoje Pro não foi canonizado, formalmente ele não é considerado santo, mas como santo é tratado por fiéis católicos e por seus hagiógrafos. O livro de bolso em que consta a nota na capa recebeu a inscrição de aprovação *Nihil Obstat*. Trata-se, no entanto, de uma autorização de 1952 do arcebispo primaz Luis María Martínez – falecido em 1956, portanto antes da edição de 1959. Possivelmente a edição da Populibros tenha sido publicada pela editora *La Prensa* por motivos comerciais – como os demais livros da coleção –, sem precisar passar por nenhuma revisão por membros do clero, visto que o texto, Prólogo e Epílogo são idênticos a edições de *Vida Íntima*. A obra foi reimpressa mais uma vez em 1972, depois disso, no entanto, a vida de Pro voltou a ser reproduzida em edições publicadas por editoras católicas, em especial a Buena Prensa. *Vida Íntima*, com uma capa mais neutra, na qual consta uma pintura de Pro e um desenho estilizado do fuzilamento, segue sendo publicada.

O pedido formal para o início do processo de beatificação foi dado em 1952. Na edição da Populibros e também em versões da *Vida Íntima* há um Epílogo datado de 3 de novembro desse ano (próximo ao aniversário de 25 anos da morte de Pro, portanto) explicando como tem funcionado o processo de Pro. O texto, escrito por Rafael Martínez del Campo, SJ, Vice Postulador da causa de Beatificação, afirma que existem três processos antes da entrada formal do pedido de beatificação: a dos escritos, na qual é avaliado se há algo que atente contra a fé e a moral nos textos de Pro; a de não haver existido culto público – “*pues éste no se debe sino a los beatos o santos*”, explica o autor –; e o processo de fama de martírio. A explicação detalhada e didática busca educar um leitor que, ao que parece, encontra-se impaciente com a demora no reconhecimento oficial de um personagem que já era visto como santo católico. O vice postulador termina o texto com notícias esperançosas, “*(...) relativamente pronto, según esperamos, llegaremos a la beatificación.*”³⁵⁵ Na realidade, a beatificação chegou apenas em 1988, 61 anos depois da morte de Pro, quando muitos dos devotos de Pro que viveram a época cristera já haviam falecido.

³⁵⁵ DRAGON. op. cit. 1972; p. 290.

É difícil apontar os motivos exatos do que era visto por devotos do mártir como uma demora exagerada, mas é certo que a causa de Pro, segundo as palavras do historiador jesuíta Casillas Gutiérrez em 1981 era "*delicada y compleja*."³⁵⁶

O próprio historiador jesuíta apontou outros imbróglis na jornada do mártir que poderiam dificultar a beatificação:

Un juicio imparcial sobre la vida de formación del Padre Miguel, nos inclina a admitir que gozaba en alto grado de talento práctico, pero que carecía de facilidad para los estudios especulativos, quizá debido a la deficiente enseñanza de sus primeros años. Su gloriosa muerte contribuyó a que se esfumara la parte negativa de su temperamento jocoso, bromista y agudo, no dejando traslucirse el lado opuesto de él, como ser a las veces pesado para algunos

(...)

Esta vida que se desenvolvía fuera de las casas religiosas, presentaba con más frecuencia ocasiones de familiaridad con las mujeres que le ayudaban en sus ministerios. A las veces se vio obligado a aparentar ser galán de algunas jóvenes para despistar a la policía que le pisaba los talones. Surgió alguna que otra acusación negativa en este sentido, pero nunca se llegó a probar con certeza que hubiera habido exceso que maculara su reputación.³⁵⁷

Enquanto a dificuldade de Pro nos estudos foi uma característica lembrada em textos sobre os mártires³⁵⁸, desconhecemos textos que corroborem a visão de Gutiérrez Casillas a respeito da relação de Pro com mulheres. De qualquer maneira, a passagem parece indicar que alguns boatos a respeito do personagem correram fora das publicações – alguns deles talvez com indícios escritos em cartas ou outras fontes não publicadas. O caráter jocoso do personagem, uma característica festejada em muitos textos, é apontada por Gutiérrez Casillas como motivo de aborrecimento para algumas pessoas que viam em Pro um personagem maçante (*pesado*). Um companheiro de Pro, segundo o relato de Garcés Obregón, aponta que talvez algumas pessoas lembrariam de “*alguna broma algo pesada que se le haya podido escapar al padre Pro*”.³⁵⁹

Porém, para além das ambiguidades da vida de Pro, já bastante aplainadas no texto de Dragon, um dos motivos na dificuldade de canonização passava por dois problemas que

³⁵⁶ GUTIERREZ CASILLAS. op.cit.; p. 178.

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 176.

³⁵⁸ Relato de um companheiro de estudos. "La fraterna intimidad que durante su estancia en California tuvo con los jóvenes jesuitas de aquella región perduró a través del tiempo y las distancias; y aún hasta poco antes de su muerte, cuando se encontraban los religiosos de las Provincias que se conocieron en Los Gatos, uno de los temas favoritos de conversación era el grato recuerdo del H. Pro, narrando usos y costumbres mexicanas más con su mímica tan peculiar y expresiva que con palabras inglesas, latinas y castellanas, que le fluían en graciosa confusión" GARCÉS OBREGÓN, op. cit.; p. 46.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 52.

se conectavam: o excesso de culto prévio à autorização romana e o culto relacionado com os rebeldes armados cristeros. Para o primeiro caso, como vimos na publicação de *Favores del Padre Pro*, a solução pode ter sido minimizar o relato público de milagres. De qualquer maneira, parece ter havido muitos relatos de pessoas que conheceram o personagem e nem todas guardavam lembranças positivas de Pro, assim como aconteceu com Galván.

3.8 - Intrigas públicas

A literatura sobre o período cristero tratava de polêmicas vividas por muitos de seus leitores, ou então, ao menos, histórias que eram compartilhadas para além dos textos, trazendo um envolvimento maior com o ocorrido. As histórias do período cristero, em especial as do padre Pro, tratavam de intrigas sobre as quais distintas opiniões e percepções apareciam. Apesar dos esforços por consolidar uma narrativa pacífica e coesa para o mártir, as contradições permearam as elaborações sobre o personagem. Essas contradições, não apenas eram conhecidas do público, como elas próprias geravam um engajamento com a história. Nesse sentido, aquela era uma história sobre a qual, provavelmente, muitos mexicanos tinham uma opinião sobre ao menos algumas das intrigas que ela envolvia: perseguição católica, participação feminina, formação do governo revolucionário, histórias de sacerdotes, a figura de Pro, a violência católica, entre outros temas. Não havia unanimidade sobre os personagens principais que apareciam nos textos e fotografias, assim como não havia sobre a resistência armada católica ou sobre o Estado revolucionário e as políticas anticlericais.

Dessa forma, a abertura da esfera pública e esse engajamento católico ajudam a explicar a torrente de escritos sobre o período cristero que apareceu nas décadas seguintes ao conflito. As vidas do padre, assim como os escritos sobre a perseguição que exibiam suas fotografias, buscavam mediar não só a leitura das imagens, mas também a leitura da história do período que estava em permanente contenda.

A tomada das fotografias e a canonização popular dos mártires de novembro de 1927 pelos católicos mexicanos é parte dessa história de ação católica leiga que se deu em meio à perseguição. As hagiografias do padre Pro decorriam desse momento de ebulição e buscavam conferir ordem a ele, direcionando a interpretação do período. Diante de tantos católicos

mortos, sendo que parte significativa havia lutado como cristeros, havia claramente um problema em torno da definição de quem poderia legitimamente ser considerado mártir e como a história de um mártir deveria ser contada. O debate a respeito do tema envolvia mais atores do que as lideranças do clero e os intelectuais jesuítas. Em 1940 se consolidou uma leitura oficial da vida de Pro³⁶⁰, deixando para trás diversas outras versões com distintas nuances. Com o foco em um personagem católico cujo martírio não se deu somente diante do governo, mas durante toda a vida, na dedicação de sofrer por seus fiéis na intimidade. Ao mesmo tempo, construía uma história do período cristero na qual o clero trabalhava dedicadamente no acompanhamento dos sacramentos e no apoio à população católica que supostamente necessitaria de clérigos. Assim se definia o passado recente da Igreja e um modelo da ação sacerdotal para o presente, apaziguando antigas desavenças. Como vimos, esse esforço apaziguador, embora importante, não obteve sucesso completo.

No romance de Greene, citado no início da introdução, uma mãe católica lê a biografia de um mártir mexicano para o filho, no interior de sua casa, escondida da repressão oficial. Contudo, o que o histórico de divulgação da biografia de Pro indica é que, embora não possa ser descartada a leitura dos textos nesse ambiente familiar e mais rural, podemos imaginar que os leitores desses textos foram especialmente mexicanos que conviveram nas décadas entre 1930-1960 com um acentuado processo de urbanização no país e forte centralização estatal. O livro de bolso possivelmente circulava com essa população pelo transporte público, pelas sempre cheias ruas e praças das cidades mexicanas, em especial da capital. Além disso, assim como ocorria com os jornais da época das execuções, com uma capa chamativa, a edição da Pobulibros era feita para ser vista, procurava atrair leitores com uma referência às conhecidas imagens sobre o fuzilamento. O período revolucionário era, dessa maneira, também conhecido e polemizado por meio de diferentes fontes católicas.

³⁶⁰ A referência aqui é a obra de Antonio Dragon *Vida íntima del padre Pro* (1940).

CAPÍTULO 4 - ANTICLERICALISMO E HISTÓRIA DURANTE A REVOLUÇÃO MEXICANA (1920-1940)

4.1 - Desbarbarização e o Estado revolucionário

Na década de 1920 o processo de institucionalização e reconstrução do Estado mexicano, depois de quase uma década de instabilidade e movimentos armados, sobrepôs os significados de nação e de Revolução. Especialmente a partir do governo de Plutarco Elías Calles (1924-1928), a Revolução tornou-se um dado fundamental para a legitimação da administração em turno e, mais que isso, algo a ser realizado no futuro. No governo passado, de Álvaro Obregón (1920-1924), a Revolução era um dado de certa forma natural, visto que o presidente era um representante notório dos exércitos revolucionários da década anterior. O passado para Obregón era um “fato consumado”³⁶¹ do qual havia um resultante óbvio que era seu governo. Os dois momentos, revolução armada e governo, estavam vinculados por conta das lideranças, mas eram momentos distintos. Calles negou a dicotomia entre um passado revolucionário e o governo que dele resulta: ambos são fases de um mesmo processo. A grande jogada de Calles, segundo Guillermo Palacios, aquela que marcaria o México ao longo do século XX, foi ter lançado a Revolução em um porvir. Ainda segundo Palacios, essa construção da Revolução possuía um caráter notadamente elitista, afinal, se a Revolução era popular, isso se devia aos seus objetivos e não a suas causas: “*Aquí, como en todo, es el futuro lo que importa.*”³⁶²

O artigo de Palacios veio à luz em 1973, auge do movimento historiográfico revisionista que combatia o chamado “Mito da revolução.” A ideia dessa historiografia era questionar a base de legitimação do Partido Revolucionário Institucional (PRI) e Palacios procurava atingir aquilo que se identificava como a veia jugular: o discurso sobre uma

³⁶¹ CAMÍN, Héctor Aguillar & MEYER, Lorenzo. *À Sombra da Revolução Mexicana: História Mexicana Contemporânea, 1910-1989*. São Paulo: Edusp, 2000; p. 212.

³⁶² PALACIOS, Guillermo. “Calles y la idea oficial de la Revolución mexicana”, *Historia Mexicana*, v. 22, n. 3, p. 261–278, enero–marzo de 1973. p. 261 “(...) los generales revolucionarios organizaban un partido político, representante de 'la' revolución y, por extensión, de la misma 'nación mexicana'. Deponen las armas y construyen una herramienta política altamente exitosa. Esa superposición 'revolución-nación', y los considerando que hemos analizado, son también un hito fundacional en la historia política mexicana posterior, habida cuenta que el PRI (Partido Revolucionario Institucional) reconoce directamente esa paternidad liminar del PNR. Estado, Gobierno, Nación y Revolución se sintetizan en el discurso hegemónico priísta, que dominará la historia de México todo el 'corto siglo XX'.” FUNES, Patricia. *Salvar la Nación: intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2006; p. 394.

revolução popular que seguia em voga e que, resguardada por um partido, apontava para um futuro. Certamente, depois dos massacres de 1968,³⁶³ era impossível para muitos intelectuais e historiadores vislumbrar desdobramentos revolucionários e populares por parte do regime. A partir de então, buscou-se não somente examinar o discurso legitimador por meio de trabalhos que estudavam o período revolucionário e questionavam a visão de uma Revolução coesa, mas também procurar entender como esse discurso foi construído. As décadas de 1920 e 1930 foram especialmente escrutinadas como época de formação do Estado revolucionário. Calles se consolidou nessa historiografia como uma espécie de anti-herói revolucionário, um criador de *Estado* – originado a partir de cima –, e não um gerador de *pátria* como outros revolucionários com imagem positiva, ou, ao menos, mais ambígua – Zapata, Villa, Madero no primeiro caso; Obregón e Carranza, para o segundo. Cárdenas, embora mais próximo do primeiro grupo, destoa por não ser um mártir: seguiu como figura de influência ao menos relativa no partido revolucionário e voz crítica em alguns casos³⁶⁴. Fora ele, os demais foram eliminados da política por meio das armas.

Apesar da importância do revisionismo para a ampliação dos questionamentos sobre o período revolucionário, a fixação ocorrida em alguns trabalhos em um enfoque centrado no Estado, lançava para as décadas de 1920 e 1930, o Estado-Leviatã que se enxergava nas décadas de 1960 e 1970. O refinamento de análises como as de Palacios, que abriam possibilidades de exame e crítica aprofundados sobre os discursos revolucionários, em trabalhos posteriores se transformou em avaliações a respeito de uma criação mitológica que partia unicamente do Estado.

Ilene O'Malley assinalou que a mitificação da Revolução foi guiada pelo governo e perpetuada por um regime de caráter “burguês” que cooptou o potencial revolucionário das classes populares. O governo teria esvaziado o potencial revolucionário do próprio termo

³⁶³ No mesmo ano em que jovens e estudantes de diversos países fazia manifestações massivas, os estudantes mexicanos iniciaram uma série de marchas. A última delas, em 2 de outubro de 1968, às vésperas da realização da Olimpíada, terminou em um massacre depois do exército abrir fogo contra a multidão. Não se sabe ao certo, mas estima-se que morreram em torno de 300 pessoas no sangrento episódio. O evento ainda é lembrado no México como um dos momentos em que o regime controlado pelo PRI mostrou de forma inequívoca seu autoritarismo, aprofundando a crise de legitimidade que passava o regime, especialmente entre grupos de esquerda.

³⁶⁴ "Once Avila Camacho assumed the presidency, Cárdenas adopted a low profile: although he continued to exercise influence behind the scenes (and would do so for decades), he did not, like Calles, publicly query the policies or challenge the power of his chosen successor(s)." KNIGHT, Alan. *The End of the Mexican Revolution from Cárdenas to Ávila Camacho*. In: GILLINGHAM, Paul; Smith, Benjamin. *Dictablanda: politics, work, and culture in Mexico, 1938-1968*. Durham: Duke University Press, 2014; pp. 50-51.

revolução tornando-o tão completamente genérico que era capaz de aglutinar forças opostas em um pastiche de heróis, causas e eventos. Para que essa lógica mítica, construída a partir dos governos mexicanos se completasse, duas características eram essenciais: repressão de qualquer conceituação ou terminologia que fugisse à concepção oficial e ignorância ideológica popular.³⁶⁵ Segundo a autora, o governo mexicano apenas teria transferido o poder ideológico que antes se assentava na Igreja católica para si próprio, reproduzindo uma ordem hierárquica, autoritária e patriarcal. Os presidentes mexicanos seriam os papas e Madero, Zapata e outros, os Cristos cuja história era manipulada.³⁶⁶

A visão de O'Malley foi questionada por Thomas Benjamin, segundo o qual, a narrativa revolucionária foi colocada em movimento já a partir da década de 1910 e foi construída de forma mais coletiva do que aquela que pretenderam historiadores revisionistas. Essa narrativa, que encaixava a Revolução na “*religión de la patria*” que já tinha na Independência e na Reforma dois grandes eventos em termos de rupturas históricas,³⁶⁷ seria uma construção fundamental para a compreensão histórica dos sujeitos – seguindo a ideia de uma imaginação nacional na linha de Anderson, ou de uma memória coletiva segundo a elaboração de Halbwachs –, mais do que uma articulação maquiavélica por parte do Estado. Além disso, ela teria uma história anterior à década de 1920. Na década anterior, os chamados *voceros de la revolución*, um multifacetado grupo de intelectuais, jornalistas, poetas, escritores, entre outros, escreveram sobre a Revolução como um evento singular na história mexicana. Dessa maneira, a Revolução já estaria reificada desde antes da aparição do Estado nas décadas de 1920 e 1930. Ainda assim, seu legado de memórias era difuso e variado, elaborado entre distintas forças, o que, por outro lado, possibilitou que a ideia de Revolução fosse atraente para grande parte da sociedade mexicana e utilizada também pelos governos a partir da presidência de Calles.³⁶⁸ Alan Knight acrescentaria mais tarde, que o mito da

³⁶⁵ "Because of the public's ideological ignorance and the government's repression of criticism that might reveal its nonrevolutionary character, the government could define political terminology and concepts almost without concern for standard meanings." O'MALLEY, Ilene. *The Myth of the Revolution: hero cults and the institutionalization of the Mexican state*. New York: Greenwood Press, 1986; p. 116.

³⁶⁶ O'MALLEY. op. cit.; pp. 131-132.

³⁶⁷ Justo Sierra falava que o México tinha vivido duas acelerações violentas (revoluções) na sua história, a Independência e a Reforma. SIERRA, Justo. *La evolución política del pueblo mexicano*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979; p. 181.

³⁶⁸ "During the preceding two decades scribblers, journalists, politicians, intellectuals, propagandists, and other insurgent spokesmen and women throughout Mexico, the so-called *voceros de la Revolución*, had invented and constructed the Revolution with a capital letter in their pamphlets, broadsides, proclamations, histories, articles, and editorials. During the two decades following Saenz's 1929 statement, the Mexican government learned how

Revolução, para se tornar efetivo como discurso, incluiria políticas como as reformas trabalhista e agrária, o indigenismo, a educação e o nacionalismo econômico.³⁶⁹

Essas observações não invalidam as conclusões de Palacios a respeito do discurso callista, apenas complexificam uma visão que buscava pensar a construção mítica apenas a partir do Estado, sem relacionar essa construção com outros discursos e a recepção desses de forma mais ampla. O que iremos avaliar em seguida é um aspecto que no período callista era visto como essencial para essa revolução popular e futura: o anticlericalismo.

O anticlericalismo, ao mesmo tempo, aponta para a confirmação das anotações de Palacios sobre uma revolução que se direcionava para o futuro e que se construía de cima – ao menos para o período de Calles – e, por outro lado, mostrou-se como um intento notoriamente falido. A ideia de que a Revolução deveria ser anticlerical foi soterrada nas décadas seguintes, em grande medida por conta das ações de católicos no sentido de combatê-la. Tornou-se insustentável aos olhos revolucionários amparar um projeto amplamente impopular no plano prático e também simbólico, embora ele fosse motivo de entusiasmo notável para setores intelectuais que ajudavam a construir a Revolução.

Como vimos no segundo capítulo, o anticlericalismo era parte fundamental das ações e do pensamento de certos grupos revolucionários na década de 1910. A frustração com o porfiriato decorria, não em pequena medida, da decepção diante do que aquele regime construía a partir da obra liberal. Não sem motivos, portanto, a vinculação entre clericalismo e reação foi eficaz como discurso revolucionário. O que ocorre a partir de 1920 é um fortalecimento desse projeto anticlerical por vias institucionais, um processo difícil de ser efetivado por conta das fragilidades desse Estado e das resistências múltiplas a um projeto impopular. Esse processo de institucionalização, por outro lado, se deu em meio à construção de uma legitimidade intelectual a esse projeto. Dessa forma, o projeto anticlerical não era motivado apenas pela vontade de lideranças como Calles. Ele era responsável pelo engajamento de intelectuais que viam naquele momento a possibilidade de cumprir com as expectativas transformadoras anticlericais que vigoravam no pensamento liberal mexicano

to exhibit, disseminate, and perform the Revolution with a capital through festivals, monuments, and official history and thus to educate and inspire its citizens.' Mexicans invested a lot of meaning in their Revolution with a capital letter during this century (...)." BENJAMIN, Thomas. *La Revolución: Mexico's Great Revolution as Memory, Myth, and History*. Austin: University of Texas Press, 2000. [Kindle Version]; pp. 182 a 186.

³⁶⁹ KNIGHT, Alan. *The Myth of the Mexican Revolution Past & Present*, v. 209, pp. 223-273, November 2010; p. 228.

desde longa data. O anticlericalismo era uma característica que garantia simpatias em torno dos revolucionários porque era visto como um aspecto transformador que, ao mesmo tempo, resgatava as ideias da Reforma liberal e aglutinava desejos socialistas, anarquistas, espíritas, maçons, entre diversos outros grupos. Os desafios à Igreja eram vistos como parte do programa revolucionário.

Em 1925, em meio a uma polêmica na imprensa mexicana a respeito da cultura revolucionária, havia poucas definições explícitas do que seria a Revolução, embora o termo fosse utilizado diversas vezes. Uma dessas definições foi dada por Narciso Bassols³⁷⁰:

'Llamarse revolucionario es identificarse con esas dos formas de nuestro pasado; con la lucha contra el español y la lucha contra el cura, y hoy, cambiando los problemas, apareciendo nuevas urgencias en la vida, es conservar de los predecesores el procedimiento el método, la voluntad, el propósito de seguir reformando a toda costa, sin ilusas tentativas de una armonía posible. Es bañarse a los veinte años en la lucha y aprestarse a vivirla.'³⁷¹

O discurso de Bassols enfatiza que há uma tradição nacional (*“formas de nuestro pasado”*) de *“lucha contra el cura”* que é uma das bases da Revolução que a retoma sem se apoiar na possibilidade de harmonias – é contra a “harmonização” do porfiriato que se luta. O resgate dessa tradição ocorre ao conferir a ela um sentido de vitalidade e frescor. Se a luta contra o cura se refere ao processo de Reforma, a luta contra o espanhol é referência ao processo de independência. São esses dois passados que a revolução, segundo Bassols, deve resgatar.

De acordo Alan Knight, o mito da revolução foi elaborado nas décadas de 1920 e 1930 para combater as críticas clericais.³⁷² Quando Calles assumiu o governo em 1924, a ACJM (Asociación Católica de la Juventud Mexicana), criada em 1913, contava com dezenas de milhares de membros. O catolicismo militante estava organizado em diferentes partes do país e tinha como adversário também uma Revolução reificada.³⁷³

³⁷⁰ Bassols foi figura importante da configuração das políticas educacionais do período do maximato, sendo um político de notória fidelidade a Calles. Foi secretário de educação pública entre 1931-1934 e secretário de governo em 1934.

³⁷¹ Apud: DÍAZ ARCINIEGA, Víctor. *Querella por la cultura 'revolucionaria' (1925)*. México: FCE, 2010 [1989]; p. 122.

³⁷² KNIGHT, Alan. *The Myth of the Mexican Revolution Past & Present*, v. 209, pp. 223-273, November 2010; p. 243.

³⁷³ A ideia de uma revolução reificada entre os católicos pode ser encontrada nos textos de González Flores das décadas de 1910 e 1920. GONZÁLEZ FLORES, Anacleto. *La cuestión religiosa en Jalisco: breve estudio*

Dessa maneira, a ideia de uma revolução em processo e que apontava para um futuro – ao invés de uma revolução já cumprida – era, para grupos anticlericais, bastante simpática. Tal concepção se encontrava com a frustração que muitos nutriam a respeito dos resultados das leis de Reforma ou, ainda, com o cumprimento de um anticlericalismo oitocentista transnacional que encontrava no México dos anos 1920 e 1930 um espaço utópico quando a Europa parecia desnorteada pela Grande Guerra e seus desdobramentos no entre guerras. Não à toa, o conflito propagandístico que se desenvolveu em torno da questão religiosa do México no período teve como palco não apenas o território mexicano: o tema religioso – em sua amplitude, incluindo sua possibilidade de críticas ao cientificismo, ao liberalismo, etc – marcava discussões intelectuais do entre-guerras. Nesse período, se esboçaram redes internacionais anticlericais e católicas que, mais do que limitadas ao tema do anticlericalismo, eram espaços de debates sobre o papel das religiões nas sociedades futuras que distintos grupos queriam criar.

Contudo, ao assinalarmos a importância da questão anticlerical para a formação da ideia de Revolução, certamente não estamos colocando em segundo plano os temas sociais como a reforma agrária e os direitos trabalhistas pelos quais lutavam fatias importantes da sociedade mexicana mais pobre. O que ocorre é que a vinculação entre esses fatores era bastante próxima, como indica o apoio dos agraristas aos exércitos do governo na luta contra os cristeros e a oposição de partes amplas do clero à distribuição de terras. Nas regiões cristeras, houve um crescimento proposital da reforma agrária durante a revolta como forma de atingir simpatias locais na luta contra os cristeros. Embora para os agraristas fatores religiosos tenham sido também importantes para a sua participação na guerra, o anticlericalismo não era, na maior parte dos casos, o mais entusiasmante aspecto da Revolução para o campesinato, mas sim a reforma agrária. Camponeses que se arriscavam a lutar contra os cristeros faziam uma aposta bastante alta: adentravam em exércitos pouco equipados e enfrentavam elites locais muitas vezes hostis.³⁷⁴

filosófico histórico de la persecución de los católicos en Jalisco (2a. Edición). México: Editorial Luz, 1954 [1920].

³⁷⁴ Ao menos uma cultura religiosa menos clerical que aquela de áreas cristera parece ter sido fundamental para o engajamento nos programas governamentais, além de outros fatores como maior dissidência religiosa ou ainda um histórico de lutas liberais no século XIX. Cf. BUTLER, Matthew. *Devoción y disidencia: religión popular, identidad política y rebelión cristera em Michoacán, 1927-1929* (trad.). Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, Fideicomiso ‘Felipe Texidor y Monserrat Alfau de Teixidor’, 2013. GONZÁLEZ NAVARRO,

Em carta a Calles de 1931, Emilio Portes Gil demonstrava preocupação com o desenrolar das políticas revolucionárias. Se no plano econômico o governo durante o maximato parecia relativamente bem sucedido em estruturar instituições, mesmo que a crise de 1929 tenha abalado as atividades econômicas exportadoras, o conservadorismo e a moderação empacavam as reformas sociais. Portes Gil apontava que a Revolução estava à deriva: ela seria presa fácil diante do clericalismo e da sedição “*armada o mental*” se não buscasse respaldo das massas.

La insolencia del clero ha sido provocada en parte por la complacencia que el mismo Gobierno, o instituciones que dependen de el, o publicaciones que pertenecen a funcionarios de alta categoría; han venido teniendo para la propaganda religiosa. (...).

El resurgimiento del clericalismo es además consecuencia de la política general de moderación, que ha tratado de implantarse en los últimos tiempos, y que ha provocado un doble movimiento: de audacia en las clases acomodadas y de recelo en las clases proletarias.

Segundo o ex-presidente, “*no hay más camino eficaz que el de ofrecer el combate en todos los sectores, y muy principalmente en el económico, usando como instrumento de un Gobierno radical unido.*” Portes Gil era um dos ideólogos oficiais do anticlericalismo, como veremos adiante, mas dificilmente poderia ser visto como um revolucionário à esquerda do partido em termos agrários. Ainda assim, ele tinha claro que seu projeto anticlerical, fundamental para a união da Revolução, só se realizaria se acoplado a outras causas revolucionárias mais atraentes para grupos sociais que afinal de contas tinham sido os protagonistas da revolução armada. Aos olhos de Portes Gil, Calles – o Chefe Máximo da Revolução – estava equivocado: ele podia estar atento ao inimigo clerical, mas sem o apoio das massas a subjugação do clero não poderia ser realizada e a Revolução não seria bem-sucedida.³⁷⁵ Cárdenas, a partir de 1936, daria um passo além, diante da difundida resistência católica e de outros grupos conservadores, apaziguaria as forças anticlericais no governo, se concentrando nas transformações sociais e econômicas como a reforma agrária e a expropriação do petróleo. Ávila Camacho colocaria mais pedras no túmulo do anticlericalismo como parte de um programa oficial. Porém, de qualquer maneira, assim como ocorreu com a militância católica, uma época de entusiasmados engajamentos e

Moisés. *Cristeros y Agraristas en Jalisco* (5 vol). México: El Colegio de México, Centro de Estudios históricos, 2000-2003.

³⁷⁵ Fondo PEC - Exp. 33 - Inv. 4558 - Leg. 5/6

entusiasmadas discussões, na qual a transformação da sociedade era não apenas sonhada, mas trabalhada dia após dia – na confecção de textos, programas de governo, discursos e batalhas –, essa época não seria facilmente esquecida. A história de uma revolução anticlerical tinha sido escrita.

4.2 - A década de 1920: ecletismo e catolicismo

Segundo Patricia Funes, o México vivia na década de 1920 uma época “ecletica” de profundas mudanças, ou melhor, de tentativas de organizar as mudanças dos anos das lutas armadas revolucionárias:

En los años veinte México, después de diez años de guerra civil, iniciaba la reconstrucción del Estado y la redefinición de la nación. La revolución hace México 'más mexicano'. El orden posrevolucionario fue definiéndose, no sin contradicciones, a lo largo de la década. (...). Los caudillos militares revolucionarios necesitaban a los intelectuales (incluso, más modestamente, a los letrados) para reconstruir y legitimar el nuevo Estado. Por su parte, algunos intelectuales sentían la misión de 'desbarbarizar' y desmilitarizar un poder que se reproducía y legitimaba por la violencia. El discurso antropológico e indigenista de Manuel Gamio, el jurídico de Andrés Molina Enríquez, el 'sociológico' de Lombardo Toledano, las letras y las artes 'al servicio de la revolución' contribuyeron a crear discursos, imágenes y estereotipos de la nación mexicana dirigidos a *ordenar el cambio*.³⁷⁶

A desmilitarização e “desbarbarização” da Revolução passava também pela discussão a respeito do papel da Igreja e do catolicismo no México, afinal as igrejas e o clero foram alvos de ataques específicos por certos grupos revolucionários. Justificativas de ataques ao clero, que recuperavam e transformavam o discurso anticlerical do século XIX, já apareciam na década de 1910. É o caso do discurso do revolucionário Luis Cabrera, “La cuestión religiosa em México”, de 1915, que citamos no segundo capítulo. Nesse texto, Cabrera acusava os católicos de serem responsáveis pelo assassinato de Madero e de combaterem os revolucionários constitucionalistas na década de 1910 com armas e escritos. Manuel Gamio inicia a seção sobre a Revolução de seu clássico *Forjando Patria* dizendo o que a Revolução não é:

La Revolución no es, como la consideran católicos medioevales, un azote divino, ni el preferido medio de propaganda adoptado en estos tiempos por Satán. Tales

³⁷⁶ FUNES. op. cit.; p. 20.

calificativos sentarían mejor, de ser aceptables, a la contienda europea, donde el número de víctimas es infinitamente mayor y los medios de exterminio modernistas, variados y eficacísimos.³⁷⁷

Como indica Gamio, a Revolução estava sendo definida por seus opositores. Quem estava preenchendo o movimento armado com significados eram especialmente os católicos e suas interpretações apocalípticas. A construção da Revolução tinha portanto certo elemento reativo: ela se contrapunha ao discurso católico. A batalha que havia começado na década de 1910 sobre os sentidos da Revolução, ganhava peso ainda mais significativo nos anos 1920, quando havia um Estado cujos quadros principais provinham do movimento armado. Assim, o esforço de justificar e fornecer bases para as políticas revolucionárias foi acentuado.

Gamio, provocativamente, evocava a guerra na Europa como uma forma de se libertar do “modernismo” do velho continente que havia marcado a intelectualidade mexicana até então. Agora era o momento de olhar para os mexicanos “reais”, suas comunidades indígenas precisavam ser compreendidas na sua especificidade, os modelos e as lamentações teriam que ser abandonados para que a pátria fosse *forjada*. As metáforas maquinicas, ou as vinculadas à força física e à saúde dominarão as representações das décadas de 1920 e 1930: do manifesto muralista de 1923³⁷⁸ às fotomontagens do período cardenista, que concebiam um Estado como autômato³⁷⁹.

No plano internacional, a década de 1920 começava marcada pelo “suicídio” da Europa na Grande Guerra. A partir de então, como expressou o dominicano Henríquez Ureña, a América Latina não tinha bússola própria e tinha perdido a alheia. Já não havia espelho onde olhar, o que facilitou o olhar “para dentro”, em encontro aos seus outros – o negro, o indígena, o camponês, etc.³⁸⁰ Discutia-se o pertencimento à nação, que tanto na noção cidadã

³⁷⁷ GAMIO, Manuel. *Forjando Patria*. México DF: Porrúa, 2006 [1916]. p. 167.

³⁷⁸ “(...) el arte del pueblo de México es la manifestación espiritual más grande y más sana del mundo y su tradición indígena es la mejor de todas” MANIFIESTO del Sindicato de Obreros, Técnicos, Pintores y Escultores de México. 1923. <https://artemex.files.wordpress.com/2010/12/lectura-4-manifiesto-del-sindicato-de-pintores-y-escultores.pdf> Consultado em 7 de janeiro de 2014. O Manifesto foi divulgado no jornal El Machete em 1924.

³⁷⁹ GONZÁLEZ MELLO, Renato. Los pinceles del siglo XX. Arqueología del régimen. *PINCELES de la historia: La Arqueología del Régimen*. México, DF: Unam/Instituto de Investigaciones Estéticas, 2003. pp. 17-36; p. 21.

³⁸⁰ Ideia semelhante é respaldada por Monsiváis. “Una consecuencia inmediata de la Revolución: la pérdida provisional de las fuentes de sustentación cultural (civilización europea), lo que se acrecienta con la Primera Guerra Mundial.” MONSIVÁIS, Carlos. Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX. In. COSÍO VILLEGAS (coord.). *Historia general de México*. 4ed. México: El Colegio de México 1994. pp. 303-476; p. 345.

liberal, como na racial positivista, eram mais excludentes que inclusivas.³⁸¹ Por outro lado, a década terminava com a grande crise econômica que confirmava as limitações do modelo liberal, especialmente do sujeito liberal – daí termos uma década na qual tão pouco se discutiu no México sobre cidadania, um tema anteriormente fundamental nos debates políticos do continente.

A história, o passado mexicano, era tema inevitável e trazia consigo diversas polêmicas. A administração Obregón, que sublinhou o fim da Revolução, comemorou a consolidação da independência em 1921 com consideráveis investimentos do Estado. O discurso da mestiçagem, das raízes indígenas da nação e das origens revolucionárias foram enfatizados ao lado das bases sociais da nação – o povo e o trabalhador foram festejados. Por outro lado, as comemorações fizeram emergir velhos debates sobre a figura de Agustín de Iturbide, o oficial realista que liderou a consolidação da independência mexicana em 1821. O anti-herói ou herói (“reacionário”), verdadeiro pai da pátria ou um dos primeiros traidores da pátria? Iturbide mesmo que fora do panteão oficial liberal – excluído como herói, mas incluído como anti-herói ou vilão –, seguiu sendo objeto de polêmicas. Segundo Mauricio Tenorio, foi o primeiro herói ou anti-herói da possibilidade de um Estado mexicano – curiosamente seria, nesse sentido, precursor de figuras como Plutarco Elías Calles, mesmo que rejeitado pelos revolucionários.³⁸² Resgatar os debates sobre a origem da nação mexicana e seus pais fundadores era parte do esforço de construir a historicidade do presente, posicionando-o em uma história mais larga.

A busca de uma identidade mexicana na literatura e nas artes passava pela discussão sobre a Revolução. Segundo Friedrich Katz, a intelectualidade tecnocrata porfiriana, os famosos “científicos” ironizados nos murais de Diego Rivera, não desapareceram do mapa com a Revolução, eles permaneceram influentes ainda que em muito menor grau.³⁸³ Contudo, é inegável que na década de 1920 o mecenato estatal facilitou a aproximação de uma juventude intelectual com os círculos de poder, o que certamente não era uma possibilidade

³⁸¹ FUNES. op. cit.; p. 22.

³⁸² TENORIO TRILLO, Mauricio. *Historia y Celebración: México y sus centenarios*. México DF: Tusquets, 2009; pp. 133-142.

³⁸³ KATZ, Friedrich. Los científicos y la Revolución mexicana. In: MAYER, Alicia (coord.). *México entre dos momentos: hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana – Ritos y perspectivas*. (2 vols.) México DF: UNAM: Instituto de Investigaciones Históricas, 2007. pp. 303-316; p. 303-304.

para os jovens durante o porfiriato. Em muitos casos distantes ou ao menos coadjuvantes na revolução armada da década anterior, os intelectuais agora sentiam-se mais protagonistas das transformações. Durante o período vasconcelista a frente da Secretaria de Educação Pública (SEP), entre 1921 e 1924, foram contratados técnicos e pessoal administrativo entre os grupos mais jovens, o que aproximou parte da nova intelectualidade do ministro José Vasconcelos.³⁸⁴ Um dos esforços dessa juventude, não plenamente realizado, era se livrar da sombra lançada pelos científicos criando caminhos próprios e mais próximos do que seria a Revolução – que podia ser muitas coisas, mas dificilmente deixava de ser “popular”. Martín Luiz Guzmán resume a preocupação dessa intelectualidade: “*Nuestro desorden económico, grande como es no influye sino en segundo término y persistirá en tanto que nuestro ambiente espiritual no cambie*”.³⁸⁵

Como apontamos anteriormente, em 1925 se travou uma acalorada disputa na imprensa mexicana a respeito da cultura revolucionária. Discutia-se quais deveriam ser as características literárias apropriadas aos novos tempos. O debate teve início quando Julio Jiménez Rueda atacou a literatura em voga no México definindo-a como “*afeminada*”, um termo que logo passou a ser o centro de discussão sobre formas estéticas. Jiménez Rueda precisou as definições de masculino e feminino que regeriam o debate: “*Cualidad masculina es dar la frente con valor a todas las contingencias de la vida [y] cualidad femenina es [...] ampararse en la debilidad para herir impunemente al prójimo*.”³⁸⁶ O debate ficou famoso por resgatar a obra *Los de Abajo* de Mariano Azuela – originalmente de 1915, foi republicada em folhetim em 1925 – como exemplo modelar da literatura nacional revolucionária: virilidade e nacionalidade apareciam conectadas e eram marcas da transformação espiritual que parte da intelectualidade buscava. Curiosamente, a mesma obra mostrava-se crítica da participação de intelectuais aproveitadores na revolução armada.

As problemáticas sobre uma transformação “espiritual” envolviam necessariamente o catolicismo no México, que era visto, seguindo os termos propostos nos debates da época, como o polo feminino: o clero era um *provocador de passividade* (discutiremos a contradição adiante) e precisava ser desafiado. Assim como o anticlericalismo revolucionário, que trazia consigo questionamentos sociais, direcionados à manutenção da população pobre e indígena

³⁸⁴ DÍAZ ARCINIEGA. op. cit.; p. 89.

³⁸⁵ Apud: MONSIVÁIS. op. cit.; p. 337.

³⁸⁶ Apud: DÍAZ ARCINIEGA. op. cit.; p. 74.

do país em condições de miséria, a questão de gênero era invariavelmente evocada. Segundo Manuel Gamio, "[Os católicos utilitários] *Encomiendan a sus esposas, a sus hijas y a sus hermanas, la peligrosa política religioso-ministerial, en tanto que ellos, cobarde e hipócritamente, miran pasar una tras otra las cuentas del rosario.*"³⁸⁷ Havia no catolicismo uma perigosa inversão de papéis: as mulheres adiante, na linha de frente, enquanto os homens, que as manipulavam, permaneciam atrás. Um exemplo desse raciocínio eram discussões sobre os confessionários, um *locus* do discurso anticlerical presente em debates também em outros países. Richard Cobb cunhou o, pouco elegante, termo "anticlericalismo de chifrudos" para definir a vertente anti-confessionários que atravessou a revolução francesa jacobina. Os revolucionários franceses, de maneira bem semelhante ao que ocorria no México revolucionário, denunciavam a influência que os sacerdotes tinham sobre as mulheres por meio dos confessionários.³⁸⁸ Durante os debates da Constituição de Querétaro houve acaloradas discussões sobre se a própria Carta deveria proibir a confissão auricular.³⁸⁹ A partir dos confessionários, segundo muitos anticlericais, é que se imprimiam as vontades do clero nas consciências, especialmente das mulheres que eram concebidas como mais manipuláveis.

Em 1923 foram lançados os estatutos da Federação Anticlerical Mexicana, associação que buscava congregar as forças – que provinham de matrizes ideológicas distintos – em torno da luta contra o clero:

Ocupados los liberales en darle vida a las Leyes de Reforma complementándolas con toda la legislación que, en materia educacional y religiosa, se incorporó a la Constitución de Querétaro, y estudiando la forma de llevar a cabo la liberación del campesino-esclavo, la dignificación del indio, la organización de defensa del trabajador, y en general el mejoramiento económico del obrero manual e intelectual, base de la prosperidad de la patria, no llegamos a advertir la resistencia del clericalismo, sino cuando éste ha entrado en un campo de acción ofensiva, dispuesto a destruir las conquistas liberales obtenidas por las dos grandes revoluciones habidas en México y tratando de restablecer el predominio de la

³⁸⁷ GAMIO. op. cit.; p. 92.

³⁸⁸ MINOIS, Georges. *História do Ateísmo*: os descrentes no mudo ocidental, das origens aos nossos dias. São Paulo: Editora Unesp, 2014 [1998]; p. 505.

³⁸⁹ De acordo com o deputado constituinte Enrique Recio, o confessionário "pone (...) la vida privada de las familias bajo la inmediata fiscalización del sacerdote. (...). La confesión sienta en el hogar una autoridad distinta a la del jefe de familia, y esto es sencillamente abominable. Demostrado ya que la confesión auricular no tiene ni puede tener como fin una acción moralizadora, creo que debe suprimirse, pues de lo contrario, lejos de salvaguardar los hogares e intereses de los mexicanos, como tenemos obligación de hacerlo, permitiríamos la existencia de un acto encaminado contra la evolución y el perfeccionamiento de la sociedad." DIARIO DE LOS DEBATES del Congreso Constituyente (1916-1917). 2 vols. México DF, 1960. v. 2. p. 85.

Iglesia con las prácticas conservadoras que tanto han estorbado la marcha del progreso. Cuenta con ello con el fanatismo de las masas, que sigue siendo como antaño, su más rico y explotado filón y con la mujer, que es el instrumento más inconsciente y activo de que se vale para hurgar y dominar en las intimidades del hogar.³⁹⁰

A “dominação” contra a qual lutavam os anticlericais era identificada como um dos elementos próprios do estado inerte em que se encontrava a nação mexicana antes do período revolucionário. O chamado clericalismo era visto, de maneira até certo ponto contraditória, como essencialmente identificado com o que seria uma dimensão passiva da sociedade mexicana (a mulher – instrumento inconsciente –, o camponês-escravo, etc.). A contradição emergia porque essa dimensão inerte tomava ofensiva diante das transformações que se esboçam no país: o texto é claro ao assinalar uma ofensiva clerical. No final das contas, quem reagia a quem? Não eram os anticlericais, cujo próprio nome (*Anti*) aponta para uma reação, quem resistiam aos ataques do clero? A ambiguidade do texto vai além: os anticlericais defendem uma *tradição* liberal – uma tradição de mudança, recente, mas ainda assim é um passado que deve ser defendido. As Leis da Reforma continuavam sendo a base desse pensamento, mas elas precisavam ganhar vida. Além disso, não bastavam as mudanças legais a respeito da separação entre Estado e Igreja. A transformação do país e a luta contra as opressões passava pela entrada na intimidade do lar; era preciso colocar o liberalismo e os liberais em movimento, só assim a revolução espiritual se concretizaria. Daí a discussão dos confessionários antes discutida na Constituinte. O dispositivo não foi aprovado na Constituição, apesar da geral concordância de que a prática da confissão era moralmente condenável, porque a lei também seria invasiva ao lar do “chefe de família”, como expressou Fernando Lizardi³⁹¹.

Sem dúvida as feministas causavam desconfiças entre a intelectualidade anticlerical. Manuel Gamio apontou o pequeno número de feministas que havia no México – chamadas por ele de mulheres “masculinizadas” –, de forma ambígua, chegou a defender essas mulheres de críticas. Porém, inscreveu como mulher ideal as que chamou de “mulheres

³⁹⁰ Estatutos de la Federación Anticlerical Mexicana. México, 1923. p. 4.

³⁹¹ "El mal no está en que los sacerdotes quieran confesar: el mal está en el jefe de la familia que permite la confesión. La ley no puede prohibir un acto de confianza individual espontánea; quien debe prohibir esto, quien debe evitar esto es el mismo interesado, el mismo jefe de la familia. Yo, por mi parte, les aseguro a ustedes que no necesito de ninguna Constitución para mandar en mi casa; en mi casa mando yo. (Aplausos.) " DIARIO DE LOS DEBATES. v. 2. p. 1034.

femininas”. A mulher feminina, além de casta, trazia consigo um equilíbrio entre “terra” e “céu”, “artificial” e “natural”, “matéria” e “alma”. De certa maneira, seria por meio da mulher o contato com o sobrenatural – aspecto não desprezado por Gamio, que defende os católicos “verdadeiros”. A desconfiança dos homens e o discurso misógino que permeava as elaborações anticlericais, no entanto, não impediu que a veterana feminista espanhola Belén Sárraga (1874-1951), fosse designada como presidenta honorária da Federação Anticlerical Mexicana. Sárraga desembarcou no México na década de 1920 – provavelmente não pela primeira vez³⁹² – para defender suas ideias a respeito do livre pensamento, espiritismo, anarquismo e, essencialmente, promover críticas ao clero.³⁹³ Desde princípios do século, Sárraga se dedicava a fazer turnês por diversos países iberoamericanos, durante as quais debatia suas ideias e entrava em contato com a intelectualidade local. Como aconteceu com outros intelectuais divulgadores do anticlericalismo – veremos o caso do italiano Guillermo Dellhora mais adiante –, Sárraga encontrou no México um local onde era possível viver fazendo aquilo que mais a entusiasmava: colaborar para a transformação das sociedades por meio de críticas ao clero católico. Durante o governo de Obregón, se aproximou de Calles que, segundo ela, era um “colaborador mais eficaz”.³⁹⁴

Os assinantes do Estatuto frisavam a necessidade de trazer à vida as ideias e as leis que davam forma à nação. A interpretação de como esse processo deveria acontecer seguramente era causa de discórdia, mas sobre o inimigo clerical era mais fácil de concordar.

³⁹² O texto de Justino de la Mora, uma hagiografia do bispo Rafael Guízar y Valencia, diz que Madero trouxe da Espanha a “exreligiosa apóstata” Belén de Zárraga (Sárraga), “mujer impía que recorrió gran parte de la República, bajo los auspicios de Iglesias Calderón, pronunciando discursos y alocuciones escandalosas e injuriosas para el pueblo católico.” De qualquer modo, os dados sobre outras visitas de Sárraga ao México precisam ser confirmados em outras fontes. DE LA MORA, Justino. *Apuntes Biográficos del beato Mons. Rafael Guízar y Valencia quinto obispo de Veracruz (Mexico)*. Xalapa: Ediciones Diocesanas Rafael Guízar y Valencia, 2005; p. 42.

³⁹³ Esses são alguns títulos de palestras por ela proferidas: “El clericalismo: ¡he ahí el enemigo!”, “El cumplimiento de la ley, es la salvación de los pueblos”, “sostener la constitución es defender la patria”, “¡respectad para ser respetados!”, “Clericalismo sinónimo de bandolerismo”, “No puede confiarse el pueblo, al clero, porque lo seguirá dejando en la oscuridad en que lo tiene”, “Por el templo el universo, por sacerdote la conciencia” “bajo la toca monjil se oculta una maternidad ultrajada”, “el fanatismo atrofia las inteligencias”, “El fanatismo atrofia las inteligencias”, “el jesuitismo es el cáncer de la religión”, “compañeros: destruid el fanatismo religioso fundando escuelas laicas”, “católicos: ¿Qué libertades os ha conquistado el clero? ¡¡Buscadlas!!”, “Juárez es hoy el Benemérito de las Américas y el símbolo de la patria, la raza y la República, porque fue liberal de convicción”, “el cura mancilla los hogares”, “¡el clero está rico y el pueblo pobre!”, “El alma del gran Juárez se anida en el pecho del general Calles”, “¡Ni una mujer al confesionario!”, “¡Ni un centavo para la Iglesia!” BUSTAMANTE GONZÁLEZ, Josué. “Rumbos Nuevos: El anticlericalismo como instrumento de identidad nacional en México, 1923-1928”. (Tesis para obtener el grado de Maestro en Ciencias Sociales) Xalapa: Universidad Veracruzana, 2012; pp. 145-146.

³⁹⁴ BUSTAMANTE GONZÁLEZ. op. cit.; p. 62.

O Estatuto foi assinado por dezenas de nomes reunidos nas diversas seções da Federação, entre os quais prováveis anarquistas, socialistas, livres-pensadores, protestantes, maçons, espíritas, etc.: todos estavam abrigados sob os nomes guarda-chuva liberal e anticlerical. Cabem algumas observações sobre o inegável poder congregante do anticlericalismo naquele momento. O catolicismo tinha sido o foco central da crítica do Iluminismo às religiões. O histórico de discursos anticlericais difusos no tempo, ganhou no século XVIII definições e direcionamentos que marcariam sua história ulterior. Não só o México, mas diversas partes da Europa e da América Latina tinham desenvolvido histórias anticlericais ao longo do século XIX nas quais o catolicismo surgia como a paradigmática religião “fanatizante” – contrária aos princípios da razão –, antimoderna e fundamentalista.³⁹⁵ O México contava com um ambiente propício para o anticlericalismo na década de 1920: tinha uma Igreja católica poderosa e socialmente influente, logo, um inimigo relativamente fácil de avistar; e uma elite governante disposta a patrocinar programas anticlericais. O inimigo clerical da Federação, construído como algo homogêneo, não era, de qualquer maneira, abstrato. O senso prático daqueles que endossavam o Estatuto era evidenciado nas citações aos oponentes, que na figura de associações sindicatos católicos, como os Caballeros de Colón e da Damas católicas, davam face e nome ao chamado clericalismo. É sintomático que sejam citadas associações leigas católicas como adversários dos anticlericais e não somente figuras do clero.

4.2 - Unindo forças e argumentos contra a Igreja: o papel da história

Em 1968, em meio aos pontos altos do movimento estudantil mexicano, o auditório da UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México) teve seu nome mudado. Antes Justo Sierra, o auditório foi renomeado pelos estudantes daquele momento como Ernesto ‘Che’ Guevara. Muito longe disso estavam os revolucionários nos anos 1920 e 1930. Como afirmou Emilio Kouri, *"los mexicanos tuvieron que diseñar, moldear y defender su propio*

³⁹⁵ Segundo Casanova, de maneira não muito diferente de como o Islã é visto hoje em muitos círculos intelectuais. CASANOVA, José. Catholic and muslim politics in Comparative perspective In. HAYNES, Jeffrey (ed.). *Religion and Politics: critical concepts in religious studies*. Routledge, New York, 2010. pp. 183-201.; p. 191.

*proceso*³⁹⁶, não havia revoluções externas onde se modelar. As reformas propostas pelos revolucionários, incluindo a transformação da religião no país, tinham no pensamento liberal oitocentista, em especial na historiografia do século anterior, uma de suas principais justificativas.

Quando se iniciavam as primeiras agitações militares católicas em 1926, a divulgação da propaganda católica era outra grande preocupação entre os políticos revolucionários. A situação nos EUA era particularmente sensível, visto que desse país poderiam vir arsenais para nutrir a resistência armada católica e pressões dos norte-americanos contra as políticas anticlericais. Nesse contexto, era importante para o governo mexicano não perder a simpatia de cidadãos e especialmente de grupos poderosos norte-americanos. Como vimos, católicos do outro lado da fronteira se esforçavam para divulgar o conflito mexicano como uma perseguição religiosa, um ataque à liberdade religiosa que aproximaria o México de Moscou.



Figura 15 - Plutarco Elías Calles. MEYER, *op. cit.*; p. 28.

³⁹⁶ KOURI, Emilio. Los intelectuales y la Revolución Mexicana. In. ALTAMIRANO, Carlos (ed.). *Historia de los intelectuales en América*. Montevideo: Katz Editores, 2010.pp. 31-44; p. 32.

Arturo Elías, cônsul mexicano em Nova Iorque, estava encarregado de justificar diante dos olhos do público americano a política do governo mexicano. Em 11 de agosto de 1926, Elías solicitou por telegrama que Calles remetesse com urgência ao consulado livros de história – além da Constituição de 1857 e das Leis de Reforma – que pudessem fornecer embasamento aos argumentos revolucionários e assim combater a propaganda católica que se espalhava pelos EUA. O cônsul requisitou livros de Justo Sierra, *México a través de los siglos* – obra organizada por Vicente Riva Palacio –, obras de Pérez Verdía³⁹⁷ e outros livros de “*buenos autores*”.³⁹⁸ O pedido foi prontamente atendido: dois dias depois, Calles informava que estavam sendo remetidos doze tomos de Justo Sierra e textos de Alfonso Toro, enquanto se preparava o envio de *México a través de los siglos*.

As obras históricas, resgatadas ou recentemente escritas, participavam em uma ampla discussão presente em publicações de governistas, esquerdistas e católicos, que tomou conta da esfera pública mexicana. A pluma foi instrumento de uma guerra que ao mesmo tempo alargou o espaço público e evidenciou a variedade de opiniões no país, e por outro, abriu espaço para restrições, dadas as tentativas de parte a parte de limitar a divulgação das ideias do adversário. Os governistas tinham o aparelho de Estado, suas estratégias repressivas e órgãos oficiais ao seu lado – jornalistas e propagandistas católicos acabaram desterrados ou mortos. Os católicos, por sua vez, divulgavam seus escritos e ideias não só na imprensa, mas nas missas, através do clero, e nas organizações leigas.³⁹⁹ Os textos sobre mártires católicos passaram a figurar como um desses materiais de propaganda especialmente a partir da rebelião cristera (1926-1929).

O conflito público da época cristera faz parte de um debate mais amplo a respeito da ordem revolucionária e do caráter nacional mexicano que os revolucionários defendiam e sobre o qual divergiam. A questão religiosa nesse contexto não era um problema menor ou a superfície de questões mais profundas, na realidade era visto como parte do projeto

³⁹⁷ Elías se referia a Luis Pérez Verdía (1857-1914), autor da obra *Compendio de la Historia de México desde sus primeros tiempos hasta la caída del Segundo imperio* (1883). Segundo Zoraida Vázquez, esse era “uno de los textos que mayor vigencia han tenido en el país, puesto que aún se sigue imprimiendo. (...) La obra no sólo ha servido de texto a numerosas generaciones, sino también de modelo a muchos autores de libros de enseñanza. (...) En general, para su día, no era partidista, pero sí acuñó muchos de los conceptos que emplearían ya los antihispanistas, ya los conservadores (los primeros, por ejemplo, han usado ampliamente sus juicios anti-Cortés, los últimos sus juicios anti-Juárez).” ZORAIDA VÁZQUES. op. cit.; p. 86.

³⁹⁸ Fondo PEC - Exp. 53 - Inv. 1717 - Leg. 19/22

³⁹⁹ SERNA, Ana María. La calumnia es un arma, la mentira una fe: Revolución y Cristiada: la batalla escrita del espíritu público *Cuicuilco*. v. 14, n. 39. Pp. 121-179, 2007.

modernizador que buscava secularizar a sociedade e “desfanatizar”⁴⁰⁰ a população do país, convergindo energias para o desenvolvimento econômico e social da nação.

A história mexicana e, em especial, a história do clero na trajetória da nação justificavam as políticas anticlericais dos governos revolucionários. O cânone historiográfico de matriz liberal e positivista – nos casos de Justo Sierra e Vicente Riva Palacio, textos escritos durante o porfiriato – somavam sua força com novos autores colaborando para a construção do discurso revolucionário. O liberalismo e positivismo oitocentista permaneciam como uma referência intelectual partilhada pelos grupos revolucionários no poder. A tradição liberal mexicana, que seria renovada – embora não revolucionada – nas obras de Alfonso Toro e outros autores, fornecia uma das principais bases da política religiosa revolucionária que chamava atenção ao redor do mundo.

Não apenas para convencimento do público exterior eram arregimentadas as obras dos grandes intelectuais porfiristas. A Secretaria de Educação Pública, com Vasconcelos à frente, distribuiu 100 mil exemplares de *Historia Nacional* de Justo Sierra.⁴⁰¹ A insistência dos revolucionários em temas como a moderação, autodisciplina, economia, higiene, alcoolismo, não trazia novidades em relação às ideias promovidas por Sierra. Também a leitura sobre o papel da Igreja na formação nacional mexicana, como elemento que dominava o cotidiano dos camponeses, promovendo passividade e exploração dos indígenas, aparecia de forma semelhante nos escritos de Sierra:

(...) [los curas] como consideraban a los indios como cosa suya, los aislaron de todo contacto con los españoles, los trataron como niños, lo cual ha producido un daño tal que todavía lo resentiremos durante muchos años; (...). Además los frailes y los curas casi siempre *explotaban* a los indios abusando de su trabajo, sin darles ni qué comer siquiera, para hacer muchos conventos en las ciudades y en los campos y centenares de iglesias.⁴⁰²

El pulque, los aguardientes extraídos del maguey y los cirios para los santos, he aquí lo que tiene encadenado al indígena y aun al mestizo rural a un estado de inferioridad desesperante; en la población industrial existen hábitos análogos, pero tienden a mezclarse ya con otras ideas, con otras aspiraciones.⁴⁰³

⁴⁰⁰ Católicos militantes assim como populações mexicanas adeptas de práticas católicas heterodoxas foram frequentemente definidos por revolucionários como “fanáticos”. Assim, para incluir esses grupos nas políticas revolucionárias, segundo os próprios revolucionários, era preciso primeiro “desfanatizá-los”.

⁴⁰¹ LOYO, Engracia. *Lectura para el Pueblo, 1921-1940*. In. ZORAIDA VÁZQUEZ, Josefina (orgs). *La Educación en la Historia de México*. El Colegio de México, México DF, 2009 [1992]. pp. 243-290; p. 251.

⁴⁰² SIERRA, Justo. *Historia Patria*. México: Departamento Editorial de la Secretaría de Educación Pública, 1922 [1894]; p. 58.

⁴⁰³ SIERRA, Justo. *La evolución política del pueblo mexicano*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979; p. 311.

O diagnóstico dos problemas nacionais era bastante semelhante: o indígena, a maior porção da população mexicana, controlado pelo clero, investia mal seus recursos, se dedicando a uma forma de catolicismo idolátrico e se entregando ao álcool. Havia uma lógica perversa que prendia o México em um passado colonial, de festas, santos, touros, brigas de galos e pouca leitura.⁴⁰⁴ Porém, enquanto Sierra se perguntava a respeito do tempo que demoraria para que o indígena fosse redimido, os anticlericais revolucionários pareciam já haver perdido a paciência. Os preceitos liberais precisavam ser imprimidos no país e para tanto era preciso começar um enfrentamento. O projeto educativo iniciado por Sierra durante seu período como *Secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes* precisava ser ampliado. E, para além da reedição dos textos de Sierra, novos trabalhos deveriam ser escritos: era necessário sustentar os programas revolucionários com ideias sólidas e também dar volume às ideias para que elas chegassem a diferentes partes do país. Havia diferenças claras, em grande medida trazidas pela revolução armada no México: a ideia de uma passividade dos camponeses era contradita cotidianamente pelos movimentos camponeses que requeriam as terras, algumas vezes de maneira violenta, e negociavam com o Estado. O discurso sobre um confronto entre classes ganhou relevo maior entre os revolucionários e o clero era visto como parte do establishment das *haciendas*.

A historiografia reconheceu parcialmente a importância da questão histórica nesse processo. Álvaro Matute relatou que o conflito entre Estado e Igreja teve repercussão posterior no campo historiográfico, os “*grandes conflictos entre Iglesia y estado tuvieron una repercusión abundante en el campo historiográfico*.”⁴⁰⁵ Adrián Bantjes se referindo às campanhas educativas de “desfanatização” da década de 1930, apontou que os esforços de “des-cristianização” eram mais evidentes nas lições de história mexicana e mundial – além daquelas de ciências naturais.⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ De acordó com Guillermo Palacios, esse pensamento baseou importantes porções do material educativo produzido pelos governos revolucionários. "Se trataba de aplicar un instrumento narrativo de formación de identidades igualmente narrativas que operaba dentro de un proceso de construcción de una 'historia nacional', capaz de incorporar en el relato a aquellos grupos sociales y étnicos que la historia tradicional, reflejo de una situación 'adversa' de clase, había dejado al margen, e igualmente una constelación de acontecimientos, a ellos referidos, que no habían sido incluidos en la elaboración de los viejos relatos oficiales." PALACIOS, Guillermo. *La Pluma y el arado: los intelectuales pedagogos y la construcción sociocultural del 'problema campesino'* en México, 1932-1934. México DF, El Colegio de México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, 1999; p. 112.

⁴⁰⁵ MATUTE, Álvaro. *La teoría de historia en México (1940-1973)*. México: Septentas, 1974; p. 13.

⁴⁰⁶ BANTJES, Adrián. Idolatry and Iconoclasm in Revolutionary Mexico: The De-Christianization Campaigns 1929-1940. In. *Mexican Studies/ Estudios Mexicanos*, v.13, n. 01, p. 87-120, 1997; p. 116.

O que parece não estar explícito nos estudos desses e outros autores é como uma leitura da história – com destaque para a história nacional mexicana – está imbricada com o programa revolucionário de transformação do quadro religioso mexicano. Assim, não somente a Revolução repercutiu no campo historiográfico, como a própria historiografia ressoou entre os revolucionários. Como vimos no caso da troca de mensagens com o cônsul, quando colocados contra a parede para explicar as políticas anticlericais, a história era usada como recurso de socorro. O monumento historiográfico anterior, sobre o qual se equilibravam novas leituras da história pátria, era uma base que parecia segura para a qual retornavam os anticlericais para se defenderem dos ataques católicos.

A escrita da história foi vista no XIX e no XX como uma forma de consolidar a nação conferindo uma versão de coesão nacional. Nas palavras de Zoraida Vázquez, os *“historiadores y los maestros son, por tanto, vehículos de la expansión de ese sentimiento para provocar una lealtad al todo o patriotismo.”*⁴⁰⁷ Porém, se a história era uma maneira de explicar o país para o exterior e também de se explicar internamente, por outro lado, havia divisões a respeito de como deveria ser interpretado esse passado. Mesmo a versão liberal que historiadores concordam que se tornou de alguma maneira oficial, tinha matizes distintos na sua elaboração. A consolidação da versão oficial da Revolução, assim como da historiografia liberal, provavelmente chegou à maior parte da população mexicana com a difusão do ensino ocorrida ao longo do século XX – mais do que com monumentos, arte, e historiografia de corte mais acadêmico.⁴⁰⁸ A própria Zoraida Vázquez apontou, para o período do final do XIX e princípios do XX, que o processo do ensino de história era complexo, no qual as divergências e variedades de opiniões tanto no material didático, como na ação dos professores – sempre mais difícil de captar em arquivos. Portanto, embora endossada pelo Estado em muitos momentos, a historiografia liberal convivia com ruídos externos (dos textos de traços conservadores e católicos) e internos.

As posições sobre a história se acirrariam nos anos 1930, acompanhando os debates provocados pelos movimentos sociais no interior do cardenismo, especialmente dos apoiadores da educação socialista, e também de grupos hispanistas e católicos que insistiram

⁴⁰⁷ ZORAIDA VÁZQUEZ, Josefina. *Nacionalismo y educación en México*. México DF, Colegio de México, Centro de estudios históricos, 2005. [1975]; p. 9.

⁴⁰⁸ KNIGHT. op. cit., 2010; p. 256.

na grafia de *Méjico*. Esse período foi marcado por divisões agudas na história, nas quais as histórias recentes sobre a perseguição religiosa entravam como parte das disputas.⁴⁰⁹

4.3 - Livros em chamas

Sabe-se que em distintos momentos a publicação de livros e sua divulgação caminhou em paralelo a tentativas de censura e proibição, mas talvez nada seja mais representativo do poder que os livros carregam que a destruição física de exemplares. As queimas de livros não foram fatos incomuns nas décadas de 1920 e 1930, época de massificação da leitura e agitação política. O *Ulisses* de James Joyce, considerado depravado por conta de uma cena de masturbação que poucos além dos censores compreenderam, foi queimado pelo serviço postal dos EUA na década de 1920. As queimas de livros tornaram ainda mais evidente a importância das publicações, sendo que a perseguição algumas vezes podia promover fama dos livros, embora, de maneira alguma, essa seja algum tipo de regra histórica. As conhecidas fogueiras nazistas da década de 1930 foram acompanhadas em Paris pela criação de uma biblioteca exclusiva para os títulos queimados por exilados.⁴¹⁰

Em Jalisco, livros didáticos de história arderam em chamas em 1934 durante o auge do programa de educação socialista e das campanhas desfanatizadoras. O evento, ocorrido em pleno sábado de aleluia, promoveu a queima da obra do professor Abel Gámiz, *Historia Nacional de México*, juntamente com outras representações dos “Judas” do povo – como símbolos do alcoolismo⁴¹¹ – viraram cinzas. O chefe do programa educativo no estado de Jalisco discursou no evento:

El libro del prof. Gámiz, señores, falsea la historia de México en favor de los intereses de todos los enemigos del bienestar colectivo... [...] Además, ataca con dolo, con insidia, a los principales jefes de la Revolución Mexicana de 1910, a Madero, a Zapata a los precursores como Sarabia y los Flores Magón. Niega la

⁴⁰⁹ ZORAIDA VÁZQUEZ. op. cit.; p. 289.

⁴¹⁰ LYONS, Martyn. *Livro: uma história viva*. São Paulo: Editora Senac, 2011; p. 200.

⁴¹¹ O alcoolismo, ao lado do catolicismo, era um dos traços centrais levantados por teóricos como causa da passividade camponesa. As campanhas antialcoólicas foram outro traço da revolução mexicana em sua vertente cultural. O tema recentemente começou a ser abordado de forma mais específica. Como outros temas culturais, a questão da participação feminina impulsionando proibição alcoólica foi levantada por Fallaw para o caso de Yucatán. Cf. FALLAW, Ben. Dry Law, Wet Politics: drinking prohibition in post-revolutionary Yucatán 1915-1935. *Latin American Research Review*, v. 37, n. 2, p. 37-64, 2002. PIERCE, Gretchen. Pulqueros, Cerveceros, and Mezcaleros: Small Alcohol Producers and Popular Resistance to Mexico's Anti-Alcohol Campaigns, 1910-1940, In: PIERCE, Gretchen; TOXQUI, Áurea (eds.) *Alcohol in Latin America: A Social and Cultural History*. Tucson: University of Arizona Press, 2014.

legalidad de la Constitución de 1917... (...). En estas condiciones, ¿cómo era posible que un gobierno revolucionario mantuviera como texto de Historia un libro de esa naturaleza? ¿...Es esto un ataque a la libertad? No lo es. El prof. Gámiz puede seguir escribiendo lo que quiera, pero el Gobierno de Jalisco, el licenciado Allende, la Dirección a mi cargo, no pueden permitir que ese libro sirva de texto de Historia en las escuelas.⁴¹²

No caso mexicano, ao contrário de contextos totalitários, a queima de livros não necessariamente impedia a leitura de certos exemplares. Mesmo que certas opiniões tivessem mais dificuldade de encontrar um público, por motivos financeiros – dificuldades de distribuição, por exemplo – ou de censura, havia considerável espaço para o aparecimento de opiniões diversas. Esse fato pode ser amplificado se pensarmos comparativamente o México com outros países no período das décadas de 1920 e 1930, uma época de crescimento de movimentos autoritários ao redor do globo e que dispunham de métodos de repressão sistematizada sem paralelos históricos.⁴¹³

As queimas de livros, assim como queimas de imagens de santos, tinham um objetivo pedagógico – uma pedagogia envolta em violência, que se relacionava a diversos conflitos e mortes – com relação a elaboração da historicidade do período revolucionário. As chamas simbolizavam a passagem do velho regime – vinculado ao “fanatismo” e à opressão – para o novo estágio de progresso e emancipação.⁴¹⁴ De qualquer maneira, ao se queimar livros e santos não se buscava, ou ao menos não se conseguia, eliminar completamente todas as cópias de um determinado impresso ou as ideias vinculadas a ele.

Somente em lugares específicos e ainda assim durante espaços de tempo curtos, como em Tabasco governado por Tomás Garrido Canabal, as campanhas desfanatizadoras realmente tiveram penetração ampla e conseguiram bloquear outras expressões sobre a

⁴¹² MARTÍNEZ MOYA, Armando; Moreno Castañeda, Manuel. *Jalisco desde la Revolución*. Tomo VII: La escuela de la Revolución. Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco, Universidad de Guadalajara, 1988; pp. 203-204.

⁴¹³ A comparação nos encaminha para o difícil território dos adjetivos e comparações na história, um campo particularmente minado quando se refere a regimes repressivo. Afinal, é tarefa difícil e talvez inútil estabelecer “graus” de repressão. Contudo, parece importante se arriscar por um instante nesse campo, visto que a comparação é sedutora em muitos momentos. O México da década de 1930 passou por embates violentos sem que isso tenha gerado uma guerra civil – como na Espanha –, ou um Estado repressor em distintos formatos e teores – como no Brasil, União Soviética, Turquia, entre outros lugares. Com isso, concordamos com as visões pós-revisionistas sobre o Estado revolucionário das décadas de 1920 e 1930, que o enxergam como um dispositivo negociador, internamente disputado, e, em certo sentido, menos poderoso do que geralmente se afirma.

⁴¹⁴ MORENO CHÁVEZ, José Alberto. Quemando Santos para iluminar conciencias: desfanatización y resistencia al proyecto cultural garridista, 1924-1935. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*. n. 42, julio-diciembre 2011. pp. 37-74; p. 41.

sociedade mexicana e a história. Com Garrido Canabal e alguns outros grupos revolucionários durante a década de 1930 se caminhou para uma crítica mais ampla às religiões e não somente ao catolicismo, como previa a maior parte do discurso anticlerical revolucionário que inclusive estava apoiado em redes protestantes e espíritas. O projeto educativo garridista – chamado “racionalista” – incluía uma transformação cultural totalizante que defendia a erradicação das culturas identificadas como religiosas, abarcando protestantes, para que emergisse uma sociedade produtiva⁴¹⁵ e racional.⁴¹⁶ A oposição ao projeto garridista foi constante. Em correspondência assinada por Arturo Tapia e outros tabasqueños ao então presidente Ortiz Rubio, foram apontadas irregularidades nas eleições locais, casos de violência contra a população local e exploração de trabalho escravo. Não há, no entanto, referências ao programa anticlerical no estado. Segundo os signatários da missiva, Garrido Canabal sujava o nome da Revolução:

Y si después de lo anterior hay políticos que se atrevan a llamar REVOLUCIONARIO AL FALSO LIDER GARRIDO CANABAL, no quedará al pueblo más recurso que dudar del revolucionarismo de sus grandes hombres, llámense éstos - Francisco I. Madero, Plutarco Elías Calles o Pascual Ortiz Rubio!⁴¹⁷ [grifos no original]

Garrido Canabal era aliado de Calles e com a ascensão de Cárdenas à presidência em 1934 assumiu a Secretaria de Agricultura do país. Com o posterior rompimento das duas principais lideranças revolucionárias do momento – o presidente e o “Chefe Máximo” – acabou tendo que abandonar o país. Porém, esse não foi o único motivo do abandono dos projetos garridistas. A fama de Garrido foi particularmente prejudicada depois de uma manifestação dos seus seguidores – conhecidos como camisas vermelhas – no bairro de Coyocán na capital mexicana. O que estava previsto para ser uma “cultural”, tradicional evento garridista no qual os manifestantes lançavam palavras de ordem contra a Igreja católica e o alcoolismo, terminou em um evento sangrento coberto de forma crítica pela imprensa da capital. Tombaram na praça de Coyoacán cinco militantes católicos assassinados pelas forças de

⁴¹⁵ Garrido Canabal era próximo a Calles. Em correspondência ao presidente e Chefe Máximo enviava-lhe constantes agrados, como peles de tigre e lagarto. Em 1931 enviou ao presidente uma enorme mandioca de 29 quilos com o intuito de comprovar a alta produtividade do estado por ele governado. Fondo PEC - Exp. 140 - Inv. 2312 - Leg. 6/7

⁴¹⁶ Fazemos aqui uma generalização e simplificação a partir da historiografia. Contudo, parece que mesmo entre as fileiras garridistas havia ambiguidade quanto aos objetivos anticlericais e certo uso de linguagens cristãs permanecia. MARTÍNEZ ASSAD, Carlos. *El Laboratorio de la Revolución: el Tabasco garridista*. México DF: Siglo XXI, 1979.

⁴¹⁷ Fondo PEC - Exp. 140 - Inv. 2312 - Leg. 6/7

Garrido. A imagem que Garrido construía de revolucionário exemplar, apegado às leis e ao “racionalismo”, ficou manchada depois desse evento que forneceu combustível para as críticas que o líder tabasqueño já vinha recebendo de dentro das fileiras revolucionárias e católicas.

A tradição do pensamento social liberal mexicana, portanto, em 1920 e 1930 era lida não simplesmente como um monumento do passado ou uma tradição intelectual consolidada, seus textos eram uma das matrizes para as transformações que se buscava realizar. Se os intelectuais porfiristas eram conformistas em sua atuação política, aqueles que foram formados por seus textos seguiram um caminho bastante distinto. Por mais que críticas tenham sido feitas à ideia de modelos revolucionários para pensarmos a revolução mexicana,⁴¹⁸ as referências revolucionárias como as marxistas do século XX ou então com a referência francesa do XVIII são muitas vezes difíceis de se desvencilhar. Hoje nos parece quase que natural ler textos positivistas como conservadores. A crítica a esses textos não pode obscurecer a leitura que eles provocaram no sentido de mudanças. A mudança no nome do auditório da UNAM em 1968 aponta que os estudantes pensavam em transformar o país removendo as referências intelectuais oitocentista, vistas compreensivelmente como elitistas, instalando em seu lugar menções a revolucionários cosmopolitas. Não apenas as referências a revoluções internacionais ou mesmo à experiência cubana eram mais centrais, também as referências do XIX já não eram lidas com o mesmo potencial explosivo que tiveram nas décadas de 1920 e 1930, nas quais podiam ser ideias aceitas e não questionadoras da maneira como estava sendo construído o Estado mexicano, mas eram lidas como contrastantes com a realidade social do país que se buscava transformar. Para os jovens inconformados dos anos 1960, Justo Sierra não era parte de um projeto para um México como nação unida e moderna, mas era a face de uma nação elitista, machista e de uma modernidade excludente – ou mesmo era simplesmente um nome na borda de livros antigos que já não diziam muito.

Um dos jovens que participou do movimento de 1968 foi o historiador francês Jean Meyer. Nessa mesma época, o estudante visitou o oeste do país onde encontrou resquícios e memórias frescas de uma luta que identificou como “verdadeiramente” popular contra o

⁴¹⁸ KNIGHT, Alan. The Mexican Revolution: Bourgeois? Nationalist? Or just a ‘Great Rebellion? *Bulletin of Latin American Research*. v. 4, n. 2, pp.1-37, 1985. PAVANI DA SILVA, Rafael. *Modelos e explicações na historiografia da Revolução Mexicana* (Monografia de Conclusão de Curso). Campinas: Unicamp-Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2007.

embrionário Estado revolucionário. Os “pais” dos assassinos dos estudantes derrubados em Tlatelolco tinham sido desafiados por rebeldes católicos na década de 1920.

Mas, esse não fora o primeiro contato da família Meyer com o México revolucionário. Prestes a embarcar, Meyer visitou parte da família que vivia em um povoado na Alsácia. Ao dizer que se dirigia ao México, Jean Meyer teve como resposta de uma tia: “¡Meksiko! ¡ Der Kalles! ¡Padre Pro!”. Outra tia sacou um pequeno selo com a imagem do padre Pro. A família passou a relembrar antigos encontros de oração pelo México e milagres conferidos pelos mártires mexicanos. Segundo Meyer, o episódio com a família desapareceu da memória, só sendo relembrando recentemente, quando os estudos sobre o catolicismo no México passaram a resgatar seu caráter internacional.⁴¹⁹

Da obra de Meyer, *La Cristiada*, emergiu uma Revolução autoritária desafiada por uma luta católica popular. Meyer identificou uma luta católica para além da influência do clero, em defesa de sentimentos religiosos profundos. A ideia de uma epopeica gesta católica contra um Estado autoritário, construída também nas histórias sobre os mártires – embora em chave mais passiva e clerical que em *La Cristiada* –, simplesmente não estava no horizonte dos revolucionários formados por Justo Sierra na década de 1920 e 1930 que viam nos exércitos cristeros um bando de fanáticos.⁴²⁰

4.4 - A história da Igreja pelos anticlericais

Os grupos anticlericais se aproximaram do governo, ao mesmo tempo que os governos obregonista e callista requeria um esforço intelectual por justificar e explicar em bases históricas, antropológicas e sociológicas as motivações para o conflito com os católicos.

Esse é um aspecto fundamental para a compreensão da história do período, pois indica que as políticas estatais, mesmo aquelas muito pouco populares – como de fato foi a questão religiosa – tinham base e apoio na intelectualidade e em grupos de destaque na sociedade

⁴¹⁹ MEYER, Jean (ed.) *Las Naciones frente a conflicto religioso en México*. México DF: Tusquets/CIDE, 2010.

⁴²⁰ Cabe aqui uma ressalva e pequena distinção. A leitura que revolucionários faziam de Justo Sierra possuía distinções fundamentais daquelas do pensador positivista. Justo Sierra defendia a ideia de um tirano honrado, o que contradizia o lema fundamental entre os revolucionários que seguiu sendo repetido, “Sufragio efectivo y no reelección”. Ou seja, se havia uma apropriação da leitura da sociedade que Justo Sierra propunha, as soluções políticas revolucionárias destoavam de maneira significativa.

mexicana e também no exterior. Os argumentos de Gamio e outros intelectuais do período tiveram uma contrapartida violenta em ações do Estado. Em certo sentido, ações pujantes era o que esperavam muitos intelectuais e revolucionários que afinal estavam fazendo a sua revolução. De qualquer modo, analisar historicamente o anticlericalismo do período como uma característica complexa de parte dos grupos poderosos do México é fundamental para compreendermos as motivações e as lógicas que tomava o debate religioso naquele momento marcante da história mexicana do século XX. Ao mesmo tempo, como a historiografia recente tem indicado frequentemente, esses projetos enfrentaram constante resistência, tiveram vida curta, ainda que de impacto considerável na formação da sociedade mexicana – assim como no debate sobre religiões ao redor do globo.

Como indicamos acima, os governos revolucionários investiram em reedições de obras escritas no período porfiriano que embasavam uma visão de história que informava a leitura sobre o seu presente. Por outro lado, foram também editadas novas obras sobre a questão religiosa, algumas delas realizadas pelas gráficas do governo.

A edição de textos de combate era um dos campos de atuação definidos pelos Estatutos da Federação Anticlerical.

Lucharemos con tesón por medio de la tribuna, de la prensa, del libro; llegaremos hasta el último rincón de la República donde haya un cerebro capaz de comprender la verdad y la razón; nos esforzaremos por hacer la luz de todas las conciencias; trabajaremos por destruir costumbres tradicionales en nuestra raza, que solo ocultan explorados fanatismos y absurdas supersticiones; (...); destruiremos los manejos jesuíticos que pretenden retrotraernos a los tiempos inquisitoriales y, en resumen, intentaremos llevar a la práctica el espíritu liberal de nuestras Leyes, haciendo laicas la vida del hogar y las costumbres sociales.⁴²¹

A citação remete a certa concepção iluminista em transformar as consciências por meio de textos e impressos, de maneira bastante evidente. A aproximação entre os projetos anticlericais mexicanos e concepções iluministas são recorrentes na historiografia.⁴²² Embora seja claramente uma referência importante, o perigo aqui é simplificar algo tão multifacetado e amplo como o iluminismo – ou afirmando certa totalidade emancipatória, ou ainda sugerindo que se trata de doutrinas de elite. Encaixar o México anticlerical em uma macro

⁴²¹ Estatutos de la Federación Anticlerical Mexicana. México, 1923; p. 6.

⁴²² Conferir artigos de Adrián Bantjes e Jean-Pierre Bastian.

narrativa histórica binária de emancipação/opressão reduz bastante as possibilidades de análise sobre o período, especialmente sobre as mobilizações de intelectuais ali colocadas.⁴²³

De qualquer modo, os anticlericais no México identificavam na publicação de textos impressos e discursos públicos um caminho para a transformação que buscavam, que implicava a mudar a vida cotidiana do país vinculada a práticas católicas. A maioria dos textos anticlericais apareciam na forma de panfletos, folhetos e artigos na imprensa. Como vimos no capítulo anterior, ao mesmo momento se amplificavam os “manejos jesuíticos” que tanto temiam os anticlericais, com a publicação de textos católicos.

Não foi informado no expediente consultado qual dos textos do historiador Alfonso Toro (1873-1952) foi enviado por Calles a Arturo Elías. Provavelmente se trata de algum dos seus volumes didáticos, como o *Compendio de Historia Patria* ou *Compendio de Historia de Mexico* publicados entre 1925 e 1926. Segundo o obituário de Toro escrito pelo historiador Torre Villar, esses livros, frequentemente reeditados e modificados, serviram como material didático para as escolas oficiais mexicanas durante “*muchos años*”⁴²⁴. Toro, de acordo com Torre Villar, foi um historiador autodidata cuja ênfase do seu trabalho estava em orientar e ensinar. Trabalhou no *Archivo General de la Nación* e foi professor da *Escuela Preparatoria Nacional*. Embora nesse obituário de Toro, escrito em 1952, não seja informada exatamente qual foi sua participação na revolução armada no México – a qual grupo revolucionário esteve associado – foi evidenciado que “*su posición fué siempre la del combatiente y revolucionario. Como no era hombre de puro gabinete, sino que se fogueó al calor de la*

⁴²³ Ressaltamos as críticas feitas ao uso de Ilustração/Iluminismo como termos universais. “(...) J.G.A. Pocock declarou uma premissa: 'a Ilustração não pode mais ser entendida satisfatoriamente como um movimento universal unificado.' Em *Enlightenments of Edward Gibbon*, Pocock utiliza o termo ilustrações no plural. Fala em diversas ramificações da ilustração, mesmo no interior da França ou da Inglaterra. Não se refere a outras partes da Europa como os Países Ibéricos, que aqui nos interessam de perto. Mas o importante alerta foi dado: ilustrações e não Ilustração. Neste caso, o afastamento do paradigma francês ou inglês não mais autoriza a se falar em inexistência de ilustração ou em ilustração *sui generis* naqueles antes considerados 'países derivativos.' Em cada região, os parâmetros específicos de debate são marcados por preocupações e configurações sociais locais.” DOMINGUES, Beatriz Helena. *Tão longe tão perto: a Ibero-América e a Europa Ilustrada*. Rio de Janeiro: Museu da República, 2007; pp. 32-33.

⁴²⁴ TORRE VILLAR, Ernesto De La. Alfonso Toro Castro (1873-1952). *Revista de Historia de América*, n. 33, p. 177-179, 1952; p. 178. A informação sobre a influência de Toro é corroborada por Zoraida Vázquez. “El libro de texto de Toro, para la enseñanza media, iba a tener gran influencia porque fue el más usado en la escuela secundaria y preparatoria hasta años recientes, en que otros libros lo empezarían a desplazar.” ZORAIDA VÁZQUEZ. op. cit.; p. 202. Não havia, no entanto, um material didático único para as escolas, algo que seria aventado no final dos anos 1950 e causaria um dos mais importantes conflitos públicos entre grupos católicos e revolucionários no período do *modus vivendi*. TORRES-SEPTIÉN, Valentina. “Estado contra Iglesia/Iglesia contra Estado. Los libros de texto gratuito: ¿un caso de autoritarismo gubernamental. 1959-1962? In. *Historia y Grafía*. n. 37, año 19, pp. 45-77, 2011.

lucha, su obra refleja el fuego de la contienda, muchas veces violenta, otras callada y sosegada, pero siempre ardiente."⁴²⁵ O gabinete era um quartel, a escrita era uma arma: essas atividades estavam frequentemente associadas entre os revolucionários da década de 1920 – e a associação vai além de uma simples metáfora.

Em uma reflexão sobre a historiografia do terceiro milênio, Alfredo Ávila apontou que os recentes textos de história, “acadêmicos” e “profissionalizados”, seguem influenciando os caminhos políticos do país, embora não orientem como obras de Alamán, Riva Palacio, Guillermo Prieto, Alfonso Toro o Bravo Ugarte.⁴²⁶ Há entre os historiadores do passado considerados influentes três do século XIX, dois mais identificados com o liberalismo (Guillermo Prieto e Riva Palacio) e um com o conservadorismo (Alamán), e dois do século XX identificados com anticlericalismo (Toro) e com o catolicismo (Bravo Ugarte). Claramente a tentativa é enfatizar certas polêmicas historiográficas e indicar que há posições distintas. De qualquer maneira, é sintomática que a escolha para o século XX – especialmente para o período entre a revolução mexicana e a década de 1960 – seja a respeito do anticlericalismo.

Sobre a obra didática de Toro, Zoraida Vázquez a definiu como “*antihispanismo mal disfrazado de indigenismo y un anticlericalismo obsesivo que iba a estar a tono con los tiempos.*”⁴²⁷ O disfarce do indigenismo caía quando o autor fazia críticas fortes aos governos e formas religiosas astecas, chamados de fanáticos em política e religião.⁴²⁸ Uma característica importante dos textos de Toro é a quase completa falta de distanciamento com o passado, especialmente quando trata dos grupos indígenas:

Por eso al estudiar la intrincada mitología mexicana y las supersticiones con ella relacionadas, debemos tener en cuenta que, cuando no se llega a un alto grau de civilización, subsisten conjuntamente ideas incongruentes y absurdas, al lado de

⁴²⁵ TORRE VILLAR. op. cit.; p. 177.

⁴²⁶ ALFREDO ÁVILA. Perfiles y Rumbos de la historiografía Política en el instituto de Investigaciones Históricas. In. GUEDEA, Virginia (coord.) El Historiador frente a la historia: perfiles y rumbos de la historia, sesenta años de Investigación Histórica en México. Universidade Nacional Autónoma de México, México DF, 2007. pp. 53-71; p. 55.

⁴²⁷ ZORAIDA VÁZQUES. op. cit.; p. 202.

⁴²⁸ Os astecas são objeto de observações negativas pelo autor por se tratarem de grupos considerados “civilizados”, ao contrário dos demais que não aparecem no livro. “No en todo el extenso territorio que actualmente ocupa la República Mexicana se desarrolló uniformemente la civilización en los tiempos anteriores a la conquista española, pues de los pueblos indígenas entonces existentes, apenas si cabe llamar civilizados a un corto número, comprendido aproximada mente entre los 21° de latitud norte, y la América Central. Fuera de esos límites, imperaba la barbarie.” Ou ainda, “No vamos a ocuparnos en este libro, sino de los pueblos civilizados, ya que los selvajes no tienen historia, y su estudio corresponde a otra ciencia: la Etnografía.” TORO, Alfonso. *Compendio de Historia de Mexico*. México DF: Patria, 1938. 3a Edición.; p. 45.

otras relativamente elevadas, pues hay una gran propensión a adoptar y creer todo o sobrenatural y a aceptarlo sin discusión. Para formarnos una idea de este estado, basta observar lo que ocurre con las últimas clases sociales, en que se ven coexistir supersticiones tales como a creencia en duendes y brujas, y otras, con los principios elevados de la religión cristiana.⁴²⁹

O anacronismo extremado talvez seja um dos motivos dos textos de Toro terem sido atraentes. A preocupação do texto era a transformação urgente do México do presente, o passado era julgado para que pudesse ser aproveitado de algum modo para o conhecimento do presente e para a formação das consciências do presente. A variedade de textos didáticos de história que apareceram nas décadas finais do século XIX e na primeira metade do XX indicam que não foram poucas as tentativas de educar a população por meio de distintas visões sobre a história. Cobrar uma busca de uma compreensão histórica neutra seria não compreender essa história escrita com as armas nas mãos – em muitos casos, a crítica a esse tipo de historiografia ajuda a construir uma ideia de neutralidade da história acadêmica que sabemos ser bastante questionável. Por outro lado, as diferenças de concepção de história são determinantes para o trabalho resultante. Além de, obviamente, o anacronismo ser particularmente enfatizado quando se fala dos indígenas, não ser um dado que pode passar despercebido.

A preocupação de Toro com a história religiosa do México, evidente em seu texto para estudantes mexicanos, foi ressaltada em 1927 com a publicação de *La Iglesia y el Estado em Mexico*. A obra foi publicada pelos *Talleres Graficos de la Nacion*, editora vinculada à *Secretaría de Gobernación* do governo federal, responsável pela comunicação pública do governo – uma espécie de Ministério do Interior. Em 1927 a Secretaria era presidida por Adalberto Tejeda, reconhecido como um dos principais *caudillos* anticlericais do período revolucionário.⁴³⁰

⁴²⁹ TORO. op. cit.; p. 360.

⁴³⁰ Tejeda foi governador de Veracruz em duas oportunidades: primeiro entre 1920-1924 e depois entre 1928 (abandonando então a Secretaría de Gobernación) e 1932. Apoiou fortemente o agrarismo, movimentos de trabalhadores e políticas anticlericais no estado – como a limitação do número de sacerdotes. Calcula-se que nesse período demoliu ou dinamitou 20 igrejas. Foi seguramente figura central para a propagação de redes anticlericais no México. Em 1934 concorreu à presidência pelo Partido Comunista Mexicano contra Lázaro Cárdenas e terminou derrotado. Cf. BANTJES, Adrian. The Regional dynamics of Anticlericalismo and Defanaticization in Revlutionary Mexico. In. BUTLER, Matthew. *Faith and Impiety in Revolutionary Mexico*. New York: Palgrave Macmillan, 2007. pp. 111-130; p. 114.

O texto foi publicado em meio ao conflito cristero e, de acordo com o autor, foram as recentes tentativas do clero em recuperar privilégios que colocou a pluma em sua mão.⁴³¹ Toro retoma diversos argumentos anticlericais, especialmente aqueles referentes à má cristianização dos indígenas que seguiam práticas idolátricas. A explicação para isso era que o catolicismo, dominado por clérigos espanhóis, era aos olhos indígenas uma série de crenças e práticas completamente exóticas. Segundo Toro:

El indígena que tiene ideas absurdas sobre la Trinidad y los sacramentos, que desconoce el Evangelio y la vida de Jesucristo, alimenta su fervor religioso con vidas de santos, llenas de anacronismos y de falsos milagros. Así dicen que San Francisco curó las llagas a Jesucristo y peleó al lado de San Martín contra los paganos, y en sus bailes figuran a Santiago, lado a lado de Poncio Pilatos. (...). Este es el triste resultado a que se ha llegado después de varios siglos de predominio del clero católico; y si éste ha perdido tal predominio, a nadie puede quejarse más que a sí mismo.⁴³²

As considerações sobre a ignorância indígena a respeito dos “verdadeiros” ensinamentos cristãos parecem julgamentos emitidos por algum bispo ou representante da ortodoxia católica. Na realidade eram argumentos comuns entre intelectuais revolucionários. Em carta de apoio ao presidente Calles de 1926 enviada da Guatemala onde realizava pesquisa, Manuel Gamio traça uma definição do catolicismo no México que justificava as leis anticlericais do governo. Nas vésperas da rebelião cristera, Gamio tentava responder aos ataques que a Constituição de 1917 sofria na imprensa norte-americana, que acusava os artigos anticlericais de serem contrários ao desejo da maior parte da população mexicana que seria católica. Para Gamio, a ideia de que os mexicanos eram todos católicos não é verdadeira. Se assim fosse, aponta o antropólogo, as leis da Reforma e a Constituição de Juárez contrárias ao clero jamais existiriam, já que os liberais não teriam mecanismos para enfrentar a vontade unânime de todo um país. Segundo Gamio, os católicos – de verdade – formam uma minoria da população do país:

El grupo católico romano formado por la aristocracia y buena parte de la burguesía constituye una corta minoría, por cuyo motivo ha salido continuamente derrotado en todas las pugnas armadas en que se ha atrevido tomar parte. En cambio, la enorme mayoría popular tiene una religión sui generis, politeísmo idolátrico, mezcla de las más burdas ideas católicas y vestigios de mitos ancestrales. A los

⁴³¹ TORO, Alfonso. *La Iglesia y el Estado en México (estudio sobre los conflictos entre el clero y los gobiernos mexicanos desde la Independencia hasta nuestros días)*. México DF: Ediciones El caballito, 1975. [Original: Talleres Gráficos de la Nación, México, 1927; p. 361.

⁴³² *Ibidem*, pp. 366-367.

católicos de esta clase sólo importan sus santos-ídolos, sus fiestas religiosas-embriagantes y sus curas procura-milagros, dejándolos sin cuidado que haya o no órdenes religiosas y que la curia romana se derrumbe o florezca, pues en realidad ignoran su existencia.⁴³³

Anos antes, em *Forjando Patria*, Gamio iniciou sua espécie de taxonomia dos católicos mexicanos assumindo que a "*inmensa mayoría de nuestra población profesa el catolicismo. Esto no admite negación o duda. Es axiomático. Desgraciadamente no todos son sensatamente católicos.*"⁴³⁴ O tom dessa passagem é marcante do texto no qual o autor buscou afirmar “verdades” incômodas que precisavam ser conhecidas para a transformação – a forja – da nação⁴³⁵. Apesar da maioria dos mexicanos serem católicos, Gamio diferenciou três tipos. O primeiro é o católico “pagão”, grupo que necesita de “*veinte, cincuenta o más años para adquirir la religión, el idioma y la cultura que les son indispensables para poder incorporarse a la civilización contemporánea universal.*”⁴³⁶ A religião correta, portanto, é considerada uma das condições para a inclusão na civilização contemporânea. Desse modo, há os “verdadeiros católicos”, “*creyentes firmes, sinceros, sin convencionalismos. Tienen conciencia de sus ideas y valor para sostenerlas. Son liberales para con los demás.*”⁴³⁷ Por fim, há o terceiro tipo de católico mexicano, certamente o mais pernicioso na visão de Gamio: os católicos utilitários. Esse é na realidade o “culpado” pela falta de educação – civil e religiosa – dos católicos pagãos que, em si, não carregam nenhuma responsabilidade.⁴³⁸

Para Gamio e Toro, a ação clerical era especialmente negativa porque não tinha sido efetiva na luta contra as idolatrias indígenas e a sua mescla com o cristianismo. Disso resultava o fanatismo do indígena, sua vida cotidiana ligada ao culto a santos, festa e consumo de álcool que o mantinha como alguém explorado por *hacendados* e clérigos. Purificar a religião, atacando aqueles responsáveis por a esconderem dos indígenas como forma de

⁴³³ Manuel Gamio, Guatemala a Plutarco Elías Calles, México DF 1º de marzo de 1926, AGN-Ramo Documentación de la Administración Pública 1910-1985, Fondo Obregón Calles, c. 36, 104-L 23, leg. 1. Apud. SERNA, Ana María. op. cit.; p. 174.

⁴³⁴ GAMIO. op. cit.; p. 89.

⁴³⁵ O final do primeiro capítulo é bastante sintomático desse caráter do texto, no qual o autor pretende colocar a matéria prima – o bronze e o ferro – que compõem o país e que precisam ser forjados. “Toca hoy a los revolucionarios de México empuñar el mazo y ceñir el mandil del forjador para hacer que surja del yunque milagroso la nueva patria hecha de hierro y de bronce confundidos. Ahí está el hierro... Ahí está el bronce... ¡Batid hermanos!” *Ibidem*, p. 6.

⁴³⁶ *Ibidem*, p. 89.

⁴³⁷ *Ibidem*, p. 91.

⁴³⁸ *Ibidem*, pp. 91-92.

facilitarem a exploração – os utilitários –, era parte da transformação revolucionárias que esses autores tinham como horizonte. Racionalistas como os seguidores de Garrido Canabal, além de outros grupos que ganharam mais preponderância na década de 1930 com a educação socialista, desejavam um país sem religião. As propostas de Gamio e Toro, são distintas.

Em 1925, um ano antes da eclosão da rebelião cristera, o presidente Plutarco Elías Calles forneceu apoio à fundação da Igreja Católica Apostólica Mexicana (ICAM), conhecida como Igreja cismática. A fundação de uma Igreja nacional já fora tentada por Benito Juárez, em meio às polêmicas que emergiram com a Reforma liberal. Segundo Pamela Voekel, os liberais discutiam no México também as definições de Deus e sobre como reformar as práticas religiosas, sendo que o apoio ao cisma estava inserido nessas disputas religiosas.⁴³⁹ Em 1861, Juárez ordenou a seu ministro do Interior, Melchor Ocampo, que apoiasse no que fosse possível a criação de uma nova igreja de proporções nacionais.⁴⁴⁰ O projeto acabou frustrado por conta da intervenção francesa ocorrida em 1864.

O manifesto que inaugurava a ICAM, publicado na noite de 18 de fevereiro de 1925, propunha uma igreja desvinculada de Roma, sem “inovações” e sem “fanatismo”, “*libre como lo eran las Iglesias de los primeros diez primeros siglos, después de la fundación de la primera iglesia de Jerusalén.*”⁴⁴¹ A liderança dessa nova instituição ficaria a cargo de um patriarca mexicano, sendo o primeiro deles o oaxaqueño José Joaquín Pérez Budar – conhecido como Patriarca Pérez. Além disso, são estabelecidos mandamentos como a proibição do celibato sacerdotal, a gratuidade obrigatória dos sacramentos, e a definição da língua castellana como oficial para os serviços litúrgicos.⁴⁴² Uma das missões da Igreja era lutar contra a invasão de cultos antipatrióticos, referência ao protestantismo norte-americano.⁴⁴³ Na prática, a ICAM permitiu que tortillas e mezcal consagrados fossem utilizados nos cultos.⁴⁴⁴

⁴³⁹ VOEKEL, Pamela. Liberal religion: the Schism of 1861. In. NESVIG, Martin Austin. (Ed.) *Religious Culture in Modern Mexico*. Lanham MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2007. pp.78-105; p. 97.

⁴⁴⁰ BASTIAN, Jean-Pierre. *Protestantismo y modernidad latinoamericana: Historias de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México DF: FCE, 1994; pp. 97-98.

⁴⁴¹ RANCAÑO, Mario Ramírez. *El patriarca Pérez: la Iglesia católica apostólica mexicana*. México DF: Universidade Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2006; p. 370. O manifesto consta no Apêndice desse livro.

⁴⁴² RANCAÑO. op. cit.; p. 377.

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 376.

⁴⁴⁴ Com o cisma se buscava a conciliação entre revolução/liberalismo e catolicismo a partir da purificação do catolicismo. A Revolução era vista como a realização da fraternidade crista e tinha como antepassados honrados

A importância do esforço cismático foi minimizada por parte da historiografia. Segundo Pérez Rayón, o cisma teria sido um fracasso.⁴⁴⁵ Para Bantjes, foi um esforço patético do sindicalista Luis N. Morones, líder da Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM) e grande aliado de Calles.⁴⁴⁶ No entanto, o empenho em fundar uma Igreja cismática marcou a história do período em publicações católicas posteriores. Décadas depois, em 1958 apareceu nas páginas da revista *Christus* uma resenha da obra do Presbítero Arnulfo Hurtado chamada *El Cisma Mexicano*.⁴⁴⁷ Antes disso, em um panfleto anti-socialista católico de 1937, o cisma foi lembrado como uma incongruência dos revolucionários que atacavam a Igreja criando outra.⁴⁴⁸ De acordo com Fallaw, os bispos mexicanos realmente temeram que a ICAM atraísse sacerdotes católicos. A situação se agravava por conta dos sacerdotes estrangeiros, considerados os mais fiéis ao clero, terem sido expulsos e, além disso, as políticas anticlericais, que exilaram muitos bispos, dificultavam a comunicação das lideranças com a base católica sacerdotal.⁴⁴⁹ Entraram na igreja cismática no geral curas pobres, atraídos pela retórica revolucionária nacionalista e de justiça social, ou então pelas pregações do Patriarca Pérez em torno do fim dos privilégios pastorais para sacerdotes estrangeiros.⁴⁵⁰ Os cismáticos foram mais bem sucedidos em regiões de maior presença indígena, como na Serra Norte de Puebla, Veracruz e Chiapas onde suas igrejas perduraram.⁴⁵¹

O cisma foi uma vertente abertamente religiosa do anticlericalismo oficial. A revolução de 1910 era exaltada pelos cismáticos como a realização da fraternidade cristã, de

figuras como José Luiz María Mora. BUTLER, Matthew. Sotanas Rojinegras: Catholic Anticlericalism and the Mexico's revolutionary schism. *The Americas*, v. 65, n. 4, p. 535-558, 2009; p. 541 e 546.

⁴⁴⁵ PÉREZ-RAYÓN, Nora. El Anticlericalismo en México: una visión desde la sociología histórica. *Revista Sociológica*, n. 55, a. 19, pp. 113-152, mayo-agosto de 2004; p. 131.

⁴⁴⁶ BANTJES, Adrian. Burning Saints, Molding Minds: iconoclasm, civic ritual, and the failed cultural revolution. In: BEEZLEY, William H.; ENGLISH MARTIN, Cheryl; FRANCH, William (eds). *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: public celebrations and popular culture in Mexico*. Wilmington, Delaware: Rowman & Littlefield, 1999. [1994] pp. 261-284; p. 271.

⁴⁴⁷ Christus: revista mensual para sacerdotes 'omnia et in omnibus Christus'. No. 266. Año XXIII, Enero de 1958.

⁴⁴⁸ Um folheto com o título de “Los Horrores del Antiteísmo socialista en Mexico - El Socialismo y el Comunismo ante el Sentido Común” publicado em 1937 por uma organização chamada Acción Cívica Nacional defendia esse argumento. CONDUMEX. Fondo CLXXXII - Carpeta 42 - Legajo 4597.

⁴⁴⁹ FALLAW, Ben. Varieties of Mexican Revolutionary Anticlericalism: Radicalism, Iconoclasm and Otherwise, 1914-1935. *The Americas*, v. 65, n. 4, pp. 481-509, 2009; pp. 498-499.

⁴⁵⁰ BUTLER, Matthew. Sotanas Rojinegras: Catholic Anticlericalism and the Mexico's revolutionary schism. *The Americas*, v. 65, n. 4, p. 535-558, 2009; p. 539.

⁴⁵¹ RANCAÑO. op. cit.; p. 12.

modo que a religião reforçava a identidade revolucionária. Esse vínculo causava incômodo não só nos católicos. Em abril de 1925, Obregón protestou a Calles contra a criação da Igreja em uma carta enviada da sua propriedade em Novojoa, Sonora, onde passava um período sabático. Segundo Obregón, o liberalismo mexicano deveria se afastar de qualquer relação com religiões:

(...) los Liberales que supongan que su presencia en el alto clero y los Liberales que supongan que su presencia en un acto religioso presidido por un sacerdote cismático constituye una fuerza para éste, cometen un error fundamental, pues son ellos los que pierden toda su fuerza moral y su prestigio cívico al mostrarse sumisos y contritos a todas las consejas y prejuicios del ritual, creyendo que todos estos errores los absuelve el hecho de tomar la denominación de 'Católicos Nacionales'.⁴⁵²

Ao se misturar com “rituais” os “liberais” arriscariam perder sua identidade, deixando-a vinculada com um grupo religioso específico. Para Obregón, o apoio ao cisma poderia gerar uma “dualidade”:

Otra consideración que es de eso, radica en el hecho de que el partido Liberal ha trazado nuevas orientaciones nacidas de las exigencias de la vida moderna, fortaleciendo sus postulados políticos con muy nobles y elevados principios sociales que en los últimos tiempos le han conquistado la confianza de las masas populares de las ciudades y del campo y estas nuevas tendencias se lesionarán substancialmente si de improviso se trata de crear en el espíritu de esas masas una dualidad de socialista y católico que hasta antes del movimiento cismático se consideraron incompatibles.⁴⁵³

A mistura, segundo Obregón, confundiria as massas mexicanas que estavam sendo educadas a separar o que seria o campo da religião daquele da política. Em suma, na visão de Obregón, politicamente, para atingir o público que os governantes gostariam e torná-lo simpático ao governo, a mescla de religião com política gerada pela criação da Igreja cismática era um empecilho. A prioridade era criar legitimidade para o liberalismo-socializante, a inovação revolucionária que por si só seria capaz de transformar a realidade mexicana e enfraquecer a Igreja católica. Isso não significa, segundo Obregón, um afastamento completo do cristianismo. Os ensinamentos de Cristo, que segundo ele seriam uma das principais bases do socialismo, precisavam chegar às massas mexicanas ignorantes e fanáticas.

El partido liberal para no falsear sus propias tendencias y para fortalecer sus postulados socialistas, puede muy bien rendir culto al Nazareno quien es

⁴⁵² Fondo PEC - Exp. 5 - Inv. 4038 - Leg. 13/13

⁴⁵³ *Ibidem*.

seguramente el socialista más avanzado que pagó con su vida la audacia de su piedad, pero despojándolo de toda conseja y de toda leyenda de especulación como lo han hecho sus propios enemigos que son los mismos del socialismo actual, y proclamarlo fundador de sus doctrinas, y, sobre esta base, sin mengua de su civismo y sin mengua de su moral, rendirle homenaje y tributo procurando dar a conocer su verdadera vida a todas las masas ignorantes de las ciudades y del campo, despojándolas así del fanatismo que tan hábilmente ha sido usado contra la conciencia colectiva por los eternos explotadores de dichas masas.⁴⁵⁴

Os revolucionários, portanto, seriam os responsáveis por ensinar os verdadeiros princípios cristãos aos mexicanos, princípios esses que estavam sendo subvertidos pelo clero mexicano. Embora discorde da promoção de uma nova Igreja, Obregón não renega a necessidade de purificar o cristianismo praticado no México. Os argumentos de Obregón contra a Igreja cismática indicam que não estava claro entre os revolucionários os caminhos para que levar a cabo essas transformações religiosas. Obregón, ao contrário de Calles, apesar de concordar com diversos argumentos anticlericais e de ter sido identificado pelos católicos como seu principal adversário – provavelmente a tomada de Guadalajara tenha relação com isso –, foi menos favorável a medidas que enfrentassem a Igreja católica de frente em seu período presidencial. Como vimos nos trechos citados, a consolidação de um governo apoiado pelas “massas” – e disposto a ensiná-la sobre um modelar Cristo socialista – parece ter sido a prioridade de Obregón.

Dellhora

Um dos mais ambiciosos projetos de propaganda realizados pelo governo revolucionário mexicano na década de 1920 foi a publicação da obra do italiano Guillermo Dellhora, *La Iglesia Catolica Ante la Critica en el pensamiento y en el Arte* (1929).⁴⁵⁵ Também publicada nas imprensas do governo, a luxuosa publicação de Dellhora – volume publicado em capa-dura, com diversas imagens coloridas – teve, segundo o próprio autor, a tiragem de 30 mil exemplares.⁴⁵⁶ Devemos, no entanto, desconfiar desse número fornecido por Dellhora que tinha o objetivo de agradar os patrocinadores da obra – Calles e o partido revolucionário no poder – para que assim os recursos estatais pudessem dar continuidade a

⁴⁵⁴ Fondo PEC - Exp. 5 - Inv. 4038 - Leg. 13/13

⁴⁵⁵ DELLHORA, Guillermo. *La Iglesia Catolica ante la crítica en el Pensamiento y en la arte*. México DF: Ediciones Dellhora, 1929.

⁴⁵⁶ Fondo PEC - Exp. 126 - Inv. 1449 - Leg. 1/2

outros projetos editoriais. De qualquer modo, como mostraremos a seguir, essa obra teve repercussão internacional bastante significativa.

Com dedicatória a Plutarco Elías Calles, “*incomprendido en su inmensa y enérgica acción realizada para el bien de la patria mexicana*”⁴⁵⁷, e ao então presidente Emilio Portes Gil, a obra não disfarça sua origem oficial. O prefácio da obra ficou a cargo do Dr. Atl, pseudônimo do artista plástico, revolucionário, militante anticlerical e escritor, Gerardo Murillo. Também o contexto da rebelião cristera é abertamente apontado pelo texto:

Mientras estas páginas están en prensa, en los Estados de Guanajuato, Jalisco y Michoacán, hordas de fanáticos, levantadas en armas, al mando de sacerdotes del clero romano, asaltan, saquean y destruyen pueblos, y ensangrientan pacíficas regiones, sembrando terror, desolación y muerte.
Estos modernos cruzados - 'cristeros' - llevan en sus banderas el fatídico mote:
¡Viva Cristo Rey!
¡Viva Cristo Rey! ¡Inconcebible y horrenda blasfemia!
¡En el nombre de aquel Cristo que clamaba: 'Mi reino no es de este mundo'!
¡En el nombre de Cristo, sublime símbolo de bondad y de hermandad humana!
¡Suprema y atroz ironía!⁴⁵⁸

Seguindo a tendência anticlerical de disputar o cristianismo e a figura de Cristo, que vimos anteriormente, o texto de Dellhora tem como um de seus objetivos principais demonstrar como a Igreja católica não é honrada herdeira da tradição cristã, pelo contrário, seus ensinamentos contrastam com aqueles de Cristo.

Desse modo, em linhas gerais, a obra de Dellhora constrói uma história do pensamento anticlerical na qual o México revolucionário aparece como a realização de um ideário de purificação das religiões. Assim, pretendia-se sancionar em bases históricas sólidas as políticas anticlericais aplicadas no México, demonstrando que aquilo que ocorria no México não era um radicalismo isolado, mas ações inseridas na trajetória histórica mexicana e, mais do que isso, ocidental/europeia. Se Calles era “incomprendido”, o livro buscava trazer compreensão vinculando o presente mexicano a uma tradição de pensamento supostamente aceita por camadas respeitáveis ao redor do mundo, removendo a imagem de barbárie do governo e da revolução mexicana.

A obra possui pouquíssimo material inédito redigido pelo próprio autor; ela é, no geral, uma coletânea de citações de grandes figuras, em especial pensadores da tradição ocidental, comentando práticas vistas como condenáveis de católicos e da Igreja. O livro

⁴⁵⁷ DELLHORA. op. cit.; p. 7.

⁴⁵⁸ DELLHORA. op. cit.; p. 319.

começa com um capítulo de coletânea de trechos do Evangelho (*Jesucristo y los Evangelios*). No capítulo seguinte, passagens bíblicas com mensagens de “compreensão” e aceitação do “próximo” são contrastadas com passagens de documentos papais que defendem excomunhão e perseguição de hereges. Porém, não só trechos da Bíblia são confrontados com o catolicismo papal: também fragmentos do Corão, no sentido de aceitação de “idólatras” ou de praticantes de outras religiões, são citados para que se contraste com o que seria uma obsessão perseguidora da Igreja católica.⁴⁵⁹ Portanto, o que seria uma espécie de heresia papal, pois subverte os ensinamentos cristãos, é contrastada com formas religiosas julgadas mais condizentes com os tempos, como o Islã. Não há, claramente, nenhuma preocupação em contextualizar citações seja do lado “bom” ou do “mau”: o Corão é representante do Islã correto no presente e no passado, os Evangelhos do verdadeiro cristianismo, assim como papa Nicolau II, rei Luís, Pio IX, são representantes do clericalismo que se quer combater com a publicação.

De Jesus Cristo, passamos para capítulos com citações de santos como São Francisco, e em seguida para passagens de Dante Alighieri, renascentistas, pensadores iluministas, entre outros, chegando em escritores da virada do XIX para o XX, como Victor Hugo e Tolstói. Com destaque para a história italiana e mexicana, são citados os contatos de Garibaldi com Benito Juárez, além do programa do fascismo italiano de 1919⁴⁶⁰, como referências para o anticlericalismo. A parte final do livro está dedicada à história mexicana, apontando o vínculo histórico que haveria entre lutas patrióticas, como a independência, com lutas contra o clero católico. As referências para a história mexicana são textos de Vicente Riva Palacio, Alfonso Toro e, ao final, discursos de Calles são citados.

O livro possui como característica importante, mais que os textos, a profusão de imagens satíricas. A maioria das imagens são charges assinadas por Ratalanga – pseudônimo do artista gráfico italiano Gabriele Galantara – colaborador da revista socialista de sátira

⁴⁵⁹ O livro, nesse ponto, se organiza como um quadro no qual ao lado esquerdo estão as citações do Corão, da Bíblia, ou outras ligadas ao que seriam religiões verdadeiras, do lado direito temos citações de trechos de documentos papais ou de defensores do clericalismo. Do Corão foi citado o trecho: “Aquéllos que siguen la religión judía, los cristianos, los sabeos, y cualquiera que haya creído em Dios y practicado el bien, todos estos recibirán la recompensa del próprio Señor.” Ao lado dessa citação aparece outra dos “Estatutos de San Luis, Rey de Francia”, que afirma: “Prohibimos a toda persona dar hospitalidade a los heréticos, defenderlos y asistirlos de cualquier modo, bajo pena de confiscación de bienes.” DELLHORA. op. cit.; p. 29.

⁴⁶⁰ Mussolini, no entanto, é criticado em outras passagens do livro por conta dos recentes acordos com o Vaticano.

L'Asino (O Asno), publicada em Roma a partir de 1892.⁴⁶¹ Algumas charges são adaptações de desenhos feitos por Ratalanga na Itália para o contexto mexicano.

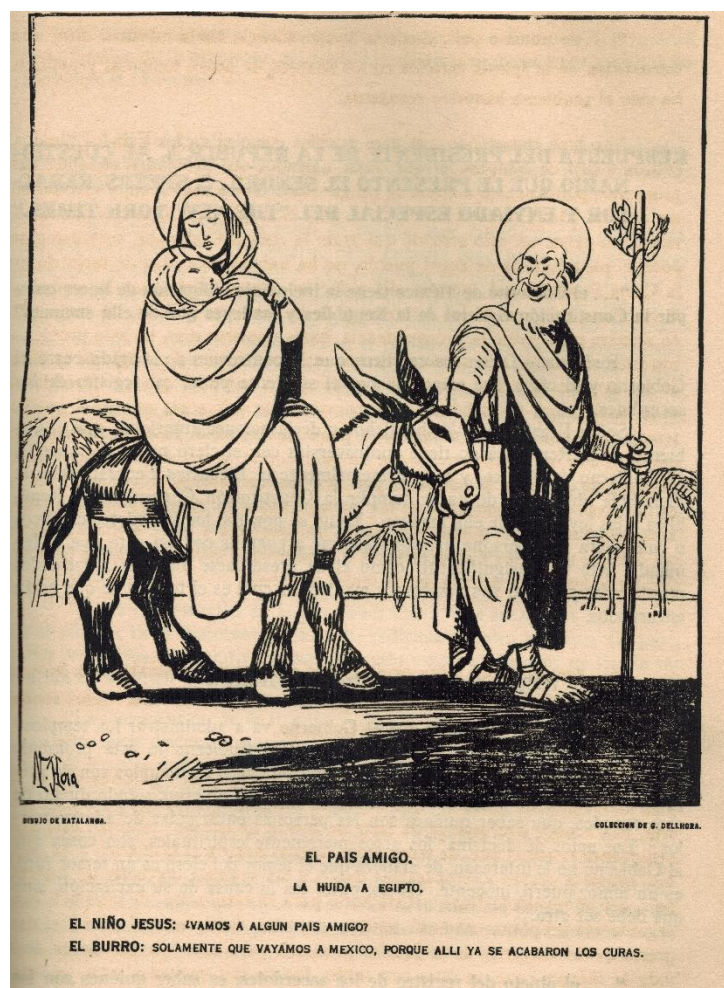


Figura 16 – EL PAIS AMIGO: La huida a Egipto. EL NIÑO JESUS: ¿Vamos a algún país amigo? EL BURRO: Solamente que Vayamos a México, porque allí ya se acabaron los curas.

Na imagem acima, a transfusão de contextos é evidente: a legenda contrasta com o desenho. Não temos muitas informações a respeito da trajetória de Dellhora, mas provavelmente era um simpatizante das causas socialistas e anticlericais na Itália que encontrou no México espaço – e recursos junto ao governo revolucionário – para publicar textos anticlericais. A imagem acima, portanto, refletia uma projeção sobre o México de uma

⁴⁶¹ O anticlericalismo possui uma tradição satírica bastante importante em diversas partes do mundo. No México, diversos periódicos liberais de princípios do século XX faziam cartuns satíricos relacionados ao clero. Cf. FLORESCANO, Enrique (coord.). *Espejo Mexicano*. México DF: FCE, Conaculta, 2002; pp. 144-145.

utopia anticlerical e cristã: a gravura ao mesmo tempo era uma espécie de elogio ao governo mexicano por estar cumprindo os preceitos históricos do anticlericalismo – que seria a crítica ao clero que subverteria o correto cristianismo ensinado por Cristo – e, por outro lado, levava ao México essa utopia que estava sendo sabotada na Europa com a manutenção dos poderes papais após a aliança de Mussolini com o Papa.

Embora os governos mexicanos não tivessem o intuito de exportar a Revolução, o México foi visto como laboratório para novas experiências sociais.⁴⁶² *La Iglesia Catolica Ante la Critica en el Pensamiento y en la Arte* projetou a imagem de um México que combatia a injustiça social e os privilégios do clero para fora do país. A obra encontrou público na América Latina, na Europa e nos Estados Unidos, onde ganhou resenhas especialmente em periódicos voltados ao público intelectual e universitário. A recepção entre intelectuais do porte de Bertrand Russel, Henri Barbusse, Manuel Ugarte, Máximo Gorki, Albert Einstein, e a inclusão da obra na lista de livros proibidos pela Igreja católica (*Index Librorum*) encheram o autor de orgulho e o incentivaram a pensar em novos projetos de livros e inclusive de uma editora que dessem continuidade ao seu objetivo de propagandear os malefícios que a Igreja católica causava no mundo. A proibição do livro pela Igreja foi festejada pelo o autor e era exibida na campanha de publicidade que se realizou do livro por meio de folhetos. Em correspondência com Calles de 1931, a proibição foi abordada no sentido de confirmar os argumentos promovidos pelo livro. Segundo Dellhora, a Igreja incluía no *Index* diversos livros cristãos, ao passo que se permitiam livros de jesuítas aconselhando “*el asesinato y el regicidio en pro y en nombre del catolicismo*.” Embora a menção não seja direta à literatura católica sobre o padre Pro, Segura Vilchis e León Toral, certamente levantar o assunto do regicídio naquele momento era falar sobre a morte de Obregón e as tentativas de assassinato anteriores. Seguramente, o assunto preocupava sobremaneira o Chefe Máximo da Revolução – a mania de perseguição, não sem motivos, era uma característica das elites revolucionárias. Dellhora tentou convencer Cárdenas, então presidente do PNR, a patrocinar a publicação do livro de Upton Sinclair, intelectual norte-americano que posteriormente produziria o filme

⁴⁶² “México era un auténtico laboratorio en busca de fórmulas que permitieran alcanzar márgenes de mayor justicia social, y para hacerlo resultaba ineludible ensanchar otros márgenes, los de la autonomía ante los intereses imperiales.” YANKELEVICH, Pablo. Diplomáticos periodistas espías publicistas - la cruzada mexicana-bolchevique en América Latina. *História*, São Paulo, v. 28, n. 2, 2009; p. 509.

“Que Viva México” de Eiseinstein – filmado nos anos 1930, mas só lançado em 1979.⁴⁶³ Dellhora repassou aos líderes revolucionários mexicanos resenhas da sua obra no exterior: especialmente dos EUA, mas também de Cuba e do Brasil. Uma resenha publicada no *Le Monde* na França, escrita por Henri Barbusse, foi traduzida e enviada a Calles. No texto, Barbusse citava as “hordas” católicas da rebelião cristera como exemplo da perseverança do clero no México e prova da necessidade de obras como as de Dellhora.⁴⁶⁴

O livro fazia parte de um esforço de defesa internacional da Revolução por meio de publicações. O esforço iniciado por Obregón, foi acentuado durante o governo de Calles que em seu primeiro ano na cadeira presidencial remeteu ao exterior centenas de milhares de livros e publicações produzidas no país. *La Iglesia Catolica Ante la Critica en el Pensamiento y en la Arte* era uma obra de destaque nesse contexto, pois conseguiu atrair atenção de diversas partes do mundo abordando um tema que era fonte de polêmicas dentro e fora do México.⁴⁶⁵ Por outro lado, do ponto de vista de Dellhora, a proximidade e o patrocínio do governo mexicano o ajudava a criar vínculos com grandes figuras da intelectualidade de esquerda ao redor do globo e a se inserir em debates sobre as transformações sociais e políticas daquele momento.

Em outra correspondência, Dellhora agradecia Cárdenas por ter adquirido muitos exemplares do seu livro, ainda que ressaltasse que não o orgulho não era por conta do dinheiro, pois não ele não era um mercantilista. Na mesma missiva, o italiano assinalava, no entanto, que havia recebido ameaças de morte por conta da publicação e que sua obra estava sendo recebida com desconfianças.⁴⁶⁶ O autor que havia comemorado a inclusão do livro no

⁴⁶³ Sinclair foi ativista destacado nos EUA, tendo militado pelo Socialist Party of America e pelo Partido Democrata. Recebeu o prêmio Pulitzer para livros de ficção em 1943 por *Dragon's Teeth* (Dentes do Dragão).

⁴⁶⁴ "En la América española se asiste a hechos de fanatismo y obscurantismo que recuerdan la edad media. México, en 1926, vió a hordas negras, instrumento de los curas, ensangrentar el país al grito de 'Viva Cristo Rey.' No hay crímenes que no hayan cometido estos fanáticos que, en un momento dado alcanzaron el número de treinta mil, y que durante tres años asolaron. Por eso la obra valiente de Guillermo Dellhora es particularmente preciosa en estas regiones que la onda trágica todavía no abandona. Hay que alegrarse del gran éxito obtenido por esta obra en la América Latina y especialmente en México, del cual Manuel Ugarte dice, precisamente a propósito de este libre: 'es la fragua donde se forja el porvenir de América.'" Fondo PEC - Exp. 126 - Inv. 1449 - Leg. 1/2

⁴⁶⁵ O imperialismo norte-americano era outro tema importante daquele momento. A rebelião nicaraguense contra a presença de fuzileiros norte-americanos, liderada por Sandino entre 1927 e 1933, teve apoio logístico e militar do governo de Calles. Esse apoio favoreceu a vinculação estabelecida pelo aparelho de estado norte-americano e corroborada pela mídia católica, entre o regime revolucionário mexicano e o “bolchevismo”.

⁴⁶⁶ "Entre los verdaderos y sinceros amigos de esta obra he encontrado a Ud. No es la cantidad de ejemplares que Ud adquirió lo que me dió cierta satisfacción: no soy mercantilista y me repugnaría solo pensarlo; y la prueba más elocuente es que desde cuando empezó a circular esa producción mia, he tenido que desafiar

Index da Igreja, não esperava que seu trabalho sofresse resistência entre simpatizantes da Revolução. Dellhora relatou que "*se me ha acusado de comunista, se me ha calumniado de todos modos, y esto es grave cuando se piensa que todo ello ha sido alimentado y propalado quizás por los mismos revolucionarios con quienes he querido colaborar.*" Provavelmente um dos motivos de rejeição à obra e ao autor se devesse ao fato de Dellhora ser um estrangeiro que publicou um grande livro com apoio do governo sobre o México – não é difícil imaginar que em um ambiente intelectual nacionalista, no qual se disputavam recursos do governo, a obra do italiano tenha gerado intrigas.⁴⁶⁷ A suspeita se deve ao fato do italiano recorrentemente ressaltar que seu trabalho é um produto mexicano, uma homenagem à história do país e que ele mesmo não se sente um estrangeiro no México, mas um filho e amigo sincero do país. Aparentemente Dellhora era acusado de ser agente imperialista no país.

Desde hace dos años me encuentro en Mexico venido de Italia, de donde salí para ofrecer mis energías a México. (...). Quizás haya sido esta la única vez que se despidió de su Patria -Italia-, un italiano hacia un país de América con el propósito de emprender luchas encaminadas en sentido netamente opuesto a las de tantos y tantos mensajeros 'de la mala voluntad.'⁴⁶⁸

De qualquer modo, apesar da resistência, resenhas positivas do livro foram publicadas no *El Nacional* diário oficial do PNR. Segundo Dellhora, Cárdenas elogiou o livro, que definiu como interessante e transcendental.⁴⁶⁹

A obra de Dellhora chegou até a intelectualidade universitária carioca, que já estava atenta ao conflito religioso mexicano, especialmente por conta das polêmicas na imprensa local envolvendo o jornalista católico Jackson Figueiredo e o então embaixador do México no Brasil, Ortiz Rubio. As relações diplomáticas entre México e Brasil foram estabelecidas na

amenazas de muerte de todos lados, y en todas partes donde he estado para impulsar el movimiento de difusión de la obra." Fondo PEC - Exp. 126 - Inv. 1449 - Leg. 2/2.

⁴⁶⁷ A intelectualidade mexicana do período, que em muitos casos tinha origens na classe média baixa – entre profissionais urbanos, ou professores rurais –, enfrentava grandes dificuldades de sustento financeiro. Na época não havia editoras profissionalizadas independentes. A Fondo de Cultura Económica só seria criada em 1935. Dessa maneira, os recursos do Estado eram fundamentais para que os escritores atingissem seu público e seus objetivos políticos. DÍAZ ARCINIEGA. op. cit.; p. 92 e et alli.

⁴⁶⁸ Fondo PEC - Exp. 126 - Inv. 1449 - Leg. 2/2

⁴⁶⁹ "La interesante y trascendental producción de usted, es una obra que viene a hacer época en nuestro México en estos momentos de reajuste social, y seguramente que si ahora ha despertado tanto interés, cuando haya sido ampliamente conocida, recibirá usted la satisfacción de todos los que comprenden su alcance. Cualquier pedido, por mayor que fuera, sería corto para satisfacer la necesidad que los pueblos y agrupaciones tienen de conocer y aprovechar esta obra de usted, etc." Fondo PEC - Exp. 126 - Inv. 1449 - Leg. 2/2. p. 3.

década de 1920, justamente quando o Estado revolucionário mexicano procurava desbarbarizar a imagem internacional da revolução costurando a legitimidade do regime junto aos atores regionais. Nesse momento, ocorreram importantes contatos entre a intelectualidade dos dois países.⁴⁷⁰

Porém, com o início da rebelião cristera, os problemas religiosos apareceram como um entrave nessa estratégia de aproximação com os vizinhos e de divulgação de uma imagem positiva da religião. Como afirmou o jornalista e propagandista católico Jackson Figueiredo, o problema religioso parecia “*justificar, ahora, las películas yankees, contra las cuales sus representantes en el mundo reclaman y protestan con indignación (...).*”⁴⁷¹

Em meio a um conflito público a respeito da imagem da revolução no Brasil, o texto de Dellhora forneceu combustível aos apoiadores locais das políticas mexicanas. O jornal carioca *Folha Acadêmica: Ciencias, artes e letras* de dezembro de 1929 apresentava uma resenha positiva do livro de Dellhora acompanhando um artigo assinado pelo próprio Ortiz Rubio – que nesse momento já fora substituído como embaixador. A resenha da obra foi assinada por Adelmo Mendonça, um intelectual marxista, admirador da revolução mexicana, especialmente por suas políticas religiosas. Mendonça, no entanto, era crítico das políticas sociais e econômicas dos governos mexicanos, que segundo ele não chegaram às últimas consequências do movimento revolucionário. Apesar de elogiar o livro, Mendonça defende argumentos que diferem do texto resenhado, ao afirmar que todas as religiões são iguais e logo todas devem ser combatidas, enquanto o livro defendia claramente uma visão positiva do cristianismo e de outras religiões (como o islamismo).

Adelmo Mendonça e seus companheiros de *Folha Academica* olhavam com atenção o contexto mexicano, visto como um laboratório de experiências sociais e políticas mais próximo da realidade brasileira do que era, por exemplo, a Rússia. O país latinoamericano enfrentava questões problemáticas que esses intelectuais viam como similares no Brasil, como a questão agrária e operária, mas, nesse momento de forma especial, o problema religioso.

⁴⁷⁰ CRESPO, Regina Aída. Cultura e política: José Vasconcelos e Alfonso Reyes no Brasil (1922-1938). *Revista Brasileira de História*, São Paulo. v.23. n.35, p. 187-208, 2003.

⁴⁷¹ Apud: COSTA, Marcelo Timotheo. La espada y el arado: el conflicto religioso en México y la intelectualidad católica brasileña, los casos de Jackson de Figueiredo y Alceu Amoroso Lima. In: MEYER, op. cit.; p. 91.

No momento em que o livro de Dellhora desembarcou no Brasil, do outro lado da trincheira que se armava na esfera pública brasileira, os católicos tinham sua artilharia apontada para o governo mexicano. O jurista Oscar Tenório, importante colaborador da *Folha Acadêmica*, em texto apoiando a revolução mexicana afirmava que era preciso protestar contra uma “onda de falsidades, insultos e calúnias que espalharam facilmente pelo Brasil, com o propósito de deprimir a nobre nação mexicana.”⁴⁷²

Um dos elementos dessa onda de falsidades eram os folhetos católicos que circulavam pelo Rio de Janeiro contendo, entre outras histórias, a do padre Miguel Agustín Pro. Em seu artigo, Tenório rechaçava a propaganda católica, defendendo que o padre havia pessoalmente comandado o atentado contra Obregón, o que justificaria o seu fuzilamento.⁴⁷³ Assim como ocorreu no México, no Brasil, pequenos panfletos com a história do padre Pro logo foram sucedidos por biografias, em especial uma tradução da primeira versão do texto de Antonio Dragón.⁴⁷⁴

4.5 - Anticlericalismo abandonado

De acordo com Yankelevich, o texto de Dellhora estava destinado a combater o imperialismo norte-americano. Porém, mais do que isso, as histórias de Dellhora e Sárraga indicam que o México era durante a década de 1920 um destino possível para pensadores que desejavam transformar as sociedades questionando a Igreja católica que era então vista como um dos principais empecilhos para o progresso humano.

No entanto, ainda que contassem com apoio e certa simpatia de grupos poderosos em certas oportunidades, as intrigas envolvendo políticos e intelectuais no México, além das mudanças de rumo nas políticas, tornaram a vida de intelectuais um constante desafio. Segundo Nemesio García Naranjo, quem escolhia viver debaixo do amparo estatal se

⁴⁷² TENORIO, Oscar. *México Revolucionario (pequenos comentarios sobre a Revolução Mexicana e suas consequências)*. Editora Folha Acadêmica, Rio de Janeiro, 1928; p. VII.

⁴⁷³ “Basta-me recordar aqui o caso recente do lançamento de bomba e tiroteio sobre o automovel em que viajava o candidato radical a Presidencial, ex-general Obregon, atentado este pessoalmente commandado pelo sacerdote catholico Pro Juarez, fusilado mais tarde em companhia dos seus tres complices.” TENORIO, op. cit.; p. 227.

⁴⁷⁴ DRAGON, Antonio. *Por Cristo Rei: O Padre Pro da Companhia de Jesus fusilado no México em 23 de Novembro de 1927*. (adaptação para o português P. Fernando Pedreira de Castro S. J.). São Paulo: Casa Santo Antonio, 1934. [3ª. Edição].

resignava a ser um acrobata, exercitando sobre um arame farpado todo tipo de piruetas.⁴⁷⁵ Guillermo Dellhora conviveu com esses constantes exercícios e, em cartas aos poderosos do país, todo o tempo demonstrava encontrar dificuldades para viver, apesar do relativo sucesso que seu livro tinha conseguido.

(...) dado que todavía no existe una prensa revolucionaria que disponga de medios y en una forma capaz de independizar el periodista revolucionario de vanguardia, me encuentro en la necesidad de obtener una ayuda o parte de una organización oficial, que compartiendo mis puntos de vista, me ayude en forma decorosa y suficiente. Existen en México diversos periódicos semanales, quincenales o mensuales que, siendo revolucionarios no disponen de medios para pagar la colaboración de un periodista. Esto pone al periodista revolucionario en la condición de no independizarse, y muchas veces imposibilitando la creación o el desarrollo del verdadero periodista revolucionario; de manera que dadas las circunstancias, no puede existir un buen periodista revolucionario hasta que haya los medios para que él pueda vivir.⁴⁷⁶

O sonho de transformar a sociedade passava pela realização pessoal de conseguir viver da escrita, algo que no México revolucionário era difícil mesmo para o mais alinhado dos pensadores – ainda que as linhas revolucionárias nunca estivessem claras, como vimos com a recepção interna da obra de Dellhora. O italiano insistia que o sucesso do livro era uma marca do sucesso do México e da revolução, um projeto que ele estava disposto a construir conjuntamente.⁴⁷⁷ Dellhora tentou promover diversos projetos depois de *La Iglesia Catolica en la critica*, mas nenhum deu grandes resultados. Propôs a criação de organizações que pudesse produzir muitos folhetos e textos de propaganda desfanatizadora para serem publicados tanto no México como em outros lugares da América Latina.⁴⁷⁸ Atento aos distintos campos de ação revolucionária, propôs uma publicação chamada *La embriaguez a través de la historia*, que se desenvolveria a partir da compreensão das diversas legislações e textos sobre as bebidas alcoólicas – começando com a Bíblia e o Corão –, mas o projeto nunca se materializou. Em 1933, depois de apenas quatro anos da publicação de seu livro, o italiano que havia trocado correspondência com Eisten, Sinclair e que por um instante se sentira como parte do Olimpo da intelectualidade progressista global, relatava estar sozinho

⁴⁷⁵ DÍAZ ARCINIEGA. op. cit.; p. 92.

⁴⁷⁶ Fondo PEC - Exp. 126 - Inv. 1449 - Leg. 2/2. p.7.

⁴⁷⁷ "(...) todo ello demuestra que esta obra, nacida en México y para México, surcando fronteras vecinas y lejanas, se aleja por completo de lo que ocurre a un libro cualquiera, hasta adquirir caracteres de libro universal. Esto lo digo con aquel orgullo que es el orgullo de México, que por sus problemas demasiado ha dejado de ser comprendido por otros países equivocados completamente en ciertas apreciaciones." Fondo PEC - Exp. 126 - Inv. 1449 - Leg. 2/2. p.3.

⁴⁷⁸ Fondo PEC - Exp. 126 - Inv. 1449 - Leg. 2/2. p.8.

com mil volumes da sua obra encalhados. Dellhora pedia a Calles que adquirisse esses livros para que ele tivesse algum recurso para viver, ou então que pagasse uma passagem para que ele voltasse à Europa. Nessa carta ele faz ainda uma última tentativa: lança a ideia de ser um embaixador do México na Europa, afinal ele tinha contatos com Einstein, Barbusse, e “*los más destacados intelectuales de Francia, España y Alemania*.”⁴⁷⁹

Mary Kay Vaughan aponta que a questão religiosa foi uma das mais desgastantes para os governos revolucionários e que ao longo da década de 1930 o investimento estatal em uma solução radical foi diminuindo, por motivos que vão da resistência católica à mudança das prioridades das políticas de governo. Contudo, em 1933, um ano antes do projeto de educação socialista, as campanhas desfanatizadoras estavam longe de serem abandonadas pelos governos mexicanos. Talvez o perfil do trabalho de Dellhora, com erudição que enfocava a história de intelectuais e artistas identificados com o anticlericalismo, trouxesse simpatia de intelectuais ao redor do globo, mas fosse visto como pouco prático para os objetivos revolucionários no México.⁴⁸⁰

A década de 1930 veria também o afastamento do anticlericalismo mexicano das suas origens cristãs em direção a uma defesa de uma sociedade sem Deus, ou seja, um ateísmo mais próximo do marxismo, ou então do discurso racionalista de Garrido Canabal.

Provavelmente essa transformação – ou radicalização – do discurso anticlerical teve algum impacto no relaxamento das políticas oficiais: as velhas lideranças revolucionárias que tinham lutado na década de 1910 pensando na realização das propostas liberais, duas décadas depois, já desfrutando de uma vida confortável, não se identificavam com uma retórica crescentemente classista e marxista das organizações cardenistas: aquela não era a sua revolução.

Cárdenas derrotou Calles em 1935 com o auxílio de três importantes generais revolucionários – além do aliado de longa data Múgica, entre outros –, Almazán, Cedillo e Amaro. Nenhum dos três estava particularmente interessando em aplicar à risca nem as reformas sociais cardenistas, nem o anticlericalismo aos moldes callista. Os três romperam

⁴⁷⁹ Segundo o website do arquivo de Einstein em Jerusalém há troca de correspondências entre o cientista e Dellhora em 1930 e 1934. <http://alberteinstein.info/> Consultado em 15 de novembro de 2013.

⁴⁸⁰ Alfonso Toro, um intelectual que era mais estabelecido nas instituições mexicanas que Dellhora, seguiu atuando e se consolidou como historiador respeitado nos meios acadêmicos até sua morte em 1952.

com Cárdenas, segundo Alan Knight, entre outros fatores, por não se identificarem com uma revolução próxima ao comunismo, e passaram à oposição.

Ao final, da década de 1930, o México não tinha um regime oficialmente ateu como países comunistas daquele momento. O anticomunismo iria nas décadas posteriores ser parte das concordâncias que Estado revolucionário e católicos desfrutariam. Também o México pós-revolução não emergiu como um regime extremamente laico, como a Turquia que enfrentou dilemas com as religiões na década de 1920, e que foi admirada por Cedillo em visita a Europa.

O México tinha sociedade civil atuante, o que incluía a militância católica e, além disso, um Estado que, embora seja difícil de definir como fraco, tinha que equilibrar forças e revoluções díspares. Assim como os intelectuais, o governo cardenista também foi um acrobata sobre arames farpados representados pela militância católica, pelos revolucionários insatisfeitos e uma política externa que tentava manter independência em meio a questões espinhosas,⁴⁸¹ entre vários outros temas polêmicos e explosivos do período. Que o México tenha se mantido em relativa paz nesse período turbulento é por si só um dado notável quando olhamos ao menos de relance para o que se passava na mesma época no novo e no velho continente. Paz, estabilidade e algumas reformas sociais foram conseguidas ao deixarem pelo caminho sonhos de transformação profunda, como aqueles defendidos por Dellhora e outros anticlericais.

⁴⁸¹ O governo cardenista agiu internacionalmente, como é conhecido, favoravelmente à República espanhola na Guerra Civil. Porém, o governo também tomou posição anti-imperialista no conflito da Etiópia, Manchúria e na agressão soviética na Finlândia. KNIGHT. op. cit., 2014; pp. 61-62.

CAPÍTULO 5 - OS DISFARCES DE PRO: ELABORAÇÕES DO PASSADO CRISTERO NAS VIDAS DO MÁRTIR

5.1 - Um mártir diferente em *La Revolución*

Apesar do abandono das políticas anticlericais na segunda metade da década de 1930, a história mexicana seguiu sendo escrita e difundida a partir desse viés, embora em chave cada vez menos militante conforme se afastavam os tempos cristeros. Alfonso Toro, ao contrário de Dellhora, foi um estabelecido historiador nas décadas de 1930 e 1950, quando faleceu. Suas obras seguiram adotadas em escolas públicas mexicanas.

Em paralelo a isso, foram publicadas as obras sobre o padre Pro. Conforme vimos no terceiro capítulo, as hagiografias sobre o mártir eram parte do processo de pacificação dos conflitos entre Igreja e Estado revolucionário e, ao mesmo tempo, comportavam distintos vieses.

Nesse período, o padre Pro entrou para uma fileira de heróis caídos na história mexicana. Assim sua figura foi construída ao longo do século XX: ele foi um mártir católico, um santo, uma vítima do autoritarismo do Estado, e um mártir mexicano. Mas, afinal, o que representava a morte do padre Pro? Por *quem*, ou *pelo que* ele havia morrido? Afinal de contas, quem fora o “curita” que provocava tanto ressentimento no revolucionário Roberto Cruz?

O famoso mártir foi disputado e utilizado em contextos diferentes, o que confirmou o interesse na sua figura e a sua importância como tema histórico. As indagações do parágrafo acima foram respondidas de diversas maneiras, mas certos traços da trajetória do padre se tornaram inescapáveis. O contexto da guerra cristera foi frequentemente recordado, ainda que para negar que o padre tivera qualquer ligação com as campanhas armadas católicas. A figura do padre Pro era incontestavelmente simbólica da resistência católica contra as leis anticlericais e da violência política que envolvia a construção do Estado revolucionário. O enfrentamento com o Estado, ou suas lideranças – como a figura de Calles –, era outro tema incontornável. Pro foi um clérigo, de forma que a imagem institucional da Igreja e sua atuação na sociedade mexicana foram temas fundamentais nas elaborações do personagem.

Assim, o próprio Pro foi transformado em um personagem inevitável do período por conta da obstinação dos católicos em recontar a sua história. Insistimos ao longo do terceiro

capítulo nessa questão da construção histórica da figura do sacerdote e como ela tentava moldar a imagem pública do mártir dialogando com os polêmicos temas da vida de Pro. O que a retomada da sua história propiciava era polêmica e publicidade. Para diferentes autores, em distintos contextos, Pro foi um mártir anticomunista ou dos direitos humanos; foi símbolo da luta cristera ou da resistência católica pacífica. A tentativa de construí-lo como asceta não foi completamente bem sucedida: ele permaneceu sendo recordado como militante, um sacerdote que participou ativamente da política mexicana do período. Dessa forma, apesar dos usos variados do personagem e de ênfases conferidas em certos momentos, a marca do personagem acabou sendo justamente as polêmicas de sua vida e não determinada interpretação delas. Mesmo que para um ou outro grupo fosse evidente o que o mártir representava, levantar uma causa em seu nome era adentrar em controvérsias sobre o passado mexicano.

A revolução mexicana é frequentemente rememorada por meio de seus grandes personagens, lideranças militares e civis, que tornaram-se símbolos de determinadas requisições. Madero, Villa, Zapata, Cárdenas, entre outros, são recordados como nomes marcantes do processo revolucionário. No entanto, são personagens que permanecem como alvos de debate e reivindicações. Zapata esteve vinculado a causas agrárias, de autonomia dos camponeses e de indígenas, ao mesmo tempo em que foi símbolo do agrarismo oficial. A imagem de Zapata, como se viu com os levantes do Exército Zapatista de Libertação Nacional em Chiapas que explodiram em 1994, permaneceu em disputa e foi reivindicada por grupos rebeldes. Embora não seja tão frequentemente lembrado como personagem simbólico do período da revolução, ainda que possua uma fama internacional considerável por conta das publicações católicas, o padre Pro tornou-se parte dessa constelação de personagens de destaque por meio dos quais se debatem distintos temas da história mexicana.

O que é particularmente interessante na figura de Pro é que se tratava de um sacerdote católico. Os sacerdotes eram a principal face da Igreja católica institucional na sociedade mexicana. Como vimos, o clero no geral era um dos principais alvos das críticas revolucionárias – incluindo as direcionadas a alta hierarquia, ao papa, a bispos, etc –, mas os sacerdotes eram vistos com desconfiança especial: eles eram uma espécie de força difusa que inoculava o veneno clerical para dentro dos lares mexicanos. Segundo um deputado

constituente em 1916, cada sacerdote era um sátiro solto no seio da sociedade.⁴⁸² Ou seja, era um elemento de instabilidade, especialmente no campo da moralidade. A influência clerical tomava contornos mais definidos em certo momentos nos quais os anticlericais identificavam os sacerdotes como portadores de doenças venéreas, instigador do adultério, soldado de forças anti-patrióticas, entre outras características. No campo da história, era o sacerdote aquele que estava mais próximo da maior parte da população mexicana, ele era o responsável pelo lapso educativo que se identificava no México do século XX. Como vimos no capítulo anterior, os anticlericais acusavam o clero de descaso na educação de indígenas e camponeses.

Os revolucionários admitiam as limitações das transformações legais, ainda que admirassem os esforços dos liberais em criar uma constituição e edificar uma pátria. O momento revolucionário era aquele da forja em que se daria início à transformação de consciências e práticas que gerariam a pátria. A forja deveria ocorrer a partir da realidade nacional e não de uma visão idealizada dessa realidade. Por isso assinalamos anteriormente que o discurso histórico anticlerical era visto como uma prática transformadora e não simplesmente como uma tentativa de gerar compreensão e explicação sobre o passado. Já que a forja da pátria se daria no campo prático, na ação educativa junto a indígenas e camponeses, os padres católicos eram, em suma, identificados como os grandes inimigos.

Ao mesmo tempo que esse discurso era produzido e divulgado com apoio oficial, a figura de padres caídos nesse mesmo processo eram construídas como um contraponto. Os textos sobre os mártires – e sobre o padre Pro em especial – edificavam uma visão positiva da participação dos sacerdotes na história mexicana. O personagem padre Pro fugia do estereótipo anticlerical: não era um sacerdote estrangeiro, usurpador da riqueza do povo, veiculador de superstições e doenças venéreas, etc. Acima de tudo, era um sacerdote que trabalhava arduamente, mesmo sob vigilância do governo, para estar próximo da população mexicana que requisitava e necessitava de seus serviços. Ao mesmo tempo, sua face mais polêmica se referia a sua atuação militante e subversiva, lida com distintas ênfases.

⁴⁸² DIARIO DE LOS DEBATES del Congreso Constituyente (1916-1917). 2 vols. México DF, 1960. v. I. p. 1032.



Figura 17 - Cartaz anticlerical

5.2 - Concórdia e conflito: pacificação e violência na memória sobre a rebelião cristera

A versão da vida de Pro como asceta procurava superar aquela que o lia como militante em associações católicas. Com o tempo, essa imagem do padre teve distintas ênfases. O padre Pro foi personagem da subversão da ordem para críticas mais à direita – entre grupos simpáticos ao franquismo e/ou anticomunistas – ou mais à esquerda – no caso da defesa dos direitos humanos e crítica ao autoritarismo do PRI.

De acordo com Roberto Blancarte, é comum a aproximação automática entre catolicismo, Igreja católica e as organizações de direita mexicanas no período entre o final da guerra cristera e a década de 1960.

Sería un error pensar, como era común en la época descrita, que la Iglesia se identificara totalmente con la ideología de algunas de las organizaciones de la derecha mexicana. Se puede decir más bien que algunas de estas organizaciones se alimentaban en mayor o menor grado del pensamiento eclesial, tanto en cuestiones sociales como en otros aspectos de la doctrina católica. La Iglesia y su magisterio social servían entonces como fuente ideológica en donde atravesaban movimientos políticos y sociales de muy distinto género.⁴⁸³

⁴⁸³ BLANCARTE, Roberto. *Historia de la Iglesia católica en México (1929-1982)*. México DF: FCE-Colegio Mexiquense, 1993; p. 85.

Essa questão pode ser compreendida com a história das jornadas em torno da figura de Pro. O personagem foi resgatado por grupos conservadores, como um personagem simbólico da sua luta, ao passo que essas leituras não conseguiram domar a história do mártir de forma total, visto que o padre apareceu em outros contextos posteriormente. De qualquer maneira, o vínculo de grupos da direita mexicana com a história cristera e dos mártires não pode passar despercebido.

O objetivo principal de historiadores e propagandistas católicos das décadas de 1930 e 1940 foi recuperar a imagem da Igreja no México. Conscientes da força persuasiva do anticlericalismo entre grupos poderosos do país, que se informavam da história nacional por meio de fontes anticlericais, grupos da Igreja católica, com os jesuítas a frente, escreveram uma história que estabelecia a atuação da Igreja como parte intrínseca da formação nacional. Por um lado seguiu-se a tradição hispanista do século XIX, que procurava enaltecer a imagem da colônia, em especial dos conquistadores espanhóis e da Igreja como evangelizadores e civilizadores do México. Como notou Pérez Montfort, o hispanismo rechaçava praticamente todas as contribuições das culturas indígenas para a formação do México.⁴⁸⁴ De outro lado, assim como ocorreu com a revolução mexicana, a história da atuação católica durante o período cristero precisava ser pacificada e desbarbarizada. Com esse objetivo, a história recente passou a ser lida como parte dessa história católica e *mejicana* maior.

Obras mais sutis e informadas contrastavam com outras provindas da enxurrada de publicações patrocinadas pela Buena Prensa. No primeiro caso estão as monumentais histórias de Mariano Cuevas e Bravo Ugarte, frequentemente republicadas, que segundo Gutiérrez Casillas tiveram importância transcendental.⁴⁸⁵ Esses autores procuraram pavimentar um terreno de legitimidade acadêmica e educativa para a Igreja católica no século XX, com uma leitura da história que contrastava com visão liberal da história mexicana. A cultura “hispana” era exaltada, assim como o trabalho evangelizador da Igreja católica, ao passo que as ações anticlericais de liberais e revolucionários eram lamentadas – mas não colocadas como parte de teorias conspiratórias, como ocorria em outros textos católicos.⁴⁸⁶

⁴⁸⁴ PÉREZ MONTFORT, Ricardo. *Hispanismo y Falange: los sueños imperiales de la derecha española y México*. México DF, FCE, 1992; p. 16.

⁴⁸⁵ GUTIERREZ CASILLAS, Jose. *Jesuítas en Mexico durante el Siglo XX*. México DF: Porrúa, 1981; p. 246.

⁴⁸⁶ PADILLA RANGEL, Yolanda. *Después de la tempestad: la reorganización católica en aguascalientes, 1929-1950*. Zamora: El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2001; p. 15.

Sem dúvida fundamentais para a formação dos católicos, especialmente das elites eclesiástica e leiga, essas obras, no entanto, não são a única faceta da reconstrução histórica da Igreja católica no período analisado. Como assinalamos, as editoras católicas como a Buena Prensa publicaram diversos panfletos e textos de divulgação a partir da década de 1930 que entravam em conflito com os escritos anticlericais revolucionários e liberais. Em 1939, a Buena Prensa publicou o livro ilustrado de Jesús García Gutiérrez – um dos principais redatores da revista *Christus* – chamado *Lo que debe Méjico a la Iglesia*. O livro está organizado de maneira bastante simples: desenhos de pouco refinamento, que lembram histórias em quadrinhos toscas, são acompanhados por textos explicativos curtos. Não é uma edição cuidadosa que intenta gerar um legado, mas um texto entre vários de caráter urgente e simples. O objetivo é atingir um público mais apressado, ou menos instruído, do que aquele que lia as grandes obras historiográficas. O texto tinha início com a seguinte passagem:

En el siglo XV, el vastísimo territorio de la que fue Nueva España, estaba habitado por multitud de tribus que, separadas de Europa, durante siglos, por el Océano, habían perdido casi por completo su cultura y se habían convertido en punto menos que salvajes, de manera, que era muy grande el contraste, entre la civilización europea y el estado social de nuestros indios.⁴⁸⁷

Em linhas gerais, a contribuição principal da Igreja católica teria sido tornar o México menos indígena, aproximando-o da “civilização” e da Europa. De acordo com Zoraida Vázquez, os textos de García Gutiérrez apresentavam uma leitura da história mexicana particularmente anti-indigenista e de um hispanismo “irracional”.⁴⁸⁸ Contudo, embora a autora chame García Gutiérrez de raivosamente anti-oficial,⁴⁸⁹ vemos em seu livro tentativas de dialogar com temáticas do discurso oficial – revolucionário e liberal – a partir de um discurso hispanista e de defesa da Igreja católica. O livro em questão enfatiza o período colonial como uma época de progresso cultural e material do México que, como diz o título do livro, teria uma dívida não assumida perante o clero. Entre as contribuições da Igreja estaria a imprensa, originada no período colonial a partir das mãos de clérigos. Organizações de caridade geridas por freiras teriam sido mantidas por Juárez. Ou seja, o texto argumentava

⁴⁸⁷ GARCIA GUTIERREZ, Jesús. *Lo que debe Méjico a la Iglesia*. México DF: Buena Prensa, 1939. A obra de García Gutiérrez não possui numeração. O trecho foi retirado da primeira página.

⁴⁸⁸ ZORAIDA VÁZQUEZ, Josefina. *Nacionalismo y educación en México*. México DF, Colegio de México, Centro de estudios históricos, 2005. [1975]; p. 263.

⁴⁸⁹ *Ibidem*, p. 227.

que *mesmo* um inimigo da Igreja aceitava o valor da obra caridosa católica – ainda que, como indique o texto, Lerdo de Tejada tenha expulsado as freiras.

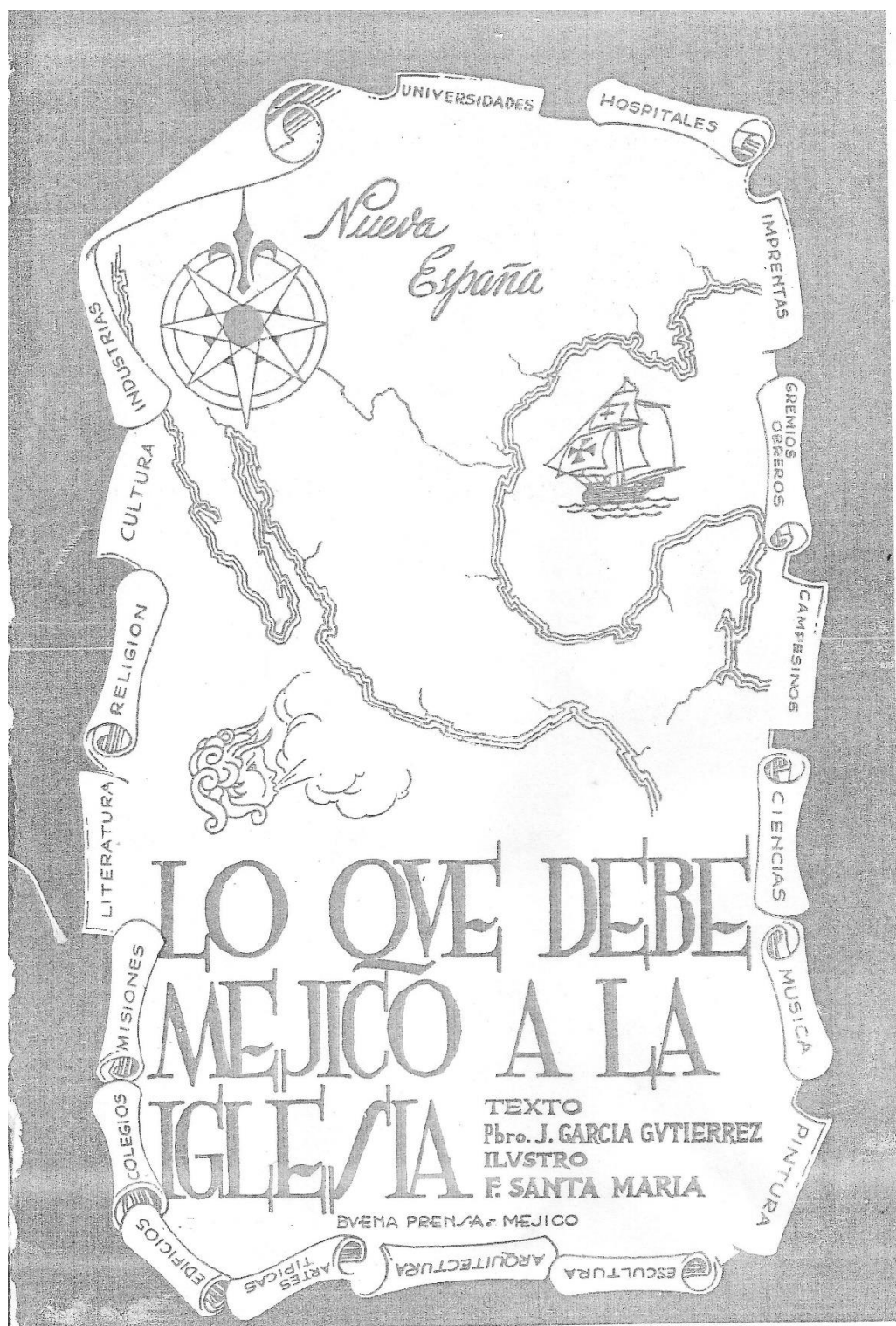


Figura 18 - Capa do livro de García Gutiérrez

A expulsão de clérigos e o fechamento de edifícios religiosos que recebiam destinações “profanas”, apareciam no texto também. Por outro lado, diversas das contribuições que, segundo o autor, a Igreja católica teria dado ao país se aproximavam daquelas defendidas pelo governo cardenista, como a organização de trabalhadores – os grêmios de operários – e a construção de infraestrutura de estradas. Sobre a construção de estradas, novamente a estratégia de recorrer ao elogio do adversário é utilizada: um texto do liberal oitocentista Manuel Payno é citado para corroborar a ideia de que durante a colônia foram construídos *camino*s fundamentais para o deslocamento dos mexicanos. García Gutiérrez completava: "*En nuestros tiempos se utilizaron en gran parte aquellas carreteras para construir las modernas por las que corren flamantes automóviles.*" O projeto de interligação de estradas do governo daquele momento teve início, de acordo com o autor, na época colonial e obteve apoio da Igreja. Além disso, a elevação social dos liberais de reconhecida origem indígena, como Ignacio Altamirano e Benito Juárez, era destacada como obra da Igreja: sem a educação que receberam dos clérigos eles teriam permanecido como selvagens. De alguma maneira, portanto, a formação intelectual dos liberais era vinculada à Igreja, que seria a grande chave de compreensão da nacionalidade, mesmo quando liberalismo mexicano é que está em questão. Dessa maneira, se Igreja e Estado podiam colaborar nos novos tempos que se vislumbravam em 1939, García Gutiérrez solicitava que fosse admitida a contribuição católica na formação nacional. O México moderno, que surge no texto como uma espécie de filho mal agradecido de uma Igreja sempre disposta a colaborar com seu progresso, precisava aceitar de volta a sua mãe.⁴⁹⁰

⁴⁹⁰ GARCIA GUTIERREZ. op. cit. A obra de García Gutiérrez não possui numeração.

LO QUE DEBE MEXICO A LA IGLESIA

Textos
Pbro. J. García Gutiérrez

Ilustraciones:
F. Santa María

— Las Carreteras. —



EN 1868 ESCRIBIA MANUEL PAYNO A QUIEN NADIE PODRA TILDAR DE CLERICAL: "DESDE EL GOBIERNO VIRREINAL SE EMPRENDIO LA OBRA DE LOS CAMINOS REALES DE VERACRUZ A MEXICO Y DE MEXICO A TOLUCA." LAS CORPORACIONES ECLESIASTICAS.....FACILITARON A LOS CONSULADOS DE VERACRUZ Y DE MEXICO SUMAS DE CONSIDERACION QUE EXCEDIERON DE CUATRO MILLONES DE PESOS CON LAS CUALES SE CONSTRUYERON LAS CARRETERAS HOY DESTRUIDAS, PE-

RO QUE TODAVIA PUEDEN PASAR POR OBRAS

VERDADERAMENTE ROMANAS!

EN NUESTROS TIEMPOS SE UTILIZARON EN GRAN PARTE AQUELLAS CARRETERAS PARA CONSTRUIR LAS MODERNAS POR LAS QUE CORREN FLAMANTES AUTOMOVILES.

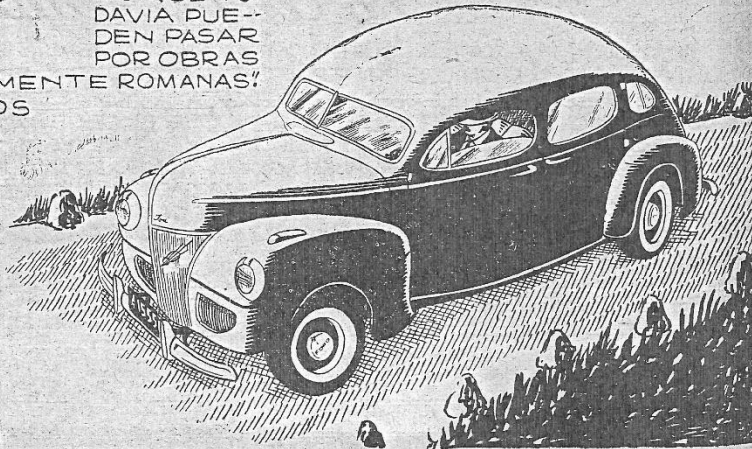


Figura 19 – Os padres católicos iniciaram o projeto de expansão de caminhos.

Nas contendas sobre a imaginação da nação mexicana durante as décadas de 1920 e 1930 a grafia do próprio nome do país voltou a ser discutido. De acordo com Patricia Funes, Alfonso Reyes em um texto de 1932 sublinhava o problema da ideologização e politização do idioma, solicitando a obrigatoriedade da grafia de México com X. O som do X desapareceu do espanhol ao longo do século XVI e XVII, mas permaneceu como forma de grafar termos, especialmente os derivados de línguas indígenas, enquanto outras palavras tiveram sua grafia substituída pelo J. O livro de Cervantes, originalmente *El Ingenioso Hidalgo Don Quixote de la Mancha*, passou a ser grafado *Don Quijote*. Nos séculos XVIII e XIX, o debate sobre a grafia se misturou com as questões a respeito do próprio surgimento de uma imaginação nacional que foi sendo definida como uma *patria mestiza* ao longo do século XIX. Em princípios do XIX os termos *mexicano* e *México* eram utilizado para definir os capitalinos e o centro da Nova Espanha. Anáhuac era o termo utilizado por Frei Servando de Mier para designar todo o território, ao passo que lutava contra a substituição do X pelo J apontando que “‘mexicanos é o mesmo que cristãos.’”⁴⁹¹ Lucas Alamán, por sua vez, defendia a grafia de *Méjico* seguindo as adaptações de pronúncia delimitadas em Madrid. O X tornou-se marca do passado indígena inscrita no próprio nome da nação, se consolidando como centro de uma polêmica sobre o caráter nacional e sua origem que poderia pender mais para a Espanha ou para o passado indígena. Um problema de grafia na realidade guardava problemas sobre onde repousaria a origem nacional.

O debate permaneceu vivo com o impulso hispanista da ditadura de Franco e os debates sobre o caráter nacional durante a revolução mexicana. Durante a primeira metade do século XX, grafar *Méjico* era particularmente interessante para certos católicos que, seguindo a tradição conservadora oitocentista, tentavam escrever uma história em contraponto à oficial liberal e revolucionária. Contudo, o hispanismo atraiu também antigos revolucionários – o mais famoso deles foi José Vasconcelos –, inclusive aqueles que vestiram camisas anticlericais. Não trataremos aqui de fazer um grande apanhado sobre o hispanismo, por si só um tema bastante complexo que enseja debates que vão além do catolicismo. Mas é importante ressaltar que esse contexto de debates esteve relacionado a certos usos da história dos mártires, ainda que não o tenham englobado totalmente. Ao mesmo tempo, a atração que

⁴⁹¹ FERNANDES, Luiz Estevam Oliveira. *Patria Mestiza: A invenção do passado nacional mexicano (séculos XVIII e XIX)*. Jundiaí: Paco Editorial, 2012; p. 122.

o hispanismo gerou em certos representantes revolucionários, inclusive entre figuras anticlericais, indica que as identidades políticas do período não se constroem de maneira linear ou entre dois polos binários únicos.

De qualquer modo, ao lado dessa afirmação da *hispanidad* mexicana havia a tentativa de abarcar a tradição liberal inserindo-a em uma história mexicana/mejicana católica. Essa questão não escapava às biografias do padre Pro, que eram um dos campos nos quais se dava esse debate em torno da nacionalidade tendo em vista a historicidade dos tempos recentes.

A principal biografia de Pro escrita por um leigo, como afirmamos no terceiro capítulo, foi a obra de Alberto María Carreño, *El P. Miguel Agustín Pro*. Nessa obra, Carreño guarda uma grande preocupação com a veracidade e confiabilidade das suas fontes. O autor fez inclusive correções no texto de Dragon que, segundo ele, atribuiu erroneamente a Pro uma poesia chamada “A mis almas”.⁴⁹² Ao contrário dos outros biógrafos, Carreño buscava abertamente atrair um público maior do que somente os devotos católicos, em um sentido de convencimento e conciliação. Ao final do livro afirma que “*Para los católicos y para los que no lo son, si estos últimos examinan sin pasión todos los actos de este insigne sacerdote mexicano, el P. Pro será siempre una de las muy nobles figuras del Cristianismo.*”⁴⁹³ O sacerdote era na percepção de Carreño uma nobre figura do cristianismo, mas não santo: evitar o culto prematuro era um cuidado importante para não ferir as regras estabelecidas dos processos de canonização, ao mesmo tempo em que era preciso construir um personagem que merecesse dedicação e empenhos de membros do clero para a sua canonização. Além disso, o interesse principal de Carreño não era ter mais uma imagem de santo a quem pedir favores, mas sim demonstrar que a Igreja católica tinha representantes honrados e aptos a figurarem ao lado de grandes figuras do panteão nacional.

A perseguição religiosa fornecia o ensejo para localizar defeitos entre liberais/revolucionários e qualidades entre os católicos vitimados que, na visão de Carreño, eram características da recente história nacional que poderiam ser admitidas por ambos os lados. Assim, se vinculava o catolicismo com a trajetória nacional, erigia-se um México e um mexicano católicos, deixando de lado ambiguidades e variedades religiosas na formação do país.

⁴⁹² CARREÑO, Alberto María. *El P. Miguel Agustín Pro*. México DF: Helios, 1938; p. 199.

⁴⁹³ *Ibidem*, p. 226.

*"La Historia no siempre narra sucesos agradables y nobles, sino hechos repugnantes y reprobables como ese asesinato. Sin embargo, al terminar el estudio que va a iniciarse, surgirá esplendorosa y sin mancilla la figura de un gran mexicano."*⁴⁹⁴ Segundo Carreño, Pro é uma das mais nobres figuras do cristianismo, mas não só isso, é ao mesmo tempo um grande mexicano, cuja morte ocorreu envolvida em momentos repugnantes que costumam acontecer na História.

Leigo erudito, Carreño utilizava como método de argumentação em seu texto citar figuras como Justo Sierra e Venustiano Carranza para confirmar aspectos históricos. Esse uso de fontes do “outro bando” aponta para uma aproximação no sentido de fortalecer um discurso nacional que reconcilie o catolicismo na narrativa pátria. Além disso, funcionava como estratégia de convencimento do leitor. O uso de trechos de Carranza está relacionado à caracterização da época revolucionária como um momento bárbaro. De acordo com Carreño, em um discurso no Congresso constituinte em 1917, Carranza teria se referido a uma luta “selvagem” entre os revolucionários.⁴⁹⁵ Logo, não era ele – um católico –, quem assim caracterizava a revolução, mas uma das principais lideranças revolucionárias. Para afastar qualquer suspeita de se tratar de um texto contrário aos interesses pátrios, o assassinato de Madero é descrito como “nefando”.⁴⁹⁶ Tratar positivamente o golpe de Huerta, como vimos no terceiro capítulo, foi algo que apareceu na primeira biografia de Pro escrita por Dragon, mas que causou celeuma entre os redatores da revista *Christus*. Elogiar Porfirio Díaz e Victoriano Huerta era mais fácil para católicos de fora do país, no México a história do porfiriato era conhecida de forma mais complexa e os riscos que essa associação poderia trazer para a conciliação com o Estado revolucionário eram evidentes.

Contudo, o centro da argumentação de Carreño em torno de uma conciliação é a maneira como ele trata a fé religiosa como um sentimento abrangente aos seres humanos e aos mexicanos de forma especial. Para isso era necessário consolidar a imagem de Pro como alguém movido pela fé e não um simples militante católico. Uma frase é constantemente repetida na biografia: segundo o autor, há “*dos Pro en una pieza*”.⁴⁹⁷ O humor aparecia nos disfarces que o padre arquitetava para escapar da perseguição e também em piadas constantes

⁴⁹⁴ CARREÑO. op. cit.; pp. 15-16.

⁴⁹⁵ *Ibidem*, p. 38-39.

⁴⁹⁶ *Ibidem*, p. 28

⁴⁹⁷ CARREÑO. op. cit.; p. 98 e et alli.

com fiéis e revolucionários. Quando a um amigo apontava as dificuldades do apostolado sob o olhar da polícia e a falta de recursos financeiros, Pro teria dito: "*Lo ordinario es que mi bolsa esté tan enjuta como la parte espiritual del alma de Calles*".⁴⁹⁸ Calles e os revolucionários Gómez e Serrano, que no período travavam disputas internas, eram tema de outra piada, contada ao amigo padre Ambía em uma carta: "*Para desaburrirme contaré la historia de la fuente de las ranas de Chapultepec, es de suma actualidad: una rana pidió a su mamá ya no ser rana sino **serrano** y la madre respondió: es mejor que **calles**. Después tres horas de confesionario escribo ésta.*"⁴⁹⁹

Atrás dessa face mais conhecida do sacerdote, havia aquela de um sacerdote dedicado e disposto a sofrer pelos mexicanos. Na visão de Carreño, as duas faces se complementavam: o militante seria simplesmente a face pública da extrema dedicação de Pro aos católicos mexicanos.

A fé de Pro era ressaltada na visita realizada, antes de voltar ao México, ao santuário de Lourdes na França, episódio bastante rememorado em suas biografias. Nas palavras de Pro citadas por Garcés Obregón,

'Era muy penoso para mi miserable naturaleza volver a México sin salud, sin acabar mis estudios, encontrar a mi pobre patria deshecha por sus gobernantes y sin el placer de volver a ver aquella santa madre mía que me dió el sér y a quien lloro aún, en medio de mi resignación y conformidad.'⁵⁰⁰

Pro se dirigiu a Lourdes e lá se aproximou da fé popular que o emocionava e dava energias para seguir viagem ao México revolucionário. Carreño faz uma leitura, para além do personagem, das pessoas que se direcionam para o santuário:

Es la fe en el misterio; es la esperanza en lo sobrenatural, en Dios, lo que empuja a millares y millares de seres para inclinarse reverentes ante la imagen milagrosa: es que aguardan que una fuerza superior les permita volver a sus hogares con la salud recobrada por el cuerpo o por el alma.⁵⁰¹

⁴⁹⁸ GARCÉS OBREGÓN, Eugenio. *Vida del P. Miguel Agustín Pro de la Compañía de Jesús*. México DF: S/ed, 1931; p. 134.

⁴⁹⁹ GARCÉS OBREGÓN. op. cit.; p. 138. "Entre los compañeros del hermano Pro, hubo quien le tuviera por ligero e incapaz de hablar seriamente, y de elevarse a las altas regiones de la vida espiritual y volar por ellas. No le conocían más que por el exterior." DRAGON, Antonio. *El martirio del Padre Pro*, México DF, La prensa, 1972; p. 41.

⁵⁰⁰ GARCÉS OBREGÓN. op. cit.; p. 101.

⁵⁰¹ *Ibidem*, p. 108.

Em uma aproximação quase que antropológica, o autor – como se ele próprio não fosse católico – parece tentar recuperar qual fora a experiência da fé para aqueles que visitavam Lourdes, igualando o sentimento desses visitantes com aquele do padre Pro, que não apenas tinha um “*amor indudable para los seres que sufren*” como era, ele próprio, uma pessoa simples, com dificuldades nos estudos.⁵⁰² Na realidade, os sentimentos populares justificavam a atuação de Pro, que trabalhava para a população católica, para o “povo”.

Porém, não apenas o padre mártir havia se emocionado com aquilo que vira no santuário. Segundo Carreño, mesmo Justo Sierra, o “pai do ensino laico” no México, não conseguiu ficar impassível diante da força da fé: “*Lourdes ejerció sobre él un influjo semejante al experimentado por el P. Pro.*”⁵⁰³ Chamado por Carreño de “*El Maestro*” e de “*hombre ilustre*”, além de outros termos elogiosos, Justo Sierra surge no texto como um personagem sensível ao catolicismo, em especial à força da Virgem Maria e, dessa maneira, próximo ao padre Pro.

Y comenta todavía aquel hombre generoso, que fué todo inteligencia y todo corazón: ‘Y aquí tienes cómo yo, hijo de mi tiempo y de mi siglo, pero hijo sobre todo de mi madre, que me amamantó y me crió en la creencia en lo sobrenatural, como en lo más natural del mundo, cada vez que me pongo en contacto con estas manifestaciones tan sinceras como estupendas de la fe católica, resucito en la religión que ella me enseñó, y las razones que tiene mi corazón y que la razón no comprende son las que mi madre - viva en mí siempre - me dice dentro de mí desde la eternidad. En este estado de ánimo, temblando todo, todo lloroso, entro en la gruta...’⁵⁰⁴

O texto parece indicar que é impossível um filho de mãe mexicana ficar impassível diante da presença de Maria. Para Carreño, a separação entre católicos e liberais é um equívoco na história mexicana. A aproximação com o liberalismo ocorre com a revelação de um Justo Sierra na sua intimidade: os trechos citados são partes da correspondência de Sierra a sua filha. Se o objetivo do texto de Carreño, assim como de outras biografias de Pro, é recuperar a intimidade do padre, mostrando assim a sua verdadeira face – em oposição àquela pública do padre militante em associações católicas e da figura jocosa –, também a intimidade do grande positivista traria traços semelhantes. Na visão de Carreño, ambos eram grandes mexicanos e grandes católicos.

⁵⁰² CARREÑO. op. cit.; p. 217.

⁵⁰³ *Ibidem*, pp. 108-109.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, p. 113.

O equívoco viria da figura de Calles e de um “punhado de incrédulos, de iconoclastas” que, desprovidos de “dignidade humana”, além de assassinar o sacerdote, o lançaram as provas do crime para todo o mundo. Segundo Carreño, as fotografias “*sólo produjeron disgusto y desprecio aun entre muchos de los que simpatizaban con quienes gobernaban México por aquellos días.*”⁵⁰⁵ Pro com sua morte e sua atuação em vida evidenciou o “absurdo” que seria pensar o México sem o catolicismo e sem os padres.

A administração de Miguel Alemán (1946-1952) foi marcada por dois grandes achados referentes a restos de heróis pátrios. Em 1949, foram encontrados os restos de Cuauhtémoc, “*símbolo de una raza y prócer de la América precolombina*” nas palavras do presidente.⁵⁰⁶ Antes disso, os restos dos Niños Héroes, os seis jovens cadetes que morreram lutando contra a invasão norte-americana em 1847, já tinham sido localizados. Em meio à polêmica para estabelecer a veracidade dos achados e decidir o destino que teriam, foi destacada uma comissão especial que analisaria a descoberta. Entre seus membros, estavam Alfonso Toro e Alberto María Carreño. Duas figuras respeitadas, que circulavam em distintas instituições de renome e que agora estavam encarregadas de decidir se as relíquias dos mártires pátrios eram dignas de veneração. Intelectuais da mesma geração, Carreño nascido em 1875 e Toro em 1873, estiveram, no entanto, em lados opostos da disputa durante os anos revolucionários.⁵⁰⁷ Um era o historiador oficial do anticlericalismo, cujos livros eram enviados por membros do governo mexicano para os EUA afim de ensinar os “gringos” a história pátria e assim explicar porque a Igreja católica merecia o tratamento que recebia na década de 1920 e 1930. Carreño era um católico leigo de destaque, próximo ao alto clero mexicano, que tinha participado inclusive de negociações que levaram aos arreglos de 1929. Quando indagado a respeito da sua participação nesse momento chave enquanto representante clerical, Carreño explicou: “*Tengo amigos en el cielo, en el infierno y en el piso medio.*”⁵⁰⁸ A biografia do padre Pro que escreveu tentava justamente mostrar a seus amigos dos diferentes *andares* que aquele sacerdote era digno de figurar entre os mártires da pátria.

⁵⁰⁵ CARREÑO. op. cit.; p. 225.

⁵⁰⁶ ALEMÁN VALDES, Miguel. *Remembranzas y testimonios*. México DF: Grijalbo, 1985. p. 296.

⁵⁰⁷ *Ibidem*. pp. 292-293.

⁵⁰⁸ ALBERTO MARÍA CARREÑO ESCUDERO. In:

http://www.acadmexhistoria.org.mx/pdfs/members_previous/res_alberto_carreno.pdf Consultado em 23 de janeiro de 2015.

E eram os mártires pátrios, os Niños Héroes, que tinham a capacidade de unir os antigos adversários na década de 1940.

5.3 - Hispanismo à *mejicana*

Apesar de todo esforço em escrever histórias conciliadoras, seguiam sendo produzidos textos que não apenas ligavam a história cristera com a história hispânica internacional, como também destacavam entre os mártires suas características mais confrontadoras e violentas. Esse é o caso de *Clamor de la Sangre*, livro de Barquín Ruiz sobre os mártires cristeros, publicado originalmente em 1947. Nesse livro, os mártires cristeros são mártires da *hispanidad*.

España es grande hoy como antaño, porque impera allí la Hispanidad en plenitud enraizada en su pasado, porque al gobernar conforme a ella el generalísimo Francisco Franco y Bahamonde, son los antepasados ya desaparecidos los que la dirigen a través del Caudillo de España Nacional y de la Hispanidad, quien obra apegándose al pensamiento fundamental de los gloriosos muertos que forjaron esa Hispanidad y que señalaron la ruta para practicarla (...).⁵⁰⁹

A noção de *hispanidad*, de acordo com Beired, fornecia as bases doutrinárias para promover os interesses internacionais da Espanha franquista que sofria isolamento internacional depois da Segunda Guerra Mundial.⁵¹⁰ No México, católicos como os ex-militantes da Liga Barquín Ruiz e Palomar y Vizcarra, encontraram no hispanismo um lugar onde assentar as ideias a respeito de uma sociedade mexicana hierarquizada que tivesse como base cultural a língua espanhola e a religião católica.

Tirado Arias elogiado por outros militantes católicos por sua bravura ao ter passado por torturas,⁵¹¹ no texto de Barquín Ruiz é um “*humilde Cristiano que carecia de personalidad y se limito a cumplir fielmente las órdenes que se le daban, haciéndolo com gran eficacia.*” Enquanto o padre Pro era “robusto” e Segura Vilchis o “*atleta de Cristo*”, o

⁵⁰⁹ BARQUIN Y RUIZ, Andrés. *El clamor de la sangre*. México, DF: Editorial Jus, 1967; p. 20.

⁵¹⁰ BEIRED, José Luis Bendicho. Hispanismo e latinismo no debate intelectual ibero-americano. *Varia historia*, v.30, n.54, pp. 631-654, 2014; pp. 653-654.

⁵¹¹ Rivero del Val, Luis. *Entre las Patas de los Caballos (Diario de un Cristero)*. México DF, Jus, 1970 [1952]; p. 174.

operário Tirado Arias ficava no papel coadjuvante, provavelmente por ter sido um jovem pobre de traços indígenas.⁵¹²

Nesse texto mesmo o padre Pro tinha menos relevância que militantes leigos. Segura Vilchis, quem assumira ter planejado o atentado contra Obregón, era uma figura inspiradora para os católicos hispanistas da década de 1940. A caracterização de Segura Vilchis juntava a questão física, o porte atlético de um “*joven gallardo*”, com uma atuação de valor cívico “*en su más alta expresión*”. Ele era uma espécie de protótipo do militante em grupos de extrema-direita católica nacionalista daqueles anos, alguém que era “*orgullo de la Iglesia y ornamento de la Patria*.”⁵¹³ Além disso, ao contrário do diminuído Tirado Arias, Segura Vilchis era branco.

Se Segura Vilchis, que apenas tentou eliminar Obregón, foi enaltecido na obra, é possível imaginar como foi tratado León Toral, aquele que de fato eliminou o caudilho revolucionário.

(...) decapitando a un despotismo anticristianismo y aniquilador de la independencia del Estado Mexicano y aun de la misma Patria Mexicana, abatiendo en pleno festín al tirano a quien sus corifeos daban un pantagruélico banquete; sufrir hondos padecimientos morales y las más crueles de las torturas físicas, por haber intentado salvar a la Iglesia, a su Patria y a su pueblo; (...).⁵¹⁴

Obregón almoçava com correligionários no restaurante *La Bombilla*, ao sul da capital mexicana, quando Toral se ofereceu para fazer uma caricatura do caudilho. O lápis apenas disfarçava a pistola. O descuido diante do jovem desenhista custou a vida de Obregón e foi determinante para a guinada da revolução na direção de um partido único que substituísse a “era” dos caudillos. Para Barquín Ruiz, tinha início ali a jornada daquele que era o maior mártir entre os muitos mártires do México. Ser Toral era ser um dos:

hombres extraordinarios, que abren con su vida, con su esfuerzo y con su sangre, los surcos benditos de la libertad y de la regeneración, y es ganarse para siempre el cariño y la veneración de su pueblo, de la Nación Mexicana que hoy, como ayer y como mañana, (...).⁵¹⁵

⁵¹² Cardoso foi mais elogioso a Tirado Arias, ainda que o tratasse de forma racializada. “Sería cuestión de nunca acabar, si me pusiera a referir todo lo que tuvo que sufrir el pobre obrero queretano, a quién se trataba de obligar a que denunciara a los que intervinieron en el grave asunto. Ni una palabra comprometedora lograron arrancarle. El indio que recoge en su mutismo herencias estoicas, no tuvo un solo momento de debilidad. Confesó que había participado en el atentado, pero no en la preparación. Nada dijo que pudiera siquiera dar una sombra de base para capturar a nadie.” CARDOSO, Joaquín. *Los Mártires Mexicanos*: El Martirologio católico de nuestros días. México DF: Editorial Buena Prensa, 1953; p. 378.

⁵¹³ BARQUIN Y RUIZ. op. cit.; p. 404.

⁵¹⁴ *Ibidem*, p. 71.

⁵¹⁵ *Ibidem*, pp. 71-72.

A violência do ato e o fato de ser o assassinato o motivo da projeção do homem extraordinário são dados explícitos no texto, não incomodam ou causam necessidade de explicações por parte do autor. Matar podia ter distintos significados. Podia ser algo cruel e injusto como no caso de Pro, mas também o caminho para a glória. Se a foto de Pro parecia chocante era porque havia histórias que a enquadravam dessa maneira, assim como o assassinato de Obregón podia ser visto como ato de justiça em meio à guerra cristera e à luta por uma sociedade cristã. De acordo com o texto, a violência era uma possibilidade para os católicos, quando direcionada à poderes anti-cristãos.

Embora o padre Pro fosse um emblema importante para os simpatizantes do franquismo, ele era apenas mais um entre vários corajosos católicos que atuavam em associações. Pro não chegava a ser o protagonista do catolicismo mexicano durante o período cristero, papel que para os autores cabia mais a Toral, o que implica uma visão a respeito de qual deveria ser a atuação dos católicos no presente. Mesmo Humberto Pro, o irmão cuja participação na Liga foi central, era "*más grande aún que [o padre] Pro*".⁵¹⁶ O padre podia ser um organizador e impulsor intelectual da subversão católica, mas ainda assim não se encaixava completamente no modelo de militância ativa e violenta que buscavam os autores. Os exemplos mais destacados eram as lideranças ou pessoas de destaque entre os leigos.

Textos como os de Barquín Ruiz não tiveram nem de perto a distribuição que as histórias de Pro. Contudo, outros textos tratando do período cristero seguiram sendo publicados nos anos seguintes ao conflito religioso e apresentavam uma leitura favorável ao levante armado católico.

Para compreendermos esse processo, podemos enfocar um dos mais vendidos romances sobre o período cristero *Héctor*, escrito pelo sacerdote David Ramírez em 1930. Uma nota preliminar na edição da obra publicada em 1966 apontava que o romance, a princípio uma obra de ficção, pretendia ser um representante da “verdadeira” história nacional mexicana:

[o autor soube] producir una obra genuinamente nacional en que se retrata magistralmente el verdadero pueblo mejicano, no el estafalario y repugnante que la literatura revolucionaria y ciertos escritores de este país ofrecen al público en obras convencionales. (...).

⁵¹⁶ *Ibidem*, p. 405.

(...)[O Objetivo da novela é] disipar la atmósfera de calumnia que ha cubierto a Méjico durante muchos años, y que se llegue al fin a saber que Méjico no es el país criminal de los Carranzas, Villas y demás,(...).⁵¹⁷

O romance conta a história do jovem católico *Héctor* que vive na cidade de Zacatecas. A convivência com a perseguição religiosa, assim como a insistência da mulher amada (Consuelo) e de um sacerdote defensor da revolta armada, o fazem decidir pelo engajamento nas fileiras cristeras. O objetivo primordial do texto, incentivar a resistência ativa dos católicos, está inserido em uma leitura da história dos cristeros como continuação de uma história nacional necessariamente vinculada ao catolicismo e de traços hispanistas.

O sacerdote David Ramírez trabalhava durante o levante armado como ajudante pessoal do arcebispo de Durango José Maria González y Valencia, reconhecido como um dos principais instigadores da revolta armada católica.⁵¹⁸ Ramírez nasceu em Oaxaca em 1889, estudou no Seminário Conciliar de Durango e se ordenou sacerdote em 1918. Sua formação no exterior ocorreu em instituições ultramontanas como o Colégio Pio Latino-americano de Roma e a Universidade Gregoriana na qual se doutorou. De volta ao México, Ramirez trabalhou junto de organizações católicas como a ACJM (Acción Católica de la Juventud Mexicana,) e a Liga, terminando exilado nos EUA onde manteve sua atuação militante em favor dos cristeros.

Já sob o pseudônimo de Jorge Gram, Ramírez publicou em 1926 um panfleto chamado “*La Cuestion de Méjico: una ley inhumana y un pueblo victima*”, fazia defesa da solução pelas armas para o conflito religioso e apontava que o povo mexicano estava desamparado nesse sentido: faltavam recursos financeiros e bélicos para a resistência. Com isso o autor buscava simpatia de católicos de outros lugares do mundo, os quais eram instigados a colaborar com a resistência dos irmãos mexicanos. Como era comum nesse tipo de material de propaganda católica, mártires eram exibidos na tentativa de convencimento do público. No caso do panfleto, José García Farfán, comerciante e militante católico da cidade de Puebla, foi citado como exemplo. Farfán foi fuzilado no dia 29 de julho de 1926, justamente às vésperas do fechamento do culto que levaria ao início da rebelião cristera.

⁵¹⁷ GRAM, Jorge. op. cit.; p. VII. Não há indicação de quem é o autor dessa nota preliminar, que se refere ao autor da novela na terceira pessoa.

⁵¹⁸ REICH, Peter L. *Mexico's Hidden Revolution: The Catholic Church in Law and Politics since 1929*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995; p. 43.

Além de militar na Liga, Farfán colaborava com a distribuição do *El Mensajero del Corazón de Jesús*, um dos periódicos católicos mais difundidos do período. Nas suas hagiografias é descrito como um senhor ranzinza (nascera em 1860), mas reconhecido na vizinhança como um devoto dono de uma *tienda de abarrotes* – pequeno mercado comum em qualquer bairro do México – que aproveitava os intervalos do trabalho para correr os dedos pelo rosário.⁵¹⁹

Conhecido como instigador da revolta armada, o sacerdote David Ramírez permaneceu exilado mesmo depois dos *arreglos* de 1929 só retornando ao México em 1936, justamente data da expulsão de Calles do país.⁵²⁰

O romance *Héctor* foi escrito com objetivos semelhantes aos panfletos: tinha o intuito de convencer os católicos a aderirem à rebelião cristera. Porém, ao invés de utilizar personagens reconhecidos, Ramírez criou um personagem que poderia provocar identificação no público. Héctor era um jovem de família católica, mas que havia também experimentado a educação laica e, especialmente, convivia com distintas opiniões a respeito do caminho que os católicos deveriam tomar naquele momento difícil. O público católico era disputado com católicos *arreglistas*, ou seja, aqueles que defendiam uma defesa passiva diante da perseguição. Esse grupo é identificado no livro com elites e das classes médias católicas acomodadas. O personagem Héctor, dessa maneira, não é de maneira nenhuma um membro da elite política: a luta católica é também uma luta pátria – assim como o romance era uma tentativa de escrever outra história pátria. Aquele jovem, que somente ao final do livro se tornaria um herói cristero era na realidade um funcionário de um armazém que levava uma vida simples. Seu cotidiano aparece como algo medíocre perto da glória que ele alcançaria ao se unir à rebelião e à grande causa católica.

No livro, são opostos dois sacerdotes, um favorável à luta armada (Gabriel Arce) e outro contrário (Padre Martin). O segundo, que insistia que a atitude correta dos católicos naquele momento era de oração e reclusão, acabou morrendo nas mãos do Estado revolucionário. Ao contrário de Arce, Martin “*no ha tenido tiempo de pensar y de estudiar tantas cosas (...)*”⁵²¹ Os estudos da doutrina, teologia e história cristã levariam a uma única resposta para a perseguição religiosa: a guerra. A divisão do clero com relação à defesa

⁵¹⁹ OROZCO, Luis Alfonso. *Madera de Héroes*: semblanza de algunos héroes mexicanos de nuestro tiempo. México DF: El Arca, 2005; pp. 158-179.

⁵²⁰ AVITIA HERNÁNDEZ op. cit.; p. 187.

⁵²¹ GRAM op. cit.; p. 183.

armada é apontada com clareza nessa obra destinada, como dissemos, a combater os argumentos *arreglistas*. Ao final do livro, quando Héctor se convence a adentrar nas fileiras cristeras, em meio aos tradicionais gritos de batalha dos soldados cristeros – “Viva Cristo Rei! Viva la Virgen de Guadalupe!” – surge um outro: “*Se acabaron los católicos miedosos!*”⁵²²

O texto defende um engajamento armado dos católicos contra o poder tirânico que governava o país. Há indícios de que a obra foi lida como incentivo a ações violentas também em épocas mais distantes do período cristero. Em 1970, o jovem católico Carlos Francisco Castañeda de la Fuente tentou assassinar o então presidente Díaz Ordaz, em um atentado falido que o levou a prisão em um hospital psiquiátrico. Segundo o periódico *La Jornada*, a ideia de assassinar o presidente teria surgido dois anos antes, quando ganhou de um amigo da secundária o livro *Héctor*. No período do atentado havia diversos grupos jovens católicos – como os “Tecos” da Universidade de Guadalajara e o MURO (Movimiento Universitario de Renovadora Orientación) – que rechaçavam as mudanças conciliares e em alguns casos direcionavam seus ataques também contra alvos da Igreja. Não há indícios, no entanto, que o jovem fizesse parte de algum dos grupos de extrema direita católica que atuavam na época – ainda que provavelmente alguns deles tivessem a literatura cristera que defendia o conflito armado como texto de cabeceira.⁵²³

Esses textos que vinculavam o catolicismo com ações violentas, ora ou outra engajando o clero nessa luta, eram também adversários das hagiografias de Dragon sobre o padre Pro – que, se quisermos tipificar, poderíamos definir como um texto *arreglista*. Essa divisão entre os católicos seguiu viva nas décadas seguintes e a interpretação de que o martírio e a santidade podiam ser alcançados por meio da luta armada foram rechaçados pelo clero mexicano jesuíta e seus veículos oficiais.

Em edição da Christus de 1950, José Antonio Romero, principal nome da revista, lançava um pedido pela concordância entre os católicos e revolucionários, especialmente no que se refere a essas questões envolvendo mártires e heróis da época cristera. Em artigo chamado “*Un tercero en Concordia*”, publicado originalmente no periódico *Mañana*, o jesuíta Romero insistia que era preciso amar o inimigo. A aproximação, de acordo com o

⁵²² GRAM op. cit; p. 223.

⁵²³ BLANCARTE. op. cit.; p. 206. “Fallido agresor de Díaz ordaz pasó 23 años en un siquiátrico” <http://www.jornada.unam.mx/2004/04/17/04041702.pdf> Consultado em 9 de fevereiro de 2015

autor, estava dando resultados, ainda que os mártires estivessem atrapalhando o processo: "*La Iglesia y el Estado principian a estimarse y a entenderse. Los mártires cívicos no son el desiderátum de la lucha.*" A Constituição de 1917, objeto de críticas constantes do clero desde a sua promulgação era agora elogiada.: "*la legislación obrera por ejemplo, puede considerarse un modelo, puesto que en sus líneas generales parece inspirada en las enseñanzas pontificias.*"⁵²⁴ O único defeito da Constituição eram os artigos "antirreligiosos", mas parecia ser possível não olhar para isso agora, desfrutando da rara paz que o país havia alcançado.

México se ha desangrado en luchas intestinas y en rabiosas polémicas a lo largo de su historia. Hora es ya de ensayar nuevos procedimientos que, inclusive, están dando benéficos resultados. Es muy hermoso un país lleno de héroes y de mártires. Ya lo tenemos. Pero es también hermoso un país que todo lo alcanza con armonía y amistad. Eso nos faltaba y lo estamos logrando. Este punto, debe apasionar a los buenos mexicanos. Ya demostramos que somos valientes. Demostremos ahora que somos comprensivos.⁵²⁵

Os mártires e heróis eram símbolos de valentia já garantidos no panteão católico. A luta realizada tinha sido importante, mas não era mais desse tempo. A harmonia e a amizade deveriam ser agora o motivo da paixão católica e não mais os mártires. O texto era publicado três anos após a publicação do livro de Barquín Ruiz, que já tinha sido recebido com críticas pela revista *Christus*.⁵²⁶

5.4 - Mártir do anticomunismo

A figura de Pro se mostrava mais interessante e eficiente quando vinculada ao anticomunismo das décadas de 1940-1960 do que exatamente ao hispanismo franquista da extrema direita católica – cujos militantes pareciam preferir figuras como León Toral, Segura Vilchis, ou mesmo o personagem Héctor.

Um texto de destaque a fazer esse vínculo foi o livro do jesuíta Joaquín Cardoso *Los Mártires Mexicanos* (1953). Esse era um martirológio, parecido com *Clamor de la Sangre*, que se organizava segundo as datas de morte dos mártires. Cardoso (1881-1967) era um

⁵²⁴ Christus: revista mensual para sacerdotes 'omnia et in omnibus Christus'. No. 176. Año XV, Julio de 1950. p. 529.

⁵²⁵ *Ibidem* p. 530.

⁵²⁶ *Ibidem*. No. 148. Año XIII, Marzo de 1948. pp. 272-274.

jesuíta do establishment em torno da revista *Christus* e sua obra foi publicada pela Buena Prensa. De acordo com Gutiérrez Casillas, Cardoso foi um “*Infatigable y fecundo escritor de pluma fácil y ardiente polémica. Sostuvo casi solo y por muchos años la publicación de revista católicas, interesantes y atractivas.*”⁵²⁷ Entre esses periódicos estava “*El Mensajero del Corazón de Jesús*”, do qual foi diretor desde 1921.⁵²⁸ Como outros jesuítas de sua geração, Cardoso era bastante próximo dos movimentos católicos das décadas de 1910 e 1920, participando ativamente de Congressos e eventos católicos do período – como o Congreso Eucarístico de 1924 e o Cuarto Centenario Guadalupano (1938).

Cardoso elogiou o texto de Barquín Ruiz ao início de sua obra sobre os mártires. Ainda assim, seu livro não chega a ser abertamente adepto dos movimentos armados católicos para o presente, embora justifique a revolta da década de 1920. De acordo com o autor, nenhum meio ilícito pode ser usado para um fim lícito. Contudo, contra uma agressão injusta é válida a resistência armada se os meios pacíficos tiverem sido primeiramente esgotados: “*Este fue el caso de la resistencia armada cristera.*”⁵²⁹

Em 1953, no entanto, a lembrança daqueles mártires não se vinculava ao combate a um possível governo tirano no presente e o estabelecimento de um governo católico, como parecia ser o caso para ex-cristeros como Barquín Ruiz e Palomar Vizcarra. A história dos mártires mexicanos, na realidade, era honrosa para os mexicanos porque aqueles “*nuestros hermanos mexicanos*” tinham sido “*los primeros mártires del comunismo, en este siglo XX.*”⁵³⁰ Os mártires tratados no livro eram “*las víctimas del comunismo en lo referente a nuestra Patria*”,⁵³¹ de modo que se pressupunha a existência de outros mártires em contextos distintos. O México, assim, se inseria na frente de uma luta cristã internacional contra o comunismo e tinha papel primordial nessa batalha por ter sido o primeiro do século a ser agraciado com mártires. Ainda que Barquín Ruiz também incluísse os mártires nessa luta

⁵²⁷ GUTIERREZ CASILLAS. op. cit.; pp. 503-504.

⁵²⁸ Esse periódico possui larga história desde o século XIX. A primeira versão mexicana deixou de ser publicada em 1877, enquanto a segunda conseguiu licença do arcebispado em 1881. Essa revista não estava dedicada apenas a textos devocionais, ela também tinha a função de informar os católicos de eventos internacionais, especialmente aqueles envolvendo “agressões” e “ofensas” ao Papa. Dessa maneira, foi importante para a elaboração de uma identidade católica transnacional informada especialmente pelas “perseguições” que sofria a Igreja ao redor do globo. MORENO CHÁVEZ, José Alberto. *Devociones políticas: cultura católica y politización en la Arquidiócesis de México, 1880-1920*. México DF, El Colegio de Mexico, 2013; p. 58.

⁵²⁹ CARDOSO. op. cit.; p. XVI.

⁵³⁰ *Ibidem*, p. X.

⁵³¹ *Ibidem*, p. XIII.

internacional contra o comunismo, em linhas gerais, *Clamor de la Sangre* defendia a ação católica na derrubada de regimes ímpios, enquanto o texto de Cardoso tinha uma perspectiva distinta, no sentido de que a posição dos católicos tinha sido – e continuava sendo – de vítimas de uma agressão antirreligiosa: a resistência católica, embora corajosa e criativa, era resultado das ações revolucionárias.

O comunismo, chamado de maçom,⁵³² tinha como elemento intrínseco o anticristianismo, de maneira que a ideologia opositora da vez se assentava e se misturava ao lado de outras que eram desde o século XIX acumuladas como inimigas que conspiravam contra o catolicismo: liberalismo, maçonaria, socialismo, entre outras. Os comunistas na visão do autor eram oportunistas que buscavam enganar os trabalhadores que eram explorados "*no por el capitalismo a secas, sino por el capitalismo liberal, que se olvidó de las leyes cristianas de justicia y caridad.*"⁵³³

A ideia de uma Igreja perseguida por conspirações aparecia frequentemente nos discursos católicos, que exibiam os mártires do período cristero como comprovações de que havia comunistas, liberais e maçons no encalço de sacerdotes católicos. Como afirma Cardoso: "*Un nuevo martirologio se está escribiendo, con la sangre pura y generosa de los hijos de la Iglesia, víctimas de la misma conspiración, que se disfrazó en la Revolución francesa de 'liberalismo' y hoy se disfraza de 'comunismo'.*"⁵³⁴ A visão construída do catolicismo e dos católicos como vítima preferenciais, tinha no comunismo mais uma das modernas manifestações diabólicas.

O padre Pro é um dos personagens tratados na obra, contudo, como "*Mucho se ha escrito, y muy bien sobre este ilustre hermano mío, el mártir jesuíta mexicano*",⁵³⁵ o texto retoma muito do que já havia sido relatado em outras biografias com acréscimos de impressões de Cardoso. O autor da obra havia estudado em Enghien na Bélgica na década de 1910. Pro havia estudado no mesmo lugar em período posterior. Provavelmente, no entanto, se conheceram nas atividades católicas e jesuítas na capital mexicana, quando Pro retornou ao país. Para Cardoso, a característica mais importante da personalidade de Pro era a sua simplicidade e a proximidade que tinha com a juventude:

⁵³² *Ibidem*, pp. XI-XII.

⁵³³ *Ibidem*, p. X.

⁵³⁴ *Ibidem*, p. VII.

⁵³⁵ *Ibidem*, p. 363.

Era hombre de su tiempo, en toda la extensión de la palabra. Sabía de todo. Sin petulancias, alimentaba la manera de ser de las juventudes que usted, lector, contempla o siente a cada rato. Esas juventudes que no se conforman con una especialidad, sino que quieren comprenderlo todo, investigarlo todo, y a veces destruirlo todo, porque todo les parece viejo y carcomido. En ese sentido, el padre Pro era un poco revolucionario.⁵³⁶

A frase final em tom de confissão parece escapar ao autor – ainda que não de maneira involuntária, vindo de alguém que tão bem manipulava a pena. Anteriormente, no mesmo texto, Cardoso havia questionado aqueles que chamam “malevolamente” a rebelião cristera de “revolução”, porque, segundo ele, a cristera era um movimento de defesa da religião diante de um ataque revolucionário – isso era fundamental para marcar a licitude da luta.⁵³⁷ *La Revolución* parece significar o rompimento com um modelo antigo, algo moderno e propositivo, não meramente reativo. Pro carregava esse impulso jovem que parecia ser um dos motivos de sua popularidade:

Yo creo que una de las razones para que algunos no se entusiasmen fácilmente con las figuras de los santos, es que se les ha presentado, frecuentemente, como entes sobrehumanos, inasequibles para la mediocridad moral de los simples mortales. Un santo de aspecto demasiado ascético, provoca desalientos de unos y volterianas expresiones de otros. Por eso me ha parecido tan importante, hasta dentro de este aspecto de la santidad, la figura de Miguel Pro Juárez.⁵³⁸

Contar a história de mártires mais humanos, menos ascéticos, produzia figuras com as quais as novas gerações poderiam se identificar. Além disso, eram coibidas as críticas “volterianas”, ou seja, aqueles que apontavam os dedos para os santos como símbolos da superstição, mas que podem aceitar outros formatos de mártires. Um mártir acessível era importante, no fundo, porque algum tipo de mudança e aceitação das transformações deveria acontecer. Dessa maneira, é bastante claro que há uma preocupação com os argumentos do adversário e com o mundo externo à Igreja. Falar dos mártires era tentar também se comunicar com esse legado e com os opositores, encontrando espaço no presente.

O anticomunismo foi um dos pontos de concordância entre Estado e Igreja para o período: ambos nutriram campanhas e discursos contrários aos “vermelhos”. Ao longo dos anos 1950 publicações católicas e pastorais intensificaram os ataques, de forma que os mártires da época cristera entravam como antepassados dessa luta. O impacto disso parece

⁵³⁶ *Ibidem*, p. 365.

⁵³⁷ *Ibidem*, p. 1.

⁵³⁸ *Ibidem*, p. 365.

ter sido difuso, embora algumas organizações de classe média conservadora, como a União Nacional de los Padres de Familia (UNPF), possam ter colhido frutos dessas campanhas em seus programas contra os livros didáticos gratuitos, entre outros protestos.

Entre 1969 e 1962 se desenvolveu uma polêmica não exatamente em torno da gratuidade dos livros, mas da sua obrigatoriedade como material didático nas escolas mexicanas. O respeitado intelectual Jaime Torres Bodet, que fora diretor da UNESCO entre 1948 e 1952, foi chamado pelo então presidente López Mateos para assumir a SEP. Torres Bodet promoveu uma reforma educacional que envolvia o estabelecimento de textos didáticos gratuitos e obrigatórios em todas as escolas – incluindo as particulares – que até então poderiam optar por distintos livros e materiais. Muitas escolas enfrentavam dificuldade em adquirir textos, por conta de seu preço, e também, acreditava-se, que muitas adotassem materiais de baixa qualidade. O objetivo dos livros era "*lograr 'que la comprensión de la realidad y de la historia se haga dentro de lineamientos que nos identifiquen como integrantes de un país de perfiles propios.'*"⁵³⁹ Com os livros obrigatórios, confiava-se que seria alcançada a unidade dos mexicanos, por meio da difusão da cultura e dos valores nacionais.⁵⁴⁰ A história e a cultural nacional eram um dos motivos da discórdia. Os opositores ao texto – grupos católicos e o empresariado do norte do país –, que o acusavam de “totalitário”, protestavam contra o centralismo da proposta e da visão nacional que pareciam vir dele.

Os “padres de família” temiam que as “mentes” das crianças ficassem a mercê do vai-e-vem das políticas educacionais em turno e tiveram apoio de parte da opinião pública, além de empresários de Monterrey não exatamente preocupados com a educação, mas com o apoio do governo à revolução cubana.⁵⁴¹ Sem que se conhecesse os exatos conteúdos dos livros,

⁵³⁹ BLANCARTE. op. cit.; p. 193.

⁵⁴⁰ TORRES-SEPTIÉN, Valentina. Estado contra Iglesia/Iglesia contra Estado. Los libros de texto gratuito: ¿un caso de autoritarismo gubernamental. 1959-1962? *Historia y Grafía*. n. 37, año 19, pp. 45-77, 2011; p. 68. Os livros viriam com a epígrafe: "*Estos son un regalo del pueblo de México para el pueblo de México*". Sob o secretariado de Torres Bodet foi também criado o Museu Nacional de Antropologia além de terem sido desenvolvidos diversos programas de valorização da cultura e história “nacionais”. “Torres Bodet” <http://memoriapoliticademexico.org/Biografias/TBJ02.html> Consultado em 26 de janeiro de 2015.

⁵⁴¹ De qualquer modo, havia naquele momento um conflito entre os interesses do empresariado e da Igreja católica, por conta de uma lei proposta a respeito da participação dos trabalhadores nos lucros das empresas. A Igreja apoiava essa lei, posição que desagradava o empresariado. BLANCARTE. op. cit.; p. 192.

estes eram chamados de "materialistas". Assim, em um ambiente de campanhas anticomunistas cristãs, o tema dos textos didáticos renasceu como combustível de disputas.⁵⁴²

No Brasil, a relação dos mártires mexicanos com a criação de um imaginário anticomunista católico foi também bastante direta e justamente no período anterior ao estabelecimento do regime militar.

Em 1954 foi publicada a obra *Despistou mil secretas*, biografia de Pro – chamado no texto de *Pró*, talvez porque se entendesse que o nome com acento agudo soava melhor aos ouvidos brasileiros – escrita pelo jesuíta brasileiro Afonso Santa Cruz. O livro foi constantemente reeditado em edições que giravam em torno das dezenas de milhares de exemplares.⁵⁴³ No texto, a história de Pro está envolta em uma ambientação mexicana próxima do estereótipo da barbárie que era muito utilizada desde a década de 1910 para caracterizar a revolução mexicana. No primeiro capítulo, a violência aparece como característica intrínseca dos mexicanos: "Lá no México os homens andam de sangue quente nas veias, e o coração bate junto dum frio punhal."⁵⁴⁴

Enquanto no México as biografias tratavam da psicologia revolucionária e procuravam argumentar a respeito de temas polêmicos, no Brasil, a distância do contexto mexicano e das polêmicas envolvendo a memória cristera, provavelmente facilitaram a produção de uma biografia muito menos matizada – embora, como vimos, as histórias de Pro tenham chegado ao Brasil já na década de 1920. De qualquer maneira, como não havia, por exemplo, discursos que enalteciam figuras revolucionárias como Calles, este podia ser pintado como um tirano qualquer e palavras poderiam ser colocadas na sua boca sem que para isso fosse necessários argumentos ou provas.

- General Cruz! - interrompe Calles ríspido. Você o que tem que fazer é obedecer à Autoridade Suprema! E com voz cônica de seu poder: - Já foram convidados os repórteres dos jornais, os fotógrafos, os cinematógrafos, os funcionários públicos, a alta sociedade militar? O que eu quero é a morte do monge! Se é justo ou injusto, isto vai por minha responsabilidade. Basta que o povo saiba do atentado. A segunda coisa que eu quero é um fuzilamento solene...⁵⁴⁵

⁵⁴² TORRES-SEPTIÉN. op. cit.; pp. 62-63 e 67.

⁵⁴³ RODEGHERO, Carla Simone. Viva o Comunismo x Viva Cristo Rei um estudo da recepção do anticomunismo católico a partir de fontes orais. *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, v. XXXII, n. 1, p. 157-173, junho 2006; p.162. Em 1987 o livro, na sua 33ª edição publicada em Curitiba, alcançava a tiragem de 100 mil exemplares. SANTA CRUZ, Alfonso de. *Despistou Mil Secretas*. Curitiba: Edições Rosário, 1987.

⁵⁴⁴ SANTA CRUZ, op. cit.; p. 5.

⁵⁴⁵ SANTA CRUZ, Alfonso de. *Despistou Mil Secretas*. Edições Paulinas, 1959 [3ª Edição]; p. 131.

O argumento de que Calles visava especificamente Pro e suas atividades, algo importante para a configuração do martírio pela fé, é reduzido a um pequeno diálogo, enquanto na biografia de Pro escrita por Dragon a decisão do fuzilamento do padre vinha recheado com notas de rodapé, explicações e justificativas.⁵⁴⁶

O comunismo aparece de forma esparsa ao longo do texto de Santa Cruz: "(...) muitos comunistas e amigos de Calles recebem secretamente o convite de assistirem ao fuzilamento dos irmãos Pró na manhã seguinte."⁵⁴⁷ O fato do regime mexicanos ser “vermelho” é quase que um dado óbvio que não precisa ser analisado mais profundamente e tampouco reafirmado a todo instante. Também há muito menos pudor em chamar Pro de mártir ou santo ao longo do texto do que encontramos nas biografias publicadas no México.

No final da década de 1950 e princípios da de 1960 a história de *Pró* não ficou restrita à biografia de Santa Cruz. Em 1962 foi publicado no periódico *O Jornalzinho*, editado pelas Edições Paulina, contendo uma história em quadrinhos da vida do padre Pro chamada “Um mártir dos nossos dias”.⁵⁴⁸ Nessa representação, a revolução mexicana era um cenário cinematográfico, as roupas de *charro* dos personagens indicam que os filmes mexicanos das décadas de 1940 e 1950 eram uma inspiração importante. O cenário não parecia ser a grande e moderna cidade do México, mas algum vilarejo rural. Segura Vilchis, um engenheiro, notoriamente um tipo urbano da década de 1920, aparece em cena de bigode. Os algozes dos católicos, com os mesmos bigodes, ganham também sombreiros. Nessa paisagem, o padre surge como um herói católico em um cenário de faroeste, mal se reconhecem suas feições, mas a esperteza e dedicação aos fiéis durante a perseguição permanecem.

⁵⁴⁶ DRAGON, op. cit.; p. 237.

⁵⁴⁷ SANTA CRUZ, op. cit.; p. 130.

⁵⁴⁸ O Jornalzinho. n. 349, ano XXI, Edições Paulinas, 1962.

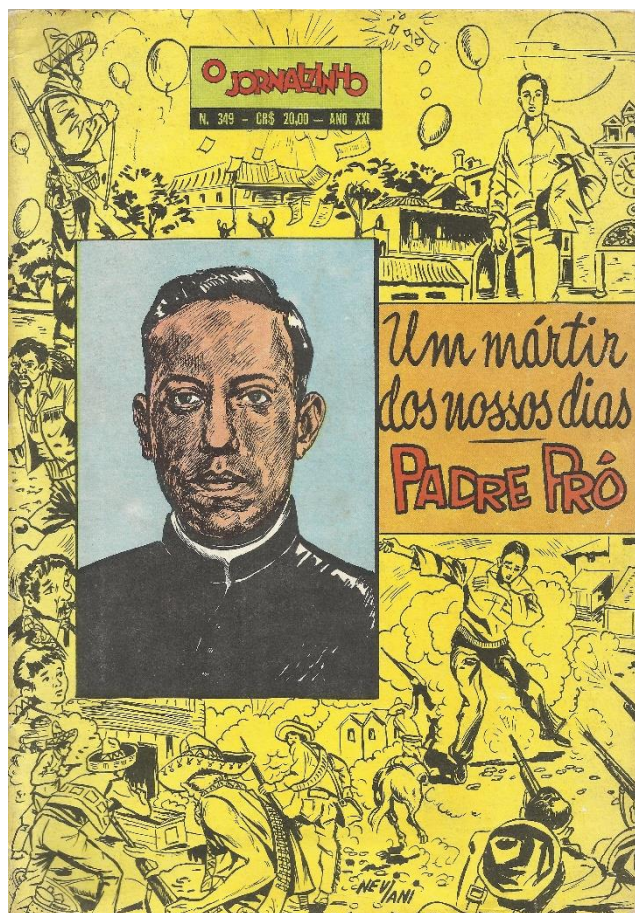


Figura 20 - Capa da revista "Jornalzinho" com a história do Padre Prô



Figura 21 - Trecho da história em quadrinhos de Pro

A historiadora brasileira Carla Rodeghero, em sua pesquisa sobre o anticomunismo entre sacerdotes católicos do sul do Brasil, encontrou com frequência referências ao padre Pro. Em entrevistas com sacerdotes brasileiros cuja formação se deu nas décadas de 1950 e 1960, a biografia de Pro escrita por Santa Cruz era tida como uma referência importante para a história católica, especialmente quando o assunto eram as avaliações a respeito da política internacional daquele momento. Os padres liam a obra tendo em vista o contexto de luta católica contra o comunismo, apontando paralelos entre o México da década 1920, a Espanha, a URSS e movimentos então contemporâneos, como a Revolução Cubana.⁵⁴⁹

5.5 - Cristãos escondidos: um mártir de *nuestro tiempo*

Invariavelmente as biografias tratam da sua vocação ao sacerdócio, assim como do processo percorrido pelo padre para assumir essa função e a maneira como ele encaminhou sua jornada. Como bem notou Carla Rodeghero, para o caso da difusão das biografias do padre Pro no Brasil,⁵⁵⁰ as histórias sobre o mártir tiveram papel na formação sacerdotal.

O caminho de Pro ao sacerdócio é mais um traço da “humanização” do mártir, conforme descreveu Cardoso. Especialmente no que se refere aos estudos, a sua dificuldade em acompanhar as matérias é ressaltada regularmente e contraposta a sua ação pastoral ao lado dos fiéis e à sua vida interior “profunda”. Segundo o eufemismo de Dragon, Pro não era um aluno “magistral.”⁵⁵¹ “*Para la metafísica no tenía grandes cualidades, dice el P. Pulido, su talento era eminentemente práctico (...).*” apontou Garcés Obregón, citando um companheiro de Pro.⁵⁵²

As dificuldades na formação tinham recompensas grandiosas. Se tornar sacerdote era ser piedoso, ganhar o respeito da família, o orgulho da mãe devota e realizar um sonho de infância. A primeira missa comandada por Pro é descrita em uma carta citada por Garcés Obregón como um momento de grande emoção: “*Yo no he hallado en toda mi vida religiosa un medio más rápido y eficaz para vivir muy estrechamente unido a Jesús que la Santa*

⁵⁴⁹ RODEGHERO, op. cit.

⁵⁵⁰ RODEGHERO, op. cit.; p. 171.

⁵⁵¹ DRAGON, op. cit.; p. 237.

⁵⁵² GARCÉS OBREGÓN, op. cit.; p. 60.

Misa’.”⁵⁵³ Dragon conta que, ainda criança, depois de jogar de beisebol com seus colegas, Pro juntou algumas madeiras e brincou que era um sacerdote sobre o púlpito improvisado.⁵⁵⁴ A imagem de um jovem simplesmente realizando seus sonhos de infância trazia uma leveza para o sacerdócio. No texto de Dragon essa leveza estava sempre acompanhada de rezas e sofrimento também desde a infância – há que se ter em conta que na tradição hagiográfica as doenças na infância são indícios de santidade –, enquanto nas biografias de Carreño e Garcés Obregón, embora esses traços também apareçam, há maior ênfase na atenção aos fiéis.

A família é presença constante na biografia escrita por Dragon. Foi a mãe quem colocou Pro no caminho do sacerdócio, aproximando-o dos jesuítas, quando aos 20 anos o futuro mártir se mostrava indolente e distante da religião. Nesse momento, o jovem Miguel dizia “*jamás en la vida*” querer ver um *cura*, mas como a mãe insistia e ele então aceitou: “*Puesto que mamá lo quiere, yo iré.*”⁵⁵⁵ A relação com a mãe aparece exposta também nas cartas trocadas durante o período na Europa, nas quais havia recíprocos pedidos de reza e demonstrações de piedade. Nessas cartas, Pro relatava sua experiência fora do país, enquanto a mãe demonstrava uma saudade sempre misturada com orgulho do filho.

Como noviço, Pro reencontrou o pai já vestindo a batina:

“- Miguel, hijo mío! Dice su padre sollozando.

El novicio se acerca a su padre, se pone de rodillas, con los ojos bajos y las manos juntas. El padre pone su mano sobre la cabeza de su hijo orando silenciosamente por que desciendan todas las bendiciones del cielo sobre el joven que él ofrece al Señor. Después se aleja conmovido.”⁵⁵⁶

Seguir o sacerdócio não apenas era uma atitude que comprovava a dignidade, virtude e piedade de Pro, mas era também uma vocação recebida com orgulho entre os entes queridos.

Assim, o padre Pro era exemplo de um sacerdote que superava as dificuldades e suas próprias limitações para levar a cabo uma vida sacerdotal honrada e digna de orgulho. Ser sacerdote era ao mesmo tempo emocionante – uma vida com desafios –, cuja essência não eram os rigores dos estudos, eles próprios ficariam mais leves em meio ao humor. Acima de tudo, ser sacerdote era a confirmação de uma piedade fora do comum que deveria ser

⁵⁵³ *Ibidem*, p. 78.

⁵⁵⁴ DRAGON, op. cit.; p. 16.

⁵⁵⁵ DRAGON, op. cit.; p. 11.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, p. 14.

colocada à disposição dos mais necessitados: “*eran los enfermos su ocupación predilecta, y, tanto como ellos, los obreros.*”.⁵⁵⁷ O padre Pro demonstrava que era possível seguir a vida sacerdotal sem ser uma figura sisuda e fechada – valorizando o exato oposto dessas características. Por isso Cardoso o aproximava dos revolucionários: definitivamente, Pro não era um sacerdote “de gabinete”.

Certamente o diferencial na história de Pro era a maneira como um sacerdote simples conseguiu se sobressair em um momento difícil, recebendo a glória maior, o martírio. Se tinha dificuldades nos estudos, isso não significava que Pro não tivesse muitas qualidades: mais do inteligente e estudioso, Pro era esperto. A criatividade do padre apareceu nos momentos de perseguição, com os disfarces que fazia para enganar a repressão e as atividades militantes planejadas.



Figura 22 - Esta é uma das mais provocativas e interessantes imagens de Pro. O padre disfarçado de catrín foi fotografado no pátio do Castillo de Chapultepec, residência oficial do presidente mexicano Plutarco Elías Calles. O soldado ao fundo amplifica o aspecto “subversivo” da presença do clérigo. O tom de desafio da presença de Pro é

⁵⁵⁷ CARREÑO, op. cit.; p. 133.

evidente. Os disfarces de Pro são um aspecto importante da construção do personagem como um sacerdote dedicado aos fiéis que diante do fechamento do culto seguiu provendo sacramentos mesmo que isso lhe conferisse risco de vida.



Figura 23 - Padre Pro e um companheiro "disfarçados" de "chineses"



Figura 24 - Padre Pro vestido de operário

Nas hagiografias, a atitude de burlar das autoridades não era monopólio do padre Pro, mas um traço da resistência católica que o sacerdote representaria de forma intensa. Ou seja, o padre condensaria a revolta do governo com atitudes correntes entre os católicos mexicanos. Nesse sentido, uma ocasião é recordada por praticamente todas as suas biografias. Em dezembro de 1926 militantes católicos distribuíram entre a população balões contendo panfletos com dizeres contra Calles. Os balões nas cores pátrias (brancos, verdes e vermelhos) foram lançados com ar quente todos ao mesmo tempo, e se espalharam pelo céu da cidade, atraindo a atenção de muita gente. O espetáculo enigmático, segundo Cardoso, foi observado pelo próprio Calles, que “*contemplaba divertidísimo aquellos puntos multicolores que se dibujaban bajo el cielo invernal*”. Porém, depois de um tempo, os balões começaram a cair e com eles os panfletos. “*Calles mismo recibió algunos de aquellos impresos, y se enteró de que su persecución (...) había despertado mayor agresividad en los católicos, en vez de amedrentarlos.*”⁵⁵⁸ A imagem do tirano sendo obrigado a ver os panfletos era uma vitória simbólica dos católicos espertos contra os bárbaros e “toscos” revolucionários. O incômodo do governo se confirmaria logo em seguida: diversos católicos foram presos após o protesto, inclusive o padre Pro fora chamado a depor.

Ainda jovem em meio à revolução armada na década de 1910, Pro se disfarçou de camponês para fugir dos carrancistas em direção a Guadalajara.⁵⁵⁹ A esperteza era uma característica antiga, que se acentuou com a perseguição. Especialmente a partir do episódio dos balões que a vida de Pro ficou mais agitada, sempre com a polícia no seu encalço. É então que Pro passa a recorrer constantemente aos disfarces: continua fazendo missas secretas em casas de particulares – o que era proibido – e pregando entre a população, mas sempre discretamente, à paisana, se deslocando em sua bicicleta. Um dia, ao notar que estava sendo perseguido pela polícia entrou em um táxi, sendo reconhecido pelo taxista que também era católico, trocou de papéis com ele passando à direção do táxi. Assim, conseguiu escapar mais uma vez. Com pequenos artifícios como esse o padre resistia à prisão. Na peça de teatro escrita por Dragon, Pro afirma: “*cuando trato con los obreros, me pongo en sus mismas fachas; me disfrazo de chauffeur, de fuereño...*”⁵⁶⁰ Os disfarces eram também uma forma de

⁵⁵⁸ CARDOSO, op. cit.; p. 371.

⁵⁵⁹ GARCÉS OBREGÓN, op. cit.; pp. 31-32.

⁵⁶⁰ DRAGON, Antonio. *Drama del Padre Pro*. s/d p. 9.

demarcar a aproximação do padre com os fiéis, se havia uma diferença entre Pro e os demais essa advinha da sua piedade e dedicação religiosa, não de trajes pomposos ou mesmo de um nível intelectual diferenciado.

A receita para as fugas era uma mistura de astúcia e ousadia. Os ocasionais encontros com as forças repressoras eram descritos nas cartas do padre:

Últimamente no he tenido lances policíacos pues el más reciente fue con uno de la reservada que me aseguraba por los 15 pares de Francia que yo iría a la cárcel y yo casi le juraba que por las barbas de Mahoma no iría. Tan pesado se puso que casi me dieron ganas de abofetearlo, pero acabé por decirle: 'Mira, majadero, si me llevas a la cárcel yo no podré confesar a tu mamacita'.... - Usted perdone, padrecito, ya ve cómo están los tiempos, váyase, váyase cuanto antes'. - 'Irme....? El que te vas eres tú y no a la Inspección sino a decirle a tu mamá que hoy por la noche voy a confesarla y que mañana le llevo a comunión, a ver si por ese medio logro que tú te confieses, gandul, sinvergüenza, demonio, ' Ah qué padrecito tan tres piedras. ' Pos me una me bastaba para romperte la mollera'... Al día siguiente mi amigote asistió a la comunión de su madre; creo que pronto se la llevaré a él.⁵⁶¹

A ousadia e humor de passagens como essa beiram a arrogância – talvez aí esteja o motivo da leitura que companheiros fizeram da personalidade de Pro como alguém “*pesado*”.⁵⁶² As biografias insistiam em assinalar que a face humorada de Pro escondia a piedade e o sofrimento que carregava pelos demais. Pro era diferenciado não apenas – e não essencialmente – pelo deboche de trechos acima. Tendo em vista os desenvolvimentos da história de Galván, que foi acusado pelo companheiro Araiza de se arriscar demais na pregação durante a perseguição, trechos desse tipo aparecem no texto de Dragon emoldurados com frases que matizam a ousadia do padre: Pro “*Afrontaba el peligro, pero no tentaba a Dios.*”⁵⁶³

De qualquer maneira, a pregação escondida e criativa gerava vitórias. As maiores eram as conversões de protestantes e revolucionários. Nem sempre os policiais se aproximavam do padre para tentar prendê-lo ou obter alguma informação sobre as atividades católicas. Em certa ocasião, contada por Dragon, Pro recebeu uma visita noturna de um guarda revolucionário arrependido que se ajoelhou aos pés do padre e pediu perdão. Nas palavras de Pro, lágrimas do tamanho de “*aguacates*” rolaram pela sua face.⁵⁶⁴ O dado

⁵⁶¹ GARCÉS OBREGÓN, op. cit.; p. 135.

⁵⁶² GUTIERREZ CASILLAS, op. cit.; p. 175.

⁵⁶³ DRAGON, 1972, op. cit.; p. 181.

⁵⁶⁴ DRAGON, 1972, op. cit.; p. 195.

curioso da história é que não parecia tão difícil, ao menos para revolucionários arrependidos, encontrar os esconderijos do padre. Uma dessas conversões foi relatada por Garcés Obregón: a protestante teria pedido “*hacer pública abjuración de sus errores momentos antes de comulgar*.”⁵⁶⁵ A vitória dos católicos assim se espalharia entre a sociedade mexicana.

Assim, criava-se um ambiente de catolicismo proibido que apenas reforçava a fé, o que retomava as épocas de perseguição anteriores, especialmente os primeiros séculos cristãos. Aquela história de cristãos perseguidos durante o período revolucionário, descrito com elementos da sociedade moderna – automóveis, bombas, os próprios trajes que aparecem nas fotografias – que demarcavam o momento da história, promoviam um vínculo desse período recente com a história cristã antiga. Na realidade, a perseguição confirmava que a história cristã permanecia em voga, ao mesmo tempo que as atitudes de Pro – e mesmo seus defeitos – mostravam que essa história tinha aspectos de renovação. Pro era um mártir de *nuestro tiempo*.

Tendo em vista que havia católicos que defendiam o recurso às armas como forma de se estabelecer uma sociedade cristã no México, o exemplo de Pro demarcava que a resistência pacífica era o caminho a ser seguido. Dizer missas escondido, promover encontros entre católicos, pregar entre operários; nada disso era indício de que os católicos eram “*miedosos*”, como criticavam os personagens no romance Héctor. A resistência pacífica não era “passiva”. Além de tudo, como provava o caso dos balões, o incômodo que Pro gerava no gabinete presidencial e a conversão de protestantes, esse método era, além de tudo, efetivo. As biografias de Pro foram lidas em um período no qual as leis anticlericais permaneciam em voga, de modo que o exemplo do padre – que devia ser seguido por sacerdotes e poderia inspirar fiéis – indicava que era possível viver sob legislações ímpias e que elas, no longo prazo, com o sangue dos mártires e dedicação dos sacerdotes, poderiam ser vencidas.

5.6 - Revolução interrompida: o modelo missionário

Como vimos no capítulo anterior, a revolução mexicana foi pensada historicamente pelos próprios grupos revolucionários como parte de uma trajetória pátria. *La Revolución* seria o terceiro grande momento de ruptura no caminho da nação completando a

⁵⁶⁵ GARCÉS OBREGÓN, op. cit.; p. 141.

Independência e a Reforma. Justo Sierra já havia estabelecido os dois momentos anteriores como peças-chave para entender a “evolução” do México.

México no ha tenido más que dos revoluciones, es decir, dos aceleraciones violentas de evolución, de ese movimiento interno originado por el medio, la raza y la historia, que impele a un grupo humano a realizar perennemente un ideal, un estado superior a aquel en que se encuentra; movimiento que por el choque de causas externas, casi siempre se precipita, a riesgo de determinar formidables reacciones; entonces, lo repetimos, es una revolución. La primera fue la independencia, la emancipación de la metrópoli, nacida de la convicción, a que el grupo criollo había llegado, de la impotencia de España para gobernarlo y de su capacidad para gobernarse; esta primera revolución fue determinada por tentativa de conquista napoleónica en la Península. La segunda revolución fue la Reforma, fue la necesidad profunda de hacer establecer una constitución política, es decir, un régimen de libertad, basándolo sobre una transformación social, sobre la supresión de las clases privilegiadas, sobre la distribución equitativa de la riqueza pública, en su mayor parte inmovilizada, sobre la regeneración del trabajo, sobre la creación plena de la conciencia nacional por medio de la educación popular; esta segunda revolución fue determinada pela invasión americana, que demostró la impotencia de las clases privilegiadas para salvar a la patria y la inconsistencia de un organismo que apenas si podía llamarse nación. En el fondo de la historia ambas revoluciones no son sino manifestaciones de un mismo trabajo social: emanciparse de España fue lo primero; fue lo segundo emanciparse de régimen colonial; dos etapas de una misma obra de creación en una persona nacional dueña de si misma.⁵⁶⁶

Uma série de eventos, rituais e heróis foram arregimentados a partir da década de 1920, e notadamente a partir da década seguinte, para construir a ideia de *La Revolución* como parte dessa obra de criação e desenvolver histórico da nação. A revolução surgia como um movimento unificado em diversos eventos ritualísticos, passeatas, festas e monumentos que evitavam o conflito entre as distintas figuras revolucionárias: todas seriam parte de um mesmo evento acelerador da história.⁵⁶⁷ Ao mesmo tempo, esse processo se relacionava aos próprios programas revolucionários, como a reforma agrária, o nacionalismo cultural e a expropriação do petróleo. Nesse sentido, *La Revolución* seria, especialmente, o momento de emancipação econômica da nação, com o estabelecimento de direitos trabalhistas, direitos agrários e sobre os recursos do subsolo mexicano. Ao mesmo tempo, reforçaria as conquistas anteriores, como a independência de forças externas e o estabelecimento de um regime laico.

⁵⁶⁶ SIERRA, Justo. *La evolución política del pueblo mexicano*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979; p. 181.

⁵⁶⁷ BENJAMIN, Thomas. *La Revolución: Mexico's Great Revolution as Memory, Myth, and History*. Austin: University of Texas Press, 2000.

A construção do discurso de emancipação revolucionária, no entanto, não retomava do passado mexicano apenas o período da Reforma e da Independência. Muitos historiadores destacaram que os projetos educativos revolucionários utilizaram recorrentemente o exemplo de um ideal missionário, calcado em uma leitura dos processos de evangelização do século XVI, para inspirarem os recentes intuítos revolucionários. Vimos no capítulo anterior que uma das críticas anticlericais era que a Igreja católica tinha faltado com a sua função educadora e evangelizadora, bem iniciada no século XVI, mas abortada em seguida, com a ascensão de um catolicismo “utilitário” e muito pouco cristão. As missões evangelizadoras para muitos anticlericais e revolucionários eram uma espécie “revolução interrompida” – fazendo uma analogia com a expressão de Adolfo Gilly sobre a própria revolução mexicana.⁵⁶⁸



Figura 25 – Desfile revolucionários da década 1930. Na faixa sugere a substituição de Igrejas por academias de educação física. “Um Gimnasio em cada Iglesia”.

⁵⁶⁸ GILLY, Adolfo. *La revolución interrumpida*. México DF: Era, 2007.

Justo Sierra enaltecia os feitos dos primeiros missionários cristãos entre os indígenas, estando nesse primeiro momento da nação indicações do bem que a Igreja poderia ter feito à nação e que posteriormente foram abandonados.

Suponemos que donde ha estado el mal, puede estar el remedio; y tal vez la Iglesia católica, que tamaños bienes hizo antaño a la sociedad colonial, que tan graves y trascendentales daños ha podido causar después, tiene en sus manos la redención de nuestras clases rurales, si comprende sus intereses, si se desprende de hábitos y preocupaciones inveteradas: aún necesita el misionero arrancar de cuajo las supersticiones idolátricas de la raza indígena, que no ha sido, que en rigor no es cristiana. Un Martín Valencia, un Gante encontrarían el campo virgen todavía. La religión es la sola palanca capaz de remover los hábitos, porque se apoya en lo más profundo del alma humana; ¿el siglo próximo la verá consagrada a esta obra redentora en América?⁵⁶⁹

A religião católica tinha, portanto, um papel possivelmente positivo na sociedade mexicana, de acordo de Justo Sierra: acabar com as superstições, projeto iniciado pelos missionários, mas *interrompido*. Essa perspectiva de retomar o missionarismo havia sido defendida por outros políticos e intelectuais do XIX, como Francisco Pimentel, o Conde de Heras, prefeito da capital na época da ocupação francesa. Segundo ele, o México possuía dois povos distintos e até certo ponto inimigos, os brancos e índios. A solução para a integração era reeditar as missões, mas agora sem a cobrança de dízimo, para *de fato* introduzir a fé católica entre a população.⁵⁷⁰

Como a conquista espiritual não havia se completado e era parte fundamental da formação nacional mexicana era mais um aspecto a ser forjado. Assim, os programas educativos surgidos nas décadas de 1920 e 1930, retomavam essa ideia de uma revolução anti-supersticiosa que poderia forjar a nação integrando populações distintas. Porém, na década de 1920, a missão não estava mais a cargo da Igreja católica. A paciência com os padres havia se esgotado completamente. O período do porfiriato no qual as leis não eram forçadas e os clérigos puderam continuar atuando, na perspectiva de grupos liberais, sem grandes dificuldades, consolidou a visão anticlerical. Eram eles, os sacerdotes, um dos adversários centrais dos projetos educativos nacionais, visto que, de acordo com os argumentos revolucionários, eles sugavam as forças e recursos dos mexicanos direcionando-os para as superstições, idolatrias, festas e consumo de álcool. Ficaria a cargo dos professores serem os novos missionários.

⁵⁶⁹ SIERRA, Justo. *La evolución política del pueblo mexicano*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979; p. 311.

⁵⁷⁰ FERNANDES, op. cit.; pp. 232-234.

Em 1922, o então secretário de educação José Vasconcelos contratou 77 professores que percorriam diversas comunidades com o objetivo de “*educar y elevar moral e intelectualmente a las masas*”. O objetivo era ensinar noções de higiene, moralidade e promover a alfabetização no castelhano de camponeses e indígenas. Esses professores deveriam educar habitantes das comunidades para que esses se tornassem também *maestros*. Segundo Vasconcelos, eles “*debían animar a los habitantes de los poblados a edificar escuelas como antaño se construían catedrales*”.⁵⁷¹ Vasconcelos comparava repetidamente o projeto educacional que liderou com as missões do século XVI.

De acordo com Guillermo Palacios, os professores eram vistos como “*apóstoles modernos*”, e, se os maestros eram missionários, as escolas de formação de professores rurais (*Escuelas Normales Rurales*) eram comparadas com os seminários.⁵⁷² O autor notou uma aparente contradição no discurso educativo revolucionário no México: “*Es decir, en plena pugna contra las macroestructuras religiosas católicas, la revolución cultural buscada por la educación posrevolucionaria significaba también la continuidad y la culminación de la conquista espiritual iniciada en el siglo XVI por los representantes de la cristandad; (...)*”.⁵⁷³ Como vimos no capítulo anterior, o anticlericalismo no México era, em muitos momentos, cristão. O problema para o pensamento anticlerical não era Cristo, muito pelo contrário: Cristo estava ao lado de *La Revolución*. Como Obregón afirmou na carta a Calles que citamos no capítulo anterior: Cristo era socialista.⁵⁷⁴ O problema era que os representantes da Igreja católica estavam sendo muito pouco cristãos.⁵⁷⁵

⁵⁷¹ CALDERÓN MÓLGORA, Marco A. “Festivales cívicos y educación rural en México: 1920-1940” *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, v. 27, n. 106, pp. 17-56, 2006; p. 25

⁵⁷² PALACIOS, Guillermo. *La Pluma y el arado: los intelectuales pedagogos y la construcción sociocultural del 'problema campesino' en México, 1932-1934*. México DF, El Colegio de México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, 1999; p. 155 e 157.

⁵⁷³ PALACIOS, op. cit.; p. 123.

⁵⁷⁴ Fondo PEC - Exp. 5 - Inv. 4038 - Leg. 13/13.

⁵⁷⁵ A presença da comparação com as missões na retórica revolucionária foi ressaltada por diferentes historiadores. Segundo Patricia Schell: “*Revolutionary rhetoric exalted teachers as missionaries bringing the fruits of the revolution to all Mexico. In a typical passage, Vasconcelos proclaimed that President Obregón was trading soldiers for teachers and barracks for schools. Discursively, teachers had become the new soldiers in the campaign against ignorance, illiteracy, filth, and superstition. Teachers were lay saints and superheroes.*” Ao mesmo tempo, a autora aponta que as condições de trabalho desses “heróis” eram péssimas: baixos salários, pouco prestígio e desconfiança constante. A autora nota ainda um aspecto interessante: enquanto a maioria dos professores das escolas públicas eram mulheres, nas católicas geralmente eram professores homens. SCHELL, Patience. *Church and State education in Revolutionary Mexico City*. The University of Arizona Press, 2003; p. 70-76. Cf. Guerra Manzo, Enrique. *Caciquismo y orden público en Michoacán*. México DF: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2002. p. 188. Gilbert, Dennis. *Rewriting History: Salinas, Zedillo and the 1992 Textbook Controversy*. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*. v.13, n. 2, p. 271-297, 1997; p. 282.

O elogio aos missionários está presente nas elaborações históricas que citamos no capítulo anterior, ao mesmo tempo, em que se assinala que aquele projeto não havia sido cumprido. Segundo Toro, os missionários foram os verdadeiros civilizadores dos indígenas.⁵⁷⁶

Los primeros misioneros franciscanos, recorrían el país a pie, sin más traje que su hábito, y vivían de la mendicidad, acomodándose aun a los manjares más graseros. A veces caían en los caminos desfallecidos de hambre; pero a pesar de ello, un solo fraile predicaba en varias lenguas, decía misa, bautizaba, y enterraba a los muertos. Algunos de ellos tradujo la doctrina en diez lenguas indígenas.⁵⁷⁷

No entanto, no texto de 1927 – já durante a rebelião cristera, portanto – Toro restringiu o elogio aos missionários Pedro Gante, Juan Van tacht e Juan Van Aor, assinalando faziam trabalho “útil e civilizador” mas que nenhum dele era espanhol.⁵⁷⁸ A dedicação inicial dos missionários, no entanto, no final do século XVI já não era a mesma. Os frades nesse momento montavam a cavalo e tinham “rentas”.⁵⁷⁹

Assim, Toro defende que a evangelização era um processo interrompido. Segundo o autor, era preciso desconfiar daqueles que defendiam que a conversão dos indígenas tinha se realizado – os cronistas eram eles mesmos missionários e portanto estavam interessados no processo.⁵⁸⁰ Os indígenas continuavam incorrendo em “errores supersticiosos”, pouca coisa havia mudado com relação à religião asteca fanática anterior:

Por lo demás, el culto se conservaba casi en la misma que en tiempo de la idolatría, las fiestas se celebraban en las mismas fechas, con las mismas danzas y ofrendas, y los sacerdotes católicos no se ocupaban de combatir aquel culto supersticioso, por avaricia, por aprovechar los donativos de los indígenas.⁵⁸¹

De acordo com o autor, faltava rigor na educação indígena. A conversão não se realizava corretamente porque era feita sem catecismo, desse modo, os indígenas não aprendiam.⁵⁸²

BENJAMIN, op. cit.; pos. 1029-1032. BECKER, Marjorie. *Setting the Virgin on fire: Lázaro Cárdenas, Michoacán Peasants, and the redemption of the Mexican Revolution*. Berkeley, University of California press, 1995; p. 5.

⁵⁷⁶ TORO, Alfonso. *Compendio de Historia de Mexico*. México DF: Patria, 1938; p. 325.

⁵⁷⁷ TORO, 1938, op. cit.; p. 338.

⁵⁷⁸ TORO, Alfonso. *La Iglesia y el Estado en Mexico (estudio sobre los conflictos entre el clero y los gobiernos mexicanos desde la Independencia hasta nuestro días)*. México DF: Ediciones El caballito, 1975 [1927]; p. 8.

⁵⁷⁹ TORO, 1938, op. cit.; p. 338.

⁵⁸⁰ TORO, 1975 [1927], op. cit.; p. 9.

⁵⁸¹ *Ibidem*, pp. 11.

⁵⁸² TORO, 1938, op. cit.; p. 332-333.

Dessa maneira, a crítica à Igreja e a retomada da ideia de missões não eram em nada contraditórias aos olhos dos revolucionários. Se criticava a Igreja porque ela interrompeu o avanço da evangelização e da integração do indígena à cultura europeia civilizada. Se retomam os missionários porque as missões eram vistas como necessárias para a concretização daquela revolução iniciada no XVI, uma revolução que seria a própria fundação de uma nação gerada do encontro de espanhóis e indígenas.

O anticlerical italiano Guillermo Dellhora pouco fala dos missionários. Justamente essa ausência foi notada em uma resenha do livro publicada nos EUA:

It is not fair to set up one short passage of the Koran against one short passage from the statutes of Saint Louis, and conclude that the Koran is an enlightened and liberal document and that Saint Louis was a blind bigot. It is not fair to dwell on the warlike traits of certain Popes and clerics and say nothing of the Truce of God and numberless other efforts of church' men to curb an evil which they could not entirely suppress. It is not fair, even in the convincing Mexican section, to breathe no word of the generous and courageous labors of Catholic missionaries. But the book is a partisan document, and we do not expect it to be fair.⁵⁸³

O resenhista diz que a recepção do livro tem sido muito boa, apesar do livro ser demasiadamente esquemático. Ainda assim, o autor destaca a qualidade da edição. Segundo a resenha, o livro estava surpreendendo muita gente por conta da excelente tipografia provinda de um país “supostamente atrasado”.⁵⁸⁴

A ausência dos missionários, no entanto, não implica que a ideia da necessidade de realizar a evangelização do México não apareça, conforme vimos no capítulo anterior. Em meio às muitas imagens do livro reproduzidas de periódicos italianos e adaptadas para o México, se distinguem algumas gravuras produzidas pelo próprio Dellhora. É o caso da imagem intitulada “Cristo y la nación Mexicana”, produzida especialmente para ilustrar o contexto mexicano.

⁵⁸³R.T. H. "La Iglesia Católica ante la crítica en el pensamiento y en el arte by Guillermo Dellhora Review". Books Abroad, Vol. 4, No. 4 (Oct., 1930), pp. 323-324.] DELLHORA, Guillermo. *La Iglesia Católica ante la crítica en el Pensamiento y en la arte*. México DF: Ediciones Dellhora, 1929; p. 324.

⁵⁸⁴ R.T. H.; p. 324.



Figura 26 - Cristo y la nación mexicana. Ejemplo. Cristo: “¡Muy bien chiquilla! Yo también eché a los mercaderes del templo

Essa imagem foi enviada por Dellhora para Calles pouco antes da publicação do livro com o intuito de “dar um aperitivo” do estilo da publicação⁵⁸⁵. Ela provavelmente foi construída minuciosamente pelo autor como resumo das ideias propostas na obra. Na cena central temos uma mulher indígena acompanhada por um Cristo alto, loiro e socialista que aprova a atitude tomada no México de expulsar os sacerdotes. A imagem propõe que no México revolucionário a expulsão dos clérigos se dava pela ação das mulheres indígenas,

⁵⁸⁵ Fondo PEC - Exp. 126 - Inv. 1449 - Leg. 1/2

antes passivas, em uma atitude que replicava os ensinamentos de Cristo. Confirmando a perspectiva geral da obra, o México revolucionário era visto como a realização da obra cristã.

Para compor a imagem, Dellhora estudou não somente o discurso anticlerical e sua relação com o indígena – na obra são citados muitos trechos de obras de Alfonso Toro –, como também a arte mexicana. A imponência dos vulcões é um elemento típico da composição dos clássicos quadros de paisagens mexicanas do XIX, como as obras de José Maria Velasco que representam o Vale do México. Os vulcões se transformaram em um dos emblemas nacionais na construção histórica e pictórica liberal. Além dos vulcões, a vegetação cactácea demarca a geografia da nação mexicana, localizando a cena nesse espaço construído de forma tipificada.

A temática dos vulcões foi retomada na arte mexicana das décadas de 1920 e 1930 pelo pintor Dr. Atl, pseudônimo de Gerardo Murillo. Dr. Atl, que escreveu o Prefácio do livro de Dellhora, foi figura central para as mudanças nas artes plásticas mexicanas no século XX: rechaçou o cânone acadêmico da pintura mexicana, embora mantivesse temas anteriores como os próprios vulcões do Vale do México – a manutenção de temas nacionais clássicos era comum em outros pintores do período, como Rivera e Orozco, que seguiram pintando a Conquista e os heróis Cuauhtemoc e Hidalgo.⁵⁸⁶ Como muitos artistas daquele momento, ao final do século XIX, ganhou patrocínio do governo de Porfirio Díaz para estudar pintura na Europa. Se instalou na Itália, onde entrou em contato com o socialismo italiano de corte anticlerical. O pseudônimo – *atl* quer dizer água em nahuatl – ganhou em Paris. No prefácio da obra de Dellhora, Dr. Atl informa ter conhecido o “*célebre periódico ilustrado 'L'Asino'*” de onde provinham a maior parte das imagens da obra.⁵⁸⁷

Além de central para a arte mexicana do período, Dr. Atl foi importante divulgador do anticlericalismo no período revolucionário. Em 1914, de volta ao México, Atl entrou para as fileiras revolucionárias na luta contra zapatistas e villistas, chefiando seções de propaganda do carrancismo. Fundou em Veracruz nessa época o periódico anticlerical *La vanguardia*.⁵⁸⁸

⁵⁸⁶ Dr. Atl, no entanto, especialmente em sua fase mais conservadora e hispanista, a partir da década de 1930, teceu críticas ao muralismo. “En ninguna ciudad de Rusia, ni de ningún otro país existen como en Méjico tal cantidad de edificios oficiales con decoraciones murales inspiradas en principios marxistas y selladas con la hoz y con el martillo como firma.” SÁENZ, Olga. *El Símbolo y la Nación: vida y obra de Gerardo Murillo*, Dr. Atl. México: El Colegio nacional, 2005; p. 371.

⁵⁸⁷ DELLHORA, op. cit.; pp. 11-12.

⁵⁸⁸ Segundo Miguel Alemán – presidente do México entre 1946 e 1952 –, o artista teria sido um dos responsáveis, ao lado de José Clemente Orozco, David Alfaro Siqueiros, Manuel Becerra Acosta e Luis Castillo

Para um apoiador da destruição de igrejas, pode causar surpresa que a partir de 1922 Dr. Atl tenha começado a publicar os seis volumes da coleção *Iglesias de México*, documento que, apesar de marcado pela retórica anticlerical, reconhecia a “*arquitectura colonial y constituye la primera sistematización del patrimonio religioso del país.*”⁵⁸⁹ Essa não será a única surpresa na trajetória de Atl: dono de um pseudônimo em língua indígena, nas décadas de 1930 e 1940, passou, tal e qual intelectuais católicos do período, a grafar México com J em textos de conteúdo hispanista e anti-semita⁵⁹⁰.

A passagem de Pro na Europa foi marcada não apenas pelas visitas a santuários como Lourdes, mas também às minas de Charleroi na Bélgica. Nas palavras de Carreño, ali Pro conseguiu colocar em prática a sua “ideia constante”: servir os mais humildes. O padre teria solicitado que lhe permitissem trabalhar como metalúrgico ou mineiro, mas devido ao seu estado de saúde o intento acabou não se realizando.⁵⁹¹ Pro, que nascera em uma família abastada que detinha minas em Zacatecas, cresceu perto dos mineiros e “*quiso a los pobres desde niño.*” Junto com a mãe, levava comida aos mais pobres e ajudava os doentes.⁵⁹²

Havia um público a ser disputado pela Igreja e Pro admitia que os socialistas tinham saído na frente: “*Los socialistas se interesan más que nosotros en la suerte de los obreros.*

Ledón, pela tomada de igrejas em Orizaba que foram transformadas em imprensas para a publicação do periódico. A ação anticlerical na cidade de Veracruz teria sido motivo de indignação das devotas locais que pediam aos céus castigos aos sacrílegos, ao passo que acendeu energias anticlericais que aumentaram a tensão existente na cidade. O relato de Alemán é claramente favorável aos católicos. Na linha de uma interpretação que barbariza a revolução, os carrancistas são causadores de desordens, ao passo que os católicos meramente pregam aos céus por ajuda. ALEMÁN VALDES, op. cit.; p. 44.

⁵⁸⁹ ROURA, Alma Lilia. *Dr. Atl: paisaje de hielo y fuego*. México DF: Círculo de Arte, 1999; p. 22.

⁵⁹⁰ Publicou em 1942 o livro antisemita *Los Judíos sobre América* e foi abertamente simpatizante do nazismo. Personagem fundamental para compreender a cultura do período revolucionário mexicano, Dr. Atl também aponta para as indefinições e ambiguidades de pensadores das décadas de 1910 e 1920 que nas décadas seguintes cristalizaram definições ideológicas coesas “Mientras los artistas e intelectuales progresistas de todo el mundo unían sus fuerzas para evitar la catástrofe que flotaba en el ambiente, Atl se decidió por el nacional-socialismo. Muy lejos quedaba su militancia en favor de los obreros durante la Revolución. Su posición antisemita y anticomunista no sólo se expresó en numerosos escritos viscerales y sin análisis serios, sino como agente repaldado por la embajada italiana en México, la legación alemana y la Falange española. Desde su personal barricada, Atl fue, durante ocho años, un entusiasta activista de esa causa. La erupción de parícutín lo sustraería de estas ocupaciones.” ROURA, op. cit.; p. 30. Estereótipos judeus apareciam em alguns romances cristeros, como em *La virgen de los cristeros* de Fernando Robles. No início do texto há uma cena de desembarque de navios: “Los hay de todas las razas, pero predominan los españoles y los sirios; los judíos ya viajan en primera clase, son los dueños de grandes negocios...” ROBLES, Fernando. *La Virgen de los Cristeros*: novela Mexicana Contemporánea. México DF, Populibros La Prensa, 1959; p. 10.

⁵⁹¹ CARREÑO, op. cit.; p. 88.

⁵⁹² DRAGON, 1972, op. cit.; p. 13.

Las masas populares lo saben, lo ven..., y de allí las consecuencias." As palavras teriam sido ditas por Pro, que defendia que os católicos deveriam "*hacer política, sin ser políticos.*"⁵⁹³

A história do padre Pro, em certo sentido, questionava o estereótipo a respeito dos sacerdotes mexicanos desenvolvido pelos revolucionários. A história do mártir possuía traços em comum com aquela dos missionários: Pro seguia o modelo de um religioso próximo da população, que negava a ostentação para caminhar junto à gente comum. Pro, no entanto, tinha como centro de suas atividades não os camponeses e indígenas, mas os operários.

O discurso revolucionário criava a expectativa que os professores rurais fossem uma espécie de mártir ou ao menos apóstolos, como indicou Palacios.⁵⁹⁴ Havia uma noção de sacrifício pelo outro – e pela nação – embutida no discurso sobre a educação. A história do padre Pro indicava que esse esforço continuava sendo feito entre os sacerdotes católicos, além de gerar um modelo de apostolado durante a perseguição não completamente distinto daquele defendido nas escolas revolucionárias. Em ambos os casos, há um público “necessitado”, abandonado à própria sorte, que necessita de professores e sacerdotes que os eduquem na fé.

5.7 – Epílogo: os mártires na era das canonizações

Ao contrário do que previu Matute,⁵⁹⁵ a construção histórica maniqueísta sobre o período cristero não estava exatamente com os dias contados, ainda que, como vimos no primeiro capítulo, a historiografia tenha produzido leituras mais complexas para o período. Miguel Agustín Pro foi beatificado em 1988 e diversos outros mártires foram oficializados como beatos ou santos ao longo das décadas seguintes.⁵⁹⁶ O épico cinematográfico *For Greater Glory/Cristiada* (2012), uma produção hollywoodiana dirigida por Dean Wright com Andy Garcia no papel do general cristero Enrique Gorostieta, indica a perseverança da

⁵⁹³ *Ibidem*, p. 64.

⁵⁹⁴ PALACIOS, op. cit.; p. 16.

⁵⁹⁵ MATUTE, Álvaro. *La teoría de historia en México (1940-1973)*. México: Septentas, 1974; p. 13.

⁵⁹⁶ Miguel Agustín Pro foi beatificado em 1988. Seguiram-se três momentos com beatificações e canonizações de dezenas de mártires mexicanos do período da revolução mexicana: 1992, 2000 e 2005. A grande maioria dos mártires canonizados eram de zonas com grande atividade cristera do centro-oeste do país, em especial Jalisco. Nesse estado, envolto em polêmicas a respeito da origem do financiamento, está em construção um grande santuário em homenagem aos mártires. Cf. GONZÁLEZ, Fernando. *La Iglesia del Silencio: de mártires y pederastas*, México DF, Tusquets, 2009; pp. 159-167.

narrativa do martírio para o período cristero.⁵⁹⁷ No filme, o padre Christopher é fuzilado diante de um pelotão em cena semelhante àquela que vemos nas fotografias do padre Pro, embora a situação seja bastante díspar. A visão do padre assassinado marca o garoto José – inspirado na história José Luis Sánchez del Río (1913-1928), mártir beatificado em 2005 pelo papa Bento XVI – que se engaja na luta cristera e termina também assassinado. Uma cinebiografia do padre Pro foi lançada em 2009. O lançamento de filmes e as canonizações são eventos acompanhados pela mídia do país, de maneira que o tema cristero atinge também um público que não se identifica como católico. Esses eventos são parte desse contexto recente que vem sendo descrito como a “volta” da religião ao México.

Esse processo recente de recuperação dos mártires entrou em rota ascendente a partir dos anos 1980 com a beatificação do padre Pro. As beatificações, canonizações, lançamentos de filmes e livros que abordam mártires cristeros – em especial o padre Pro – funcionam como pontos de debate sobre o passado revolucionário e também sobre o papel do catolicismo nesse novo momento histórico. No ano da beatificação, uma série de artigos em jornais e revistas mexicanas abordaram o padre Pro. Em fevereiro de 1988 o repórter Rodrigo Vera da revista *Proceso* publicou um texto com o título: “*Alamilla dice que la beatificación del Padre Pro no revivirá viejas heridas*” – Genaro Alamilla era o bispo porta-voz da Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM). Segundo a reportagem, o governo “suplicou” para que a data da beatificação não coincidisse com o aniversário de independência do país, 15/16 de setembro.

No mesmo ano da beatificação foi fundado o *Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez* (Centro Prodh), que utilizava a imagem do mártir como símbolo da luta pelos direitos humanos. Essa organização de atuação reconhecida na ajuda a grupos marginalizados e vítimas de violência na sociedade mexicana acabou se tornando uma das mais importantes no país.⁵⁹⁸

Nesse período, as disputas em torno do mártir ficaram cristalinas. A revista *Christus*, já em sua segunda fase iniciada nos anos 1960 – próxima à esquerda da Igreja católica e à

⁵⁹⁷ Também perseveram as avaliações a essas construções católicas como leituras historicamente falsificadoras e esteticamente questionáveis. No site Rotten Tomatoes, que coleta críticas de cinema, o filme tem 18% de avaliações positivas na imprensa norte-americana, enquanto 78% do público, segundo o mesmo site, aprovou o filme. http://www.rottentomatoes.com/m/for_greater_glory/ consultado em 19 de janeiro de 2015.

⁵⁹⁸ LÓPEZ-MENENDEZ, Marisol. *The Holy Jester: Martyrdom, Social Cohesion and Meaning in Mexico: The story of Miguel Agustín Pro SJ, 1927-1988*. New York: The New School for Social Research, 2011.

teologia da libertação –, lançou um número especial sobre Pro, cuja intenção primordial era ressaltar o caráter subversivo do mártir que desafiava o poder central mexicano.

A edição de *Christus* de outubro de 1988 iniciava com um editorial a respeito da “*batalla de las interpretaciones' en torno al fenómeno-Pro.*”⁵⁹⁹ Segundo o editorial, o México vivia uma época de forte participação cidadã, na qual a beatificação abriu uma possibilidade de amplificar a voz da Igreja católica na sociedade mexicana. O país tinha passado por uma disputada eleição na qual o PRI elegeu Salinas de Gortari em meio a polêmica quanto ao resultado, levantada por uma oposição consolidada. O México convivia com as lembranças do terremoto de 1985 que devastou a capital, mas que também era recordado como um momento de união da sociedade no socorro às vítimas.

A beatificação de um padre morto a mando de um presidente mexicano era um fato interessante para aqueles que levantavam arsenais para questionar o poder priísta. A imprensa do período fez relações diretas entre a figura de Pro e o então presidente eleito e ao PRI. O cartunista Helioflores, em 27 de setembro de 1988, desenhou Salinas lendo a notícia da beatificação de Pro dentro do auditório da sede do PRI, cujo nome era Plutarco Elías Calles. De algum modo, recordar o assassinato de Pro era, de acordo com o cartunista, também atacar as bases do regime priísta: as rachaduras no auditório remetiam às críticas ao partido e também ao terremoto de anos anteriores.⁶⁰⁰ Essa construção do personagem padre Pro não era de todo nova. Como vimos anteriormente, a entrevista de Scherer García com o general Cruz, publicada em 1961, sugeria que a história de Pro colocava em evidência o arbítrio dos poderes centrais do país.⁶⁰¹

⁵⁹⁹ *Christus*: revista de teología y ciencias humanas. No. 619. Año LIII, Octubre de 1988; p. 4.

⁶⁰⁰ LÓPEZ-MENENDEZ, op. cit.; p. 95-96.

⁶⁰¹ SCHERER GARCÍA, Julio. *El indio que mató al padre Pro*. México DF, De Bolsillo, 2013.

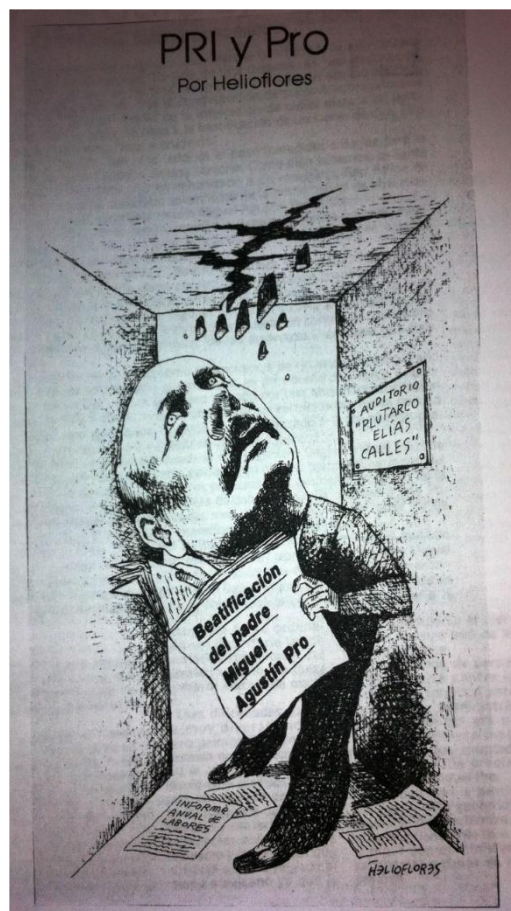


Figura 27 - Pro, Salinas e o terremoto de 1985. O auditório da sede do PRI de fato se chama Plutarco Elías Calles.
López-Menéndez, Marisol. op. cit. p. 96.

Contudo, a revista *Christus* assinalava que grupos “ultraconservadores” poderiam se apropriar de Pro para a sua própria causa.⁶⁰² O sacerdote David Fernández escreveu um artigo nesse volume de *Christus* intitulado "Un Martir para nuestro tiempo":

Si bien yo no tenía conocimiento alguno de Pro, fuera de una charla piadosa que alguien nos había dado en el noviciado hacía ya más de doce años, sabía que la figura de Miguel Agustín ha sido tradicionalmente utilizada por las fuerzas más reaccionarias en este país, como amparo de intereses religioso-políticos anacrónicos y llenos de privilegios; de tal suerte que, para mí, el Padre Pro no era más que un personaje piadoso, más o menos ingenuo y, también, reaccionario hasta la médula. No en balde había sido fusilado por los gobiernos emanados de la Revolución del 10-17, en circunstancias oscuras, y en medio de un conflicto querido, tenebroso, alto, noble y siniestro - como lo calificó Revueltas - que fue la revolución cristera.⁶⁰³

⁶⁰² *Christus*: revista de teología y ciencias humanas. No. 619. Año LIII, Octubre de 1988; p. 3.

⁶⁰³ *Christus*: revista de teología y ciencias humanas. No. 619. Año LIII, Octubre de 1988; p. 36.

Com a beatificação, Pro podia ser redescoberto por novas gerações da Igreja – David Fernández nasceu em 1958 – e sua história começava a ganhar outros contornos, assim o padre seguia como um representante dos “tempos” que os católicos viviam. O artigo seguia com uma leitura da história de Pro, assumindo que ele não foi neutro em seu contexto, assim como Jesus também não havia sido. Pro teria seguido o exemplo de Cristo e ficado ao lado dos mais necessitados contra o poder tirânico. O caminho precisava ser seguido na atualidade: a Igreja mexicana deveria deixar o acomodamento e enfrentar as injustiças promovidas pelo poder político estabelecido.⁶⁰⁴ Assim, a imagem que se buscava em Pro era a de um mártir que havia tomado posição em um momento de conflito, e não aquela da resistência pacífica, ou do padre ascético que aparecia na segunda biografia escrita por Dragon.

Porém, para desenvolver o mártir como esse símbolo dos direitos humanos, os católicos do final do século XX tiveram que lidar com os antigos usos do mártir. Ao longo do século, o sacerdote esteve ligado à luta católica contra o comunismo. Também católicos fascinados pelo regime franquista, requentavam o hispanismo incluindo a história cristera no tacho. O padre Pro era um tempero. Os militantes católicos cristeros, não apenas o padre Pro, foram frequentemente utilizados como símbolos e inspiradores de grupos da extrema-direita mexicana, traço que não passou despercebido em 1988. Antes dos anos 1960, quando se recuperava um padre Pro militante – uma figura mais politizada –, que se contrapunha à figura ascética oficial, eram o anticomunismo e o hispanismo que apareciam.

Outra importante aparição do sacerdote mártir nesse período se deu quando nos teatros da capital era encenada a peça *El Jefe Máximo* de Ignacio Solares – montada por José Ramón Enríquez –, cujos personagens principais eram Calles e Pro. A imprensa discutiu a fidedignidade histórica da obra, em especial aspectos relacionados ao espiritismo praticado por Calles – tema central na peça de Solares, além de ressaltar a leitura que era feita do passado revolucionário naquele momento específico da história do país. Em artigo de outubro

⁶⁰⁴ "Mirando ahora la situación actual en nuestro país, en donde la miseria es el patrimonio mayoritario y la dinámica del poder del PRI-gobierno y el imperio aniquilan la voluntad del pueblo y a los hombres concretos que se atreven a cuestionarlo, ¿no nos tocaría, siguiendo los pasos de Pro, tomar partido, asumir la historia de los hombres y luchar en contra del mal que los amenaza? ¿No deberíamos, acaso, como cristianos, armarnos de un amor provocativo, históricamente conflictivo, hecho de audacia y de justicia, para, de ser preciso, llegar a la transgresión de lo establecido, a la subversión de la actual justicia?" *Ibidem*, p. 39.

de 1991, Gerardo Ochoa Sandy ligava o “*liberalismo no democrático*” de Calles ao governo do então presidente Salinas de Gortari. De acordo com o autor,

El montaje de *El Jefe Máximo* tiene una intención doble. Es por un lado el rescate y el rompimiento con la versión oficial sobre el conflicto entre Plutarco Elías Calles y el Padre Pro. Y es, por el otro, la apuesta escénica por un teatro dentro del teatro, 'metáfora de que la historia del país se está ensayando día a día, y de que el montaje puede fallar'.⁶⁰⁵

A peça, encenada 250 vezes no Centro Cultural Universitário da *Universidad Nacional Autónoma de México* (UNAM) ao longo do ano de 1991, se passava não na época em que Calles era o homem mais poderoso da revolução feita governo – durante a sua presidência, ou durante o Maximato – mas no período final de sua vida, na década de 1940 – Calles viria a falecer em 1945. Na década de 1940, Calles voltara do exílio nos EUA ocasionado pelas suas disputas com Lázaro Cárdenas. Nessa época, segundo aponta a correspondência pessoal do ex-presidente e ex-chefe máximo, Calles passou a frequentar assiduamente sessões espíritas. Partindo disso, Solares chega ao argumento da peça: o ex-presidente no final da vida rodeado pelos espíritos do passado.

A principal visita que Calles recebe durante as sessões espíritas é o do padre Pro. Segundo o romance publicado em 2011 e inspirado nessa peça, quando vê Pro pela primeira vez, Calles exclama: “*Esta aparición es como una pesadilla. Es producto de la maldita culpa.*”⁶⁰⁶ Pro indaga o ex-presidente a respeito de seus crimes passados acusando-o de promover a guerra cristera e todo o contexto histórico que provocou a sua morte.⁶⁰⁷ Pro diz a Calles: “*La religión católica es cosa de hombres como yo y la política en México es cosa de hombres como usted.*”⁶⁰⁸ O que o romance parece dizer é que Pro não existiria sem o Calles e sem o Estado para fuzilarlo.

O tema dos disfarces de Pro é retomado na obra: o espírito do padre se disfarça – ou se transforma – não de operário, mas de outros personagens históricos do período revolucionário como Francisco Madero e Álvaro Obregón. Por meio de Pro, cada um desses grandes homens do passado revolucionário acusam Calles de, no caso de Madero, haver traído a revolução democrática, e no de Obregón, de tê-lo matado: “*Había que encontrar al*

⁶⁰⁵ OCHOA SANDY, Gerardo. El 'Jefe Maximo', el liberalismo no democratico de Calles que rescata ahora el Salinismo: Jose Ramon Enriquez, su director. *Proceso*, n. 780, 14 de octubre de 1991; p. 55.

⁶⁰⁶ SOLARES, Ignacio. *El Jefe Máximo*. México DF: Alfaguara, 2011; p. 72.

⁶⁰⁷ *Ibidem*, pp. 88-84.

⁶⁰⁸ SOLARES, op. cit.; p. 79.

fanático religioso que apretara el gatillo."⁶⁰⁹ Assim como na reportagem de Scherer García, o que importa são as intrigas entre os altos escalões revolucionários, enquanto os católicos são veículos que ajudam a desmascarar o autoritarismo oficial. Embora utilize referências de dados da vida de Pro construídos nas hagiografias e biografias do mártir, a escrita dos católicos não é tematizada no texto.⁶¹⁰

Em *Los Otros Cristeros y su presencia en Puebla* (2004), o historiador Édgar González Ruiz buscou outros mártires para o passado revolucionário mexicano:

(...) si la Iglesia puede con todo su derecho canonizar a los mártires de su fe, la sociedad debería reconocer como héroes y heroínas a quienes sufrieron también los más crueles martirios por la noble tarea de luchar contra la ignorancia y, en aquellos tiempos, con o sin ideología socialista, enseñar a los niños campesinos los conocimientos más elementales sobre el lenguaje y sobre la naturaleza. Muchas de las crueldades de los cristeros contra maestros rurales tendrían que ser referencia obligada en una historia universal de la infamia y del fanatismo, pues no se pueden entender ni justificar como expresiones de 'desahogo popular' o de supuesta 'lucha contra la injusticia'.⁶¹¹

Para o autor, sociedade e Igreja estão de todo apartadas, de forma que cabe a sociedade se levantar em torno dos seus verdadeiros mártires, os professores assassinados pelos católicos nas décadas de 1920 e 1930. González Ruiz reproduz diversos *topoi* do discurso anticlerical que marcaram essa disputa nas décadas de 1920 e 1930: a oposição de sociedade e catolicismo; a negação de qualquer racionalidade que explique a ação católica (expressa na ideia de fanatismo); os professores como protetores dos camponeses diante da ameaça clerical, assim como promotores de um conhecimento científico, apesar de agitações ideológicas daqueles momentos ("*con o sin ideología socialista*"), no fundo, neutro e obviamente benéfico para essas comunidades.

⁶⁰⁹ *Ibidem*, p. 121.

⁶¹⁰ A cine-biografia de Pro gerou também repercussão em reportagens. "En una atípica forma de difundir sus valores, su doctrina y sus símbolos, la Compañía de Jesús produjo Padre Pro, una película para exaltar la figura del sacerdote católico fusilado en los años veinte, en pleno conflicto cristero. La cinta se ha exhibido sólo en círculos eclesiales, pero ya se prepara su difusión nacional. 'El padre Pro toca la llaga... nos sigue doliendo', dice el productor, el jesuita Alberto Vargas." Proceso N. 591. 29 de febrero de 1988. Pp. 20-23. Proceso. N. 780, 14 de octubre de 1991. Proceso. N. 1626. 30 diciembre de 2007. Vale ressaltar que a cinematografia sobre temas relacionados como conflito religioso mexicano é bastante antiga. Em 1947 foi lançada a obra de John Ford, *The Fugitive* (1947) que adaptava para o cinema o romance de Graham Greene - com Henry Fonda no papel do padre ébrio e diversos atores conhecidos do cinema mexicano tais como Dolores del Río e Pedro Armendáriz.

⁶¹¹ GONZÁLEZ RUIZ, Édgar. *Los Otros Cristeros y su presencia en Puebla*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2004; pp. 16-17.

Contudo, a crítica de González Ruiz parte de um contexto, assumido pelo autor, bastante diferente das elaborações anticlericais das décadas de 1920 e 1930: as produções católicas é que hoje parecem ser dominantes. Sem o respaldo do Estado, como no período revolucionário, a obra acadêmica anticlerical publicada pela Benemérita Universidad Autónoma de Puebla tem diante de si um Golias representado pelo torrencial de publicações católicas, seguidas de produções cinematográficas que se tornam eventos midiáticos⁶¹². Mas não é apenas esse manancial de produções e possibilidades de visibilidade pública que incomodam o historiador, a força dessa produção vem também dos temas envoltos em sua apresentação pública. Como González Ruiz adverte, os defensores dos mártires católicos vinculam suas causas de defesa da Igreja com outras mais amplas, como o “*desahogo popular*” e a, “suposta”, “*lucha contra la injusticia*”. Ao longo de décadas, diversas causas são levantadas em nome dos mártires cristeros: liberdade religiosa, anticomunismo, crítica à violência do Estado, direitos humanos, combate ao protestantismo pentecostal,⁶¹³ e até mesmo a ajuda na travessia de pessoas para os EUA⁶¹⁴. Por outro lado, González Ruiz identifica virtudes na literatura cristera:

(...) hay que reconocer que una gran virtud del 'bando clerical' es la de haber producido una rica literatura cristera, que abarca tanto un aspecto testimonial, representado por los documentos generados por el bando cristero, como un aspecto apologético, referente a todo tipo de trabajos que ahondan en la investigación de los hechos pero a la vez presentan una visión del conflicto favorable a los cristeros.⁶¹⁵

⁶¹² Cabe destacar que apareceu nas últimas duas décadas ao menos uma grande obra cinematográfica de viés próximo ao anticlerical (assim é lido por muitos católicos, ao menos): *El Crimen del Padre Amaro* (2002), adaptação do romance de Eça de Queiroz dirigida por Carlos Carrera e com roteiro de Vicente Leñero. O filme gerou críticas e pedidos de censura da parte de grupos católicos conservadores no México, que por sua vez, ajudaram a projetar a publicidade do filme. *Proceso*. 13 de agosto de 2002. <http://www.proceso.com.mx/?p=244040>

⁶¹³ No Archivo Histórico de la Compañía de Jesús (Fondo: La Cristiada) encontramos um Informe a respeito de uma exposição chamada “México tierra de Mártires” promovido pelo Movimiento Católico Nacional. “Cristo Rey D.D.F.C.” A exposição ocorreu entre 15 e 24 de janeiro de 1993 na cidade de Toluca, Estado do México. Há informes da imprensa local sobre a exposição, assim como um pequeno relato analisando o evento no qual aparecia a seguinte consideração: “Algunos solicitaron que se intentara hacer un museo de temas referentes a la religión católica, para que de esta manera fuera posible que la juventud se interesara más en ella, y así defendieran su religión ya que el los tiempos de ahora con tantas sectas los jóvenes suelen cambiar facilmente de religión a religión.” AHCJM – Fondo La Cristiada.

⁶¹⁴ Sobre a devoção aos mártires “*polleros*”, responsáveis por ajudar os mexicanos a atravessarem a fronteira, Cf. DE LA TORRE, Renée La religiosidad peregrina de los jaliscienses. *Revista Electrónica E-Misférica*, t/v 5, Estados Unidos De América, Pag 1 - 22. http://hemisphericinstitute.org/journal/5.1/esp/es51_pg_delatorre.html Acessado em 9 de julho de 2013.

⁶¹⁵ GONZÁLEZ RUIZ, op. cit.; pp. 16-17 e 20.

A produção escrita sobre o período cristero, ao consolidar determinadas leituras sobre o período, foi uma das responsáveis por relacionar as histórias de católicos e seus mártires a distintas causas, algumas delas que apresentavam o catolicismo como próximo aos setores desfavorecidos da sociedade. Nesses casos, a Igreja era, de certa forma, como apontou Ruiz, o desafogo para uma população asfixiada por um Estado intrometido e violento – ainda que, no mesmo período em que se publicassem esses textos, as relações entre Estado e Igreja tenham sido de mais concordância que conflito.

A memória para os períodos cristero e revolucionário também foi formada por esses textos católicos. Em especial aqueles sobre os mártires, forneciam uma leitura alternativa à tradição liberal e revolucionária para a história mexicana no que diz respeito ao lugar na Igreja na formação nacional. Portanto, é fundamental olhar os textos católicos tendo em vista seus adversários. A narrativa sobre o padre Pro se ancora na agressão recebida pelos católicos de agentes do Estado. Nesses textos, os católicos e a Igreja eram vítimas objetivamente por conta dos fuzilamentos e simbolicamente nas construções históricas que relegavam o catolicismo a um segundo plano na formação da nação mexicana. Um dos objetivos do trabalho foi apontar as aproximações e distanciamentos entre esses dois discursos sobre a história e a formação da sociedade mexicana.

Por conta desse conflito com a narrativa oficial para o período revolucionário, esses textos possuíam um caráter transgressor ou de mistério envolvido⁶¹⁶. O caráter transgressor que a literatura cristera adquiria era, essencial ressaltar, ostentado pelos textos e, no caso de escritos católicos sobre o padre Pro, constituía parte da sua construção da ideia dos católicos como vítimas da história – escrita ou não.

A partir de meados do século um Leviatã passou a ser avistado no horizonte mexicano e eventos violentos confirmavam que o estado que os revolucionários tinham lutado para construir tinha se tornado algo monstruoso. As garras se embrenhavam também no discurso histórico, embora muitos lutassem para desvencilhar os tentáculos de ícones populares como Zapata. De qualquer maneira, havia um arcabouço narrativo desenvolvido pelos católicos

⁶¹⁶ Lembrando que nessa literatura estão incluídos não apenas textos católicos, mas também narrativas contrárias aos cristeros. Muitas vezes se refere ao tema como um “tabu”. RUIZ ABREU. op. cit.; pp. 23-24.

que era um arsenal disponível para aqueles que ao longo do tempo, clericais ou não, buscavam caminhos de crítica ao Estado.



Figura 28 – Urna contendo as relíquias do padre Pro na Igreja da Sagrada Família na cidade do México. As relíquias foram trasladadas do cemitério de Dolores para a igreja na década de 1980.

CONCLUSÃO

As narrativas do martírio do padre Pro invariavelmente tocam em temas clássicos da história do México no século XX. Os textos sobre Pro, ao identificarem uma perseguição religiosa no México do período, constroem uma crítica ao Estado revolucionário a partir de um ponto de vista abertamente partidário do catolicismo e do clero mexicano. Essas narrativas que são religiosas, na medida em que alimentam a devoção à figura do mártir, também desfilam concepções sobre problemas centrais desse período da história mexicana. Analisar essa relação entre religião, política e história, tendo em vista que nenhum desses termos possui uma definição fora de um contexto histórico determinado, foi um dos objetivos principais desse trabalho.

Existe no senso-comum historiográfico a ideia de que a história é escrita pelos vencedores. Segundo Maurício Tenório, esse não foi sempre o caso, especialmente no México: as histórias de Francisco Xavier Clavijero e Lucas Alamán perseveraram, ainda que ambos tenham sido perdedores em seu tempo; Cortés e a Espanha foram vencedores, mas a Legenda Negra marcou a narrativa sobre a conquista e competiu com a épica espanhola. A história mexicana do período revolucionário não parece ser fácil de ser dividida em vencedores e perdedores. Afinal essas próprias definições sobre vencedores e perdedores foram elaboradas nas histórias sobre o período e variaram segundo os momentos em que foram produzidas. O mito da revolução funcionou em grande medida como uma narrativa da vitória, já que define a Revolução como processo vitorioso que está no poder, silenciando ruídos entre os revolucionários e os questionamentos dos grupos vistos como reacionários, como os católicos. A narrativa dos mártires, por sua vez, é também uma narrativa dos vitoriosos. Afinal, nessa narrativa, o sangue dos mártires que banhava o México revolucionário era manifesto sinal da presença divina no território mexicano. A perseguição religiosa seria a confirmação do lugar do México em uma larga história de cristãos perseguidos. Os mártires, suas histórias, imagens e relíquias são a confirmação constante de que catolicismo e *mexicanidade* – uma mexicanidade, em muitos momentos, hispanizada – caminham lado a lado.

Porém, as trajetórias dos mártires sugerem uma determinada definição do que seria o catolicismo. As hagiografias que analisamos tratam de sacerdotes, o que implica uma leitura

clerical da história mexicana, já que o clero está em posição de destaque – o que resulta em nada surpreendente tendo em vista que essas narrativas se opunham a uma leitura *anticlerical* da história mexicana. Contudo, a “questão religiosa” não se resume a um debate somente sobre o clericalismo. Havia um conflito sobre o “religioso” naquele momento em que se digladiaram diferentes formas de conceber as religiões. A história mexicana foi parte fundamental do discurso anticlerical e católico do período, ambos recorreram ao passado mexicano como maneira de embasar argumentos sobre as religiões no período revolucionário.

Esteve em pauta nos discursos anticlericais de intelectuais mexicanos termos como superstição e fanatismo que demonstram um incômodo com práticas religiosas – relacionadas a religiões praticadas, majoritariamente, por estratos mais pobres da sociedade mexicana – que vão além de um anticlericalismo compreendido em sentido estrito. Nesse sentido, o clero foi criticado por estar associado a supersticiosos e fanáticos. É significativo, por outro lado, que os missionários espanhóis do século XVI escapem de críticas anticlericais e sejam elogiados nas leituras históricas do período revolucionário. O clero mexicano, admitem muitos anticlericais, começou um processo educativo e civilizatório importante. Contudo, esse projeto desandou ao longo da história do México, deixando a população local liberada para prática de superstições. O clero teria passado então a se favorecer – econômica, política e socialmente – da manutenção de uma “ignorância” inclusive a respeito do próprio cristianismo.⁶¹⁷

As hagiografias apresentaram uma determinada leitura do papel das religiões e, ao mesmo tempo, um exemplo positivo recente de atuação do clero mexicano e um modelo para a atuação dos sacerdotes. A construção desse modelo se deu em meio a conflitos explícitos nas diferentes maneiras de elaborar a história dos mártires ao longo do tempo. A compreensão histórica desse período recente era determinante para desenhar os caminhos futuros e os espaços de atuação dos católicos na sociedade mexicana. Episódios como os atentados contra Obregón estavam frescos na memória dos mexicanos e as armas cristeras e revolucionárias

⁶¹⁷ Apresentamos aqui uma leitura do discurso histórico anticlerical. Esse discurso apareceu de maneira especial nas leituras de uma elite anticlerical intelectualizada (como o historiador Alfonso Toro). Contudo, há significativas diferenças nas concepções dos anticlericais a respeito da história mexicana e do papel da Igreja e, é importante destacar, a respeito do papel das religiões ou quais “tipos” de religiões deveriam ser toleradas ou não.

estavam quentes. A memória sobre esse passado era poderosa, mas também perigosa. Os eventos do passado recente católico foram manuseados com cuidado nos discursos de membros do clero e de católicos leigos. Como deveria atuar um sacerdote no México? Quem podia ser chamado mártir? Um católico que recorreu às armas poderia ser mártir? Afinal, como deve agir um católico que busca a *santidade*? Conflitos em torno do que se deveria lembrar aparecem nos debates católicos ao longo do século XX. Mais militante em suas primeiras hagiografias, as histórias de padre Pro com o tempo se distanciaram de uma atuação católica por meio de associações que tinham vínculos com a luta católica armada. Além disso, elaborações diferentes do passado católicos do período da perseguição apareceram, sejam aquelas que elegeram outros mártires ou produções literárias que trataram o período a partir de diversas perspectivas. A trajetória das hagiografias do padre Pro, olhadas na sua relação com outras produções sobre o mesmo passado, permitiu acompanharmos algumas das polêmicas envolvendo a reconstrução da história revolucionária de um ponto de vista católico.

* * *

O que a divulgação da hagiografia revela é que a história de Pro, na sua versão católica, era bastante conhecida. Isso não significa obviamente que todos que a conhecessem concordassem com os tons hagiográficos ali colocados. Como acontecia na construção mítica sobre a Revolução, é possível especular que a recepção da narrativa dos mártires tenha sido desconfiada entre certos grupos de pessoas, inclusive entre aquelas que se identificavam com o catolicismo.

O monumento à revolução, inaugurado na década de 1930 depois de grandes dificuldades em sua construção por problemas com verbas, buscava ser a representação de uma Revolução sólida. Construído com patrocínio estatal e ajuda de grupos camponeses e operários organizados, o monumento logo foi transformado em mausoléu dos heróis revolucionários, e adversários políticos, Madero, Carranza, Zapata, etc, que buscava unificar uma revolução plural. No entanto, o monumento não acabou com o culto personalista a figuras da revolução. Além disso, como indica o relato de Alan Knight, um mexicano definiu aquela construção de maneira bastante distante dos objetivos sólidos e imponentes com os

quais foi construído, disse o transeunte com certo desdém que se tratava da maior caixa d'água do mundo.

A desconfiança diante do constructo hagiográfico deve ser também considerada. A suspeita e o rechaço eram óbvios para o público mais simpático ao anticlericalismo, o qual podia olhar com escárnio ou simplesmente ignorar as imagens e histórias do padre que circulavam pelo país, preferindo contemplar o país moderno que se vislumbrava no futuro do que para aquele do passado cristero, que se fazia presente. Para o público que se identificava como católico já era mais difícil ignorar a figura do padre. Havia claramente um grupo de seguidores mais fervorosos do padre Pro, aqueles que o cultuavam, que seguiam as procissões no dia 23 de novembro e que veneravam suas fotografias. Havia também um público católico mais identificado como cristero que podia ver no *curita* um personagem insuficientemente militante – talvez porque sacerdote e não militante leigo de associação católica, como Anacleto González Flores – para representar a “epopeia cristera”. Não é difícil imaginar que certos católicos que concordassem com o algoz de Pro, Roberto Cruz, e vissem no “curita” alguém frágil. De certa maneira, Pro era um contraponto, ainda que problemático, às figuras também cultuadas de Segura Vilchis e León Toral, os militantes leigos protagonistas nos atentados contra Obregón.

De qualquer modo, entre um público católico mais engajado e aquele anticlerical, havia outro mais amplo e mais cinzento, que provavelmente mirava com respeito, embora não reverência, tanto a Igreja quanto o Estado. Para esse público, havia um cardápio variado disponível entre as visões enaltecedoras da Revolução, a maioria delas despidas do anticlericalismo, e aquela da resistência católica que, embora contraditórias, podiam ser sobrepostas pelo leitor, como, aliás, ocorre hoje no próprio museu do monumento da Revolução que exhibe uma bandeira cristera. É certo, portanto, que de maneira nenhuma o mito revolucionário, ele mesmo alvejado de discursos díspares auto identificados como revolucionários, conviveu com discursos francamente opostos que o contradiziam; uma narrativa que alçava à glória nacional e divina sacerdotes mortos representantes de uma Igreja martirizada. Talvez uma parte expressiva da população, assim como o ex-cristero Capistrán Garza escreveu já na década de 1960, identificasse na Revolução tanto um caráter destrutivo, autoritário e violento – muito bem expressado na maneira como as hagiografias retrataram

as campanhas anticlericais –, e, por outro lado, um conteúdo “justiceiro e reivindicador” no movimento que possibilitavam o engajamento e o funcionamento do mito.⁶¹⁸

Em 1932, na cidade veracruzana de Paso del Macho, como ocorria com as imagens de santos, uma estátua de Benito Juárez foi executada por católicos.⁶¹⁹ Símbolo maior do secularismo, imagens de Juárez e referências ao seu nome seguem abençoando esforços em defesa do laicismo do Estado. Nem Juárez, nem os santos católicos puderam ser eliminados. Os ataques a ambos, essa violenta disputa que os textos apresentam de forma binária, não apontam declínio, mas a importância do espaço desses heróis e santos no passado nacional mexicano.

* * *

Segundo Michel de Certeau, ao escrever um texto sobre o passado, o historiador traz à tona, ou melhor, traz ao mundo dos vivos, os mortos. Mas, ao exhibir os mortos, como se exibem quadros em uma galeria, o historiador presentifica o passado enterrando-o.⁶²⁰ E não raramente, poderíamos acrescentar, deles faz personagens em uma espécie pantomima invertida – sem gestos, só com palavras – preparada para desmascarar os homens do presente – tal como Hamlet fez com seu tio. Quase inevitável fazê-lo, ou ao menos, que o trabalho do historiador assim seja lido.

Trazer para o centro do palco a história dos religiosos e conservadores do passado é ajudar as mobilizações religiosas do presente? Esperamos, sinceramente, que não. Embora sem exageradas esperanças em um sentido prático (inocentes os historiadores que insistem demasiadamente nesse sentido, mas o tempero do ceticismo quando colocado em demasia pode tornar a história insípida), esperamos que seja uma maneira de compreender as mobilizações do presente a respeito das religiões com olhar mais histórico e arguto e até, quem sabe, combater os autoritarismos que permeiam certas mobilizações com mais sabedoria, compreendendo que as forças mobilizadas em torno das religiões e secularismos

⁶¹⁸ CAPISTRÁN GARZA, René. *La Iglesia Católica y la Revolución Mexicana: Prontuario de ideas Políticas*. México: Atisbos, 1964. P. 23

⁶¹⁹ REICH. *Mexico's Hidden Revolution: The Catholic Church in Law and Politics since 1929*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995. p. 41.

⁶²⁰ DE CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p.107.

– na falta de melhor palavra – são também resultados da difícil pluralidade das nossas sociedades modernas que a história nos legou.

As reflexões do trabalho têm muito a ver com uma faixa que um dia estudantes estamparam no restaurante universitário que, contra os cultos e manifestações religiosas no interior da universidade, dizia: “Abaixo a Idade Média”. Afirmações do tipo, que buscam fixar as religiões e suas práticas públicas como típicas de um passado longínquo, parecem mais os movimentos daquele que está preso na areia movediça e não percebe que o desespero só o faz afundar mais. (E aqui se apresenta a pantomima de que falamos). O mesmo é válido para os opositores desses estudantes que recorrem ao passado longínquo para apontar uma religiosidade que existiria em todos os homens. Tal é o peso que as religiões assumiram nas nossas sociedades que às vezes parece difícil de compreender que as religiões são feitas principalmente por religiosos do presente. Como muitas outras coisas, as religiões são feitas por pessoas e suas ações, historicamente determinadas, no mundo de hoje. Por isso, a história e as ciências sociais, fascinadas que são pelos homens e suas diferenças, devem se encarregar de fazer sempre distintas e novas perguntas para esse objeto.

Assim, o intuito principal do trabalho é colaborar no esforço, que muitos já fazem, para arejar as reflexões das nossas ciências sociais – e da história, para aqueles que preferem separar as coisas – sobre as religiões.

CRONOLOGIA

- 1821** - Independência do México
- 1854** - *Plan de Ayutla*
- 1859** - Lei de separação entre Igreja e Estado
- 1867** - Liberais derrotam os franceses e voltam ao poder no México
- 1875** - Fim da Reforma Liberal no México
- 1876-1910** - Ditadura de Porfírio Díaz
- 1910** - Início da Revolução Mexicana
- 1913** - Criação da *Asociación Católica de la Juventud Mexicana* (ACJM)
- 1914** - Julho - exército do general constitucionalista Álvaro Obregón entrou em Guadalajara
 - Dezembro - *villistas* entram em Guadalajara
- 1915** - Morte de David Galván Bermúdez
- 1917** - Constituição revolucionária
- 1920-1924** - Governo de Álvaro Obregón
- 1924** - Início do governo de Plutarco Elías Calles
- 1923** - Manifesto Muralista
- 1925** - Fundação da *Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa* (LNDLR)
- 1926** - *Ley Calles*
 - Suspensão do culto público e início da rebelião cristera
- 1927** - Abril - Captura e execução de Anacleto González Flores
 - 13 de novembro - Primeiro atentado contra Obregón
 - 23 de novembro - Fuzilamento de Miguel Agustín Pro Juárez, Antonio Juan Tirado Arias, Luis Segura Vilchis e Humberto Pro Juárez
- 1928** - Assassinato de Álvaro Obregón
- 1928** - Fim do governo de Plutarco Elías Calles, início do Maximato
- 1929** - Publicação de *La Iglesia Católica Ante la Crítica en el pensamiento y en el Arte* do italiano Guillermo Dellhora
 - Execução de León Toral
 - Criação do Partido Nacional Revolucionário (PNR)

- Criação *Acción Católica Mexicana* (ACM)
- Primeira biografia de Dragon sobre Pro
- Fim da rebelião cristera (*Arreglos*)
- 1930** - Publicação de *Héctor* de David Ramirez
- 1934** - Início do governo de Lázaro Cárdenas
- 1935** - Criação da Revista *Christus*
- Calles é expulso do país.
- 1937** - Criação da editora *Buena Prensa*
- 1938** - o PNR passa a se chamar Partido da Revolução Mexicana (PRM)
- Primeira publicação de Carreño sobre Pro
- 1940** - Publicação de *Vida Íntima* de Dragon.
- Publicação de *The Power and the Glory* de Graham Greene
- Fim do governo de Lázaro Cárdenas
- 1947** - Publicação de *Clamor de los mártires* de Barquín Ruiz
- Lançamento do filme *The Fugitive* dirigido por John Ford
- 1946** - O PRM passa a se chamar Partido Revolucionário Institucional (PRI)
- 1953** - Publicação do livro *Los Mártires Mexicanos* do jesuíta Joaquín Cardoso
- 1954** - Publicação do livro *Despistou mil secretas* de Afonso Santa Cruz
- 1952** - Morte de Alfonso Toro
- 1962** - Morte de Alberto Carreño
- 1968** - Massacres de Tlatelolco
- 1979** - Lançamento do filme *Que Viva México* de Eiseinstein
- 1988** - Publicação de *La Cristiada* por Jean Meyer
- 1988** - Beatificação do padre Pro
- 1988** - Fundação do Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez (Centro Prodh)
- 1991** - Encenação de *El Jefe Máximo* de Ignacio Solares no Centro Cultural Universitário da Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)
- 1992** - Beatificação de Galván
- 2000** - Canonização de Galván
- 2005** - Beatificação de José Luis Sánchez del Río

2012 - Lançamento do filme *For Greater Glory/Cristiada* dirigido por Dean Wright

BIBLIOGRAFIA

Hagiografías e outros textos sobre os mártires

ARROYO GAITÁN, Rubén Alberto. *Calles, el conflicto religioso, y el martirio del Padre Pro*. Zapopan, Jal. Ediciones del Instituto de Ciencias, 1988.

AZUELA, Fernando SJ. *El Padre Pro, Martir de Cristo Rey, Martir de los Derechos Humanos*. S/d. S/ Editora.

BASURTO, Luis G. *Corona de Sangre: vida, pasión y muerte de Padre Pro*. México, Grijalbo, 1990.

BARQUIN Y RUIZ, Andrés. *El clamor de la sangre*. México, DF: Editorial Jus, 1967. [1947, Guadalajara, Rex-Mex].

COMISIÓN EPISCOPAL DE CAUSAS DE LOS SANTOS Y COMISIÓN DIOCESANA DE CAUSAS DE CANONIZACIÓN DE GUADALAJARA. *Hacia los Altares*. Revista Trimestral. No. 2. Guadalajara, Julio de 2004.

CARDOSO, Joaquín. *El Martirologio católico de nuestros días. Los Mártires Mexicanos*. México DF: Editorial Buena Prensa, 1958.

CARREÑO, Alberto María. *El P. Miguel Agustín Pro*. México DF: Helios, 1938.

DE LA MORA, Justino. *Apuntes Biográficos del beato Mons. Rafael Guízar y Valencia quinto obispo de Veracruz (Mexico)*. Xalapa: Ediciones Diocesanas Rafael Guízar y Valencia, 2005.

DRAGON, Antonio. *Drama del Padre Pro* s/editora s/data.

_____. *El martirio del Padre Pro*, México DF, La prensa, 1972.

_____. *Por Cristo Rei: O Padre Pro da Companhia de Jesus fusilado no México em 23 de Novembro de 1927*. (adaptação para o português P. Fernando Pedreira de Castro S. J.). São Paulo: Casa Santo Antonio, 1934. [3ª. Edição].

_____. *Vida Íntima del Padre Pro*. México DF, Buena Prensa, 1988 [1952].

GARCÉS OBREGÓN, Eugenio. *Vida del P. Miguel Agustín Pro de la Compañía de Jesús*. México DF: S/ed, 1931.

PIMENTEL, Guadalupe. *Santos Mártires Mexicanos*. Tlaquepaque: Editorial Alba / San Pablo. Tlaquepaque, 2006.

SANTA CRUZ, Alfonso de. *Despistou Mil Secretas*. Curitiba: Edições Rosário, 1987 [33ª Edição].

SCHERER GARCÍA, Julio. *El indio que mató al padre Pro*. México DF, De Bolsillo, 2013.

Fontes publicadas

ALEMÁN VALDES, Miguel. *Remembranzas y testimonios*. México DF: Grijalbo, 1985.

ALTAMIRANO, Ignacio. *Obras Completas*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, 1989.

ATL, Dr. *Iglesias de México*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2000.

CABRERA, Luis. *La cuestión religiosa en México*. 1915. <http://memoriapolitica-demexico.org/Textos/6Revolucion/1915-CRM-LC.html>. Consultado 11 de junho 2013.

CALLES, Plutarco Elías. *Pensamiento Político y Social: Antología (1913-1936)*. México DF: Secretaría de Educación Pública - Fideicomiso Archivos Plutarco Elías Calles y Fernando Torreblanca - Fondo de Cultura Económica, 1992 (2ª edição).

CAPISTRÁN GARZA, René. *La Iglesia Católica y la Revolución Mexicana: Prontuario de ideas Políticas*. México: Atisbos, 1964.

DEGOLLADO GUÍZAR, Jesús. *Memorias: ultimo general en Jefe del Ejercito Cristero*. México DF: Jus, 1957.

DELLHORA, Guillermo. *La Iglesia Catolica ante la critica en el Pensamiento y en la arte*. México DF: Ediciones Dellhora, 1929.

DIARIO DE LOS DEBATES del Congreso Constituyente (1916-1917). 2 vols. México DF, 1960.

ESTATUTOS de la Federación Anticlerical Mexicana. México, 1923.

FABELA, Isidro (dir.). *Documentos Históricos de la revolución Mexicana. Tomo I: Revolución y Régimen Maderista*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1964.

GAMIO, Manuel. *Forjando Patria*. México DF: Porrúa, 2006 [1916].

GARCIA GUTIERREZ, Jesús. *La lucha del Estado contra la Iglesia o sea comentario al 'Estudio histórico y jurídico del Sr. Lic. Emilio Portes Gil*. Editorial Tradición, 1979. [2a edición]

_____. *Lo que debe Méjico a la Iglesia*. México DF: Buena Prensa, 1939.

_____. *Si hay Persecución Religiosa en México: aquí están las pruebas*. California Colour Printing Corp. San Francisco, 1935.

GONZÁLEZ FLORES, Anacleto. *La cuestión religiosa en Jalisco: breve estudio filosófico histórico de la persecución de los católicos en Jalisco* (2a. Edición). México: Editorial Luz, 1954 [1920].

GUZMÁN, Martín Luis. *Memorias de Pancho Villa*. México DF: Cia. General de Ediciones, 1967.

KENNY, Michael. *No God Next Door: red rule in Mexico and our responsibility*. New York: Willian J. Hirten Co., 1935.

MANIFIESTO del Sindicato de Obreros, Técnicos, Pintores y Escultores de México. 1923. <https://artemex.files.wordpress.com/2010/12/lectura-4-manifiesto-del-sindicato-de-pintores-y-escultores.pdf> Consultado em 7 de janeiro de 2014.

OBREGÓN, Álvaro. *Ocho mil kilometros en campaña*. 3ªed. México DF: FCE, Fundación Carmen toscano, Universidad de Sonora, Patronato de la Historia de Sonora, 2009.

PORTES GIL, Emilio. *La lucha entre el poder civil y el Clero*. México DF: El dia en libros, sociedad cooperatica, publicaciones mexicanas S.C.L., 1983 [1934]. 2ª Edição.

RIVERO DEL VAL, Luis. *Entre las Patas de los Caballos (Diario de un Cristero)*. México DF, Jus, 1970 [1952]. 4a. Edición.

ROBLES DE MENDOZA, Margarita. *La evolución de la mujer en Mexico*. México: Imp. Galas, 1931.

PALOMAR VIZCARRA, Miguel. *El caso ejemplar Mexicano: hacia la cumbre de la Cristandad*. Editorial Rex-Mex, Guadalajara, 1945.

PARSONS, Wilfrid. *Mexican Martyrdom*. The Macmillan Company, New York, 1936.

PEORESNADA periódico cristero (Org. OLIVERA DE BONFIL, Alicia; RUIZ NAUFAL, Víctor Manuel.) México DF: Instituto Nacional de Antropología e História, 2005.

SIERRA, Justo. *Historia Patria*. México: Departamento Editorial de la Secretaria de Educación Pública, 1922 [1894].

_____. *La evolución política del pueblo mexicano*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.

TENORIO, Oscar. *Mexico Revolucionario (pequenos comentarios sobre a Revolução Mexicana e suas consequencias.)* Editora Folha Academica, Rio de Janeiro, 1928.

TORO, Alfonso. *Compendio de Historia de Mexico*. México DF: Patria, 1938. 3a Edición.

_____. *La Iglesia y el Estado en Mexico (estudio sobre los conflictos entre el clero y los gobiernos mexicanos desde la Independencia hasta nuestro dias)*. México DF: Ediciones El caballito, 1975. [Original: Talleres Gráficos de la Nación, México, 1927.

VALENZUELA RODARTE, Alberto. *Historia de la Literatura en Mexico e Hispanoamerica*. México DF: Editorial Jus, 1967.

VILLA GORDOA, Jose. *Guia y album de Guadalajara para los viajeros: apuntes sobre la historia de la ciudad su situación, clima, aspecto, habitantes, edificios, &*. Guadalajara: Tipografia, Litografia y encuadernación de Jose M. Yguiniz, 1888.

Literatura

ANDA, Guadalupe de. *Los Cristeros: La guerra santa en los altos*. Guadalajara: Hexágono, 1988 [1937].

GRAM, Jorge.(David Ramirez). *Hector: novela histórica cristera*. México DF, Jus, 1966.

GREENE, Graham. *O poder e a glória* (trad.). Rio de Janeiro: BestBolso, 2008 [1940].

GOYTORTÚA SANTOS, Jesús. *Pensativa*. México DF: Porrúa, 2008. [1945]

GUZMÁN, Matín Luiz. *La Sombra del Caudillo*. [OLEA FRANCO (coord.) Edición Crítica] Madrid, Barcelona, México, París: ALLCA X , 2002 [1929].

MEYER, Jean; DOÑÁN, Juan José. *Antología del cuento cristero*. Guadalajara: Secretaría de Cultura de Jalisco, 1993.

SOLARES, Ignacio. *El Jefe Máximo*. México DF: Alfaguara, 2011.

Periódicos consultados

Christus

Jornalzinho

Proceso

Bibliografia geral

ABREU, Luís Machado de (coord). *Variações sobre tema anticlerical*. Aveiro: Universidade de Aveiro, 2004.

ADAME GODDARD, Jorge. *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos (1867-1914)*. México DF: Instituto Mexicano de Doctrina Social cristiana, 2004 [1981 - Universidad Nacional Autónoma de México]

AI CAMP, Roderic. *Cruce de Espadas: Política y Religión en México*. México DF: Siglo XXI, 1998.

AGNOLIN, Adone (2008) O debate entre história e religião em uma breve história da história das religiões. *Projeto História*, São Paulo, n.37, p. 13-39, dez. 2008.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 [1983].

ANDRADE, Solange Ramos de. A religiosidade católica e a santidade do mártir. *Projeto História*, São Paulo. n. 37, p. 237-260. dezembro de 2008.

MARTÍNEZ ASSAD, Carlos. *A Dios lo que es de Dios*. México DF: Aguilar, Nuevo Siglo, 1994.

_____. *El Laboratorio de la Revolución: el Tabasco garridista*. México DF: Siglo XXI, 1979.

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 19, p. 263-285, 2010.

_____. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

ASPE ARMELLA, María Luisa. *La formación social y política de los católicos mexicanos: la acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*. México DF: Universidad Iberoamericana, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2008.

_____. Las repercusiones del Concilio y de la apertura de la Iglesia y de la Compañía al mundo, en la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús (Pulgas: julio de 1927-noviembre de 1969). *Historia y Grafía*, México DF, n. 29, 2007. pp. 131-163.

AVITIA HERNÁNDEZ, Antonio. *La Narrativa de las Cristiadas. Novela, cuento, teatro, cine y corrido de las Rebeliones Cristeras*, Tesis (História), Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Iztapalapa –, México D.F, 2006.

BACZKO, Bronislaw. *Imaginación social, Imaginarios sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005 [1984].

BAILEY, David. *Viva Cristo Rey: the cristero rebellion and the Church-State Conclit in Mexico*. Austin: University of Texas Press, 1974.

_____. Revisionism and the Recent Historiography of the Mexican Revolution. *The Hispanic American Historical Review*, v. 58, n. 1, pp. 62-79, February 1978.

BANTJES, Adrián. Idolatry and Iconoclasm in Revolutionary Mexico: The De-Christianization Campaigns 1929-1940. *Mexican Studies/ Estudios Mexicanos*, v.13, n. 01, p. 87-120, 1997.

_____. Mexican *Revolutionary anticlericalism: Concepts and typologies*. The Americas, Philadelphia, v. 65, n. 4, pp. 467-480, April 2009.

BARBOSA, Carlos Alberto Sampaio. *A fotografia a serviço de Clio: uma interpretação da história visual da Revolução Mexicana (1900-1940)*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

BARTRA, Roger. *La Jaula de la Melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*. México DF: Debolsillo, 2011 [1987].

BASTIAN, Jean-Pierre. (coord.). *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. (trad. do francês Dulce María López Vega.) México DF: FCE, 2004.

_____. *Los Disidentes: sociedades protestantes y revolución en México 1872-1911*. México DF: FCE, El Colegio de México, 1989.

_____. (comp.). *Protestantes, liberales y francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina*. México DF: Siglo XIX. FCE, CEHILA, 1990.

_____. *Protestantismo y modernidad latinoamericana: Historias de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México DF: FCE, 1994.

BECKER, Marjorie. *Setting the Virgin on fire: Lázaro Cárdenas, Michoacán Peasants, and the redemption of the Mexican Revolution*. Berkeley, University of California press, 1995.

BEEZLEY, William H.; ENGLISH MARTIN, Cheryl; FRANCH, William (eds). *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: public celebrations and popular culture in Mexico*. Wilmington, Delaware: Rowman & Littlefield, 1999. [1994]

BEIRED, José Luis Bendicho. Hispanismo e latinismo no debate intelectual ibero-americano. *Varia historia.* , v.30, n.54, pp. 631-654, 2014.

BENJAMIN, Thomas. *La Revolución: Mexico's Great Revolution as Memory, Myth, and History*. Austin: University of Texas Press, 2000. [Kindle Version]

BERNINGER, Dieter. Immigracion and Religious Toleration: A Mexican Dilemma 1821-1860. *The Americas*, Oakland, v. 32, n. 4, p. 549-565, 1976.

BLANCARTE, Roberto (coord.). Definir la laicidad (desde una perspectiva mexicana). *Revista internacional de filosofía política*, n. 24, p. 15-28, 2004.

_____. *El pensamiento social de los católicos mexicanos*. México DF, FCE, 1996.

_____. (comp.). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México DF: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2008.

_____. *Historia de la Iglesia católica en México (1929-1982)*. México DF: FCE-Colegio Mexiquense, 1993.

BOYER, Christopher R. Alone before God: The Religious Origins of Modernity in Mexico by Pamela Voekel Review *The Journal of Interdisciplinary History*, v. 34, n. 4, pp. 667-668, 2004.

BRADING, David A. (comp.). *Caudillos y campesinos en la Revolución Mexicana*. México DF, FCE, 1985.[1980]

_____. *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México DF, Ediciones Era, 1985, 3ª ed. [1973]

_____. *Mito y profecía en la historia de México*. (Trad. Tomás Segovia). México DF: FCE, 2004. [1984]

BROWN, Peter. *The cult of the Saints: its rise and function in Latin Christianity*. University of Chicago Press, 1981.

BRUNK, Samuel; FALLAW, Ben (eds). *Heroes & Hero Cults in Latin America*. Austin, University of texas Press, 2006.

BURKHOLDER DE LA ROSA, Arno. El periódico que llegó a la vida nacional. Los primeros años del diario Excélsior. *Historia Mexicana*, México, v. 58, n. 4, p. 1369-1418, 2009.

BUSTAMANTE GONZÁLEZ, Josué. “Rumbos Nuevos: El anticlericalismo como instrumento de identidad nacional en México, 1923-1928”. (Tesis para obtener el grado de Maestro en Ciencias Sociales) Xalapa: Universidad Veracruzana, 2012.

BUTLER, Matthew. Cristeros y agraristas en Jalisco: una nueva aportación a la historiografía cristera. *Historia Mexicana*, v. 52, n. 2, pp. 493-530, octubre-diciembre 2002.

_____. *Devoción y disidencia: religión popular, identidad política y rebelión cristera em Michoacán, 1927-1929* (trad.). Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, Fideicomiso ‘Felipe Texidor y Monserrat Alfau de Teixidor’, 2013.

_____. (ed.). *Faith and Impiety in Revolutionary Mexico*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

_____. "Keeping the faith in revolutionary Mexico: Clerical and Lay Resistance to Religious Persecution, East Michoacán, 1926-1929." *The Americas*, v. 59, n. 1, pp. 9-32, July 2002

_____. *Popular Piety and political Identity in Mexyco's Cristero Rebellion, Michoacán, 1927-1929*. Oxford, Oxford University Press, 2004.

_____. "Sotanas Rojinegras: Catholic Anticlericalism and the Mexico's revolutionary schism." *The Americas*, v. 65, n. 4, p. 535-558, 2009.

CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VAN ANTWERPEN, Jonathan, (eds.). *Rethinking secularism*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

CAMÍN, Héctor Aguillar & MEYER, Lorenzo. *À Sombra da Revolução Mexicana: História Mexicana Contemporânea, 1910-1989*. São Paulo: Edusp, 2000.

CANO, Gabriela; OLCOTT, Jocelyn; VAUGHAN, Mary Kay. *Género, Poder y política en el México Posrevolucionario*. México DF: Fondo de Cultura, 2009. [Kindle Version, 2012].

CANTO CHAC, Manuel; PASTOR ESCOBAR, Raquel. *Ha vuelto Dios a México? La transformación de las relaciones Iglesia Estado*. México DF: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco-Centro de Estudios Sociales-Culturales Antonio de Montesinos, 1997.

CAPDEVIELLE, Pauline. *La liberté Religieuse au Mexique: progrès et insuffisances du régime en vigueur*. Marseille: Presses Unicersitaires D'aix, 2012.

CARBAJAL LÓPEZ, David (coord.). *Catolicismo y sociedad nuevas miradas, siglos XVII-XXI*. México DF: Porrúa, Universidad de Guadalajara, 2013.

CARPIO PEREZ, Amilcar. *El norte de Jalisco tierra de mártires: manifestaciones del catolicismo tradicional en Totatiche*. Tese (Licenciatura en Historia), Escuela Nacional de Antropología e Historia - INAH, México, 2006.

CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago, University of Chicago Press, 1994.

_____. "Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial." *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, Madrid, n. 7 Noviembre de 2007. http://www.cetr.net/files/1299066933_casanova_reconsiderar_la.pdf Consultado em 11 de outubro de 2014.

CAVAZOS GARZA, Israel. *Breve historia de Nuevo León*. México DF: El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, FCE, 1994.

CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel. *El Catolicismo Social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la 'cuestión social' y la movilización de los católicos mexicanos*. México DF: El Colegio de México, 1991.

_____. (comp.) *Iglesia y Revolución*. México DF: Conferencia de Episcopado Mexicano, 2012.

_____. Las lecturas católicas: cincuenta años de literatura paralela, 1867-1917. In: *Historia de la Lectura en México*. México DF: Ediciones del Ermitaño, El Colegio de Mexico, 1988.

_____. Rerum Novarum en México cuarenta años entre la conciliación y la intransigencia (1891-1931) *Revista Mexicana de Sociología*, v. 49, n. 3 p. 151-170, 1987.

CLARK, Elizabeth A. *History, Theory, Text: historians and the linguistic turn*. Harvard University Press. 2004.

CLARK DE LARA, Belem; SPECKMAN GUERRA, Elisa. *La República de las Letras: asomos a la cultura escrita del México decimonónico*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

CHESNUT, Andrew. *Devoted to Death: Santa Muerte, the Skeleton Saint*. New York: Oxford University Press, 2012.

COCKCROFT, James. *Precursores Intelectuales de la Revolución Mexicana (1900-1913)*. México DF: Siglo XXI, Secretaría de Educación Pública, 1985.

CONNAUGHTON, Brian; ILLADES, Carlos y TOLEDO, Sonia (coords.). *La construcción de la legitimidad política en México*. México: El Colegio de Michoacán-Universidad Autónoma Metropolitana-Universidad Nacional Autónoma de México-El Colegio de México, 1999.

CONNAUGHTON, Brian. *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria: religión, identidad y ciudadanía*. México DF: FCE, UAM-Iztapalapa, 2010.

CÓRDOVA, Arnaldo. *Ideología de la Revolución Mexicana: La formación del nuevo régimen*. México DF: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, Ediciones Era, 1982 [1973].

CORREA, Eduardo J. *El Partido Católico Nacional y sus directores: explicación de su fracaso y deslinde de responsabilidades*. México DF: FCE, 1991.

CRESPO, Regina Aída. Cultura e política: José Vasconcelos e Alfonso Reyes no Brasil (1922-1938). *Revista Brasileira de História*, São Paulo. v.23. n.35, p. 187-208, 2003.

CUEVAS, Mariano. *Historia de la Iglesia en México*. México: Imprenta del Asilo “Patricio Sanz”, 1921-1926. 5 vols.

CURLEY, Robert. Anticlericalism and Public Space in revolutionary Jalisco *The Americas*, v. 65, n. 4, p. 511-533, 2009.

DE CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1994.

DE LA TORRE, Renée. La religiosidad peregrina de los jaliscienses: vírgenes viajeras, apariciones en los no lugares y santos polleros. *Revista Electrónica E-Misférica*, v. 5, p. 1 – 22, s/d.

http://hemispher.icinstitute.org/journal/5.1/esp/es51_pg_delatorre.html Acessado 9 de julho de 2013 18:11

DESSAU, Adalbert. *La Novela de la Revolución Mexicana*. México, DF: FCE, 1996.

DEL CAMPO, Xorge. *Diccionario Ilustrado de Narradores Cristeros*. Zapopan: Amat Editorial, 2004.

DEMERS, Maurice. *Connected Struggles: Catholics, Nationalists, and Transnational Relations between Mexico and Quebec, 1917-1945*. Kingston: Mc-Gill-Queen's University Press, 2014.

DÍAZ ARCINIEGA, Víctor. *Querella por la cultura 'revolucionaria' (1925)*. México: FCE, 2010 [1989].

DÍAZ, José; RODRIGUEZ, Ramón. *El movimiento cristero: sociedad y conflicto en Los Altos de Jalisco*. Mexico DF: Nueva Imagen, 1979.

DÍAZ PATIÑO, Gabriela. Imagen y discurso de la representación religiosa del Sagrado Corazón de Jesús. *Plura, Revista de estudos de Religião*, v. 1, n. 1, 2010. pp. 86-108.

DOMINGUES, Beatriz Helena. *Tão longe tão perto: a Ibero-América e a Europa Ilustrada*. Rio de Janeiro: Museu da República, 2007.

DUFFY, Eamon. *Saints & Sinners: a History of the popes*. New Haven: Yale University Press, 1997.

DUSSEL, Enrique (ed.). *The Church in Latin America*. Burns & Oates, Cehila, 1992.

FALLAW, Ben. Dry Law, Wet Politics: drinking prohibition in post-revolutionary Yucatán 1915-1935. *Latin American Research Review*, v. 37, n. 2, p. 37-64, 2002.

_____. *Religion and State Formation in Postrevolutionary Mexico*. Duke University Press, 2013.

_____. The Seduction of Revolution: Anticlerical Campaigns against Confession in Mexico, 1914–1935. *Journal of Latin American Studies*. v. 45, n. 1, p. 91-120, 2013.

_____. Varieties of Mexican Revolutionary Anticlericalism: Radicalism, Iconoclasm and Otherwise, 1914-1935. *The Americas*, v. 65, n. 4, pp. 481-509, 2009.

FERNANDES, Luiz Estevam Oliveira. *Patria Mestiza: A invenção do passado nacional mexicano* (séculos XVIII e XIX). Jundiaí: Paco Editorial, 2012.

FISCHER, Steven Roger. *História da leitura*. São Paulo: Editora da Unesp, 2005.

FLORESCANO, Enrique. *El nuevo pasado mexicano*. México DF: Cal y Arena, 2009. [1991].

_____. (coord.). *Espejo Mexicano*. México DF: FCE, Conaculta, 2002.

_____. *Historia de las Historias de la Nación Mexicana*. México DF: Taurus, 2002.

_____. *Memória Mexicana*. México D.F: Taurus, 2001.

FORD, Caroline. Religion and Popular Culture in Modern Europe. *The Journal of Modern History*. v. 65, n. 1, p. 152-175, 1993.

FUNES, Patricia. *Salvar la Nación: intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2006.

GALEANNA, Patricia. (coord.) *Secularización del Estado y la sociedad*. México DF: Siglo XXI, 2010.

GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: Idem *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989 [1973]. p. 67.

GILBERT, Dennis. Rewriting History: Salinas, Zedillo and the 1992 Textbook Controversy. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*. v.13, n. 2, p. 271-297, 1997.

GILL, Anthony. *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and the State in Latin America*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

GILLINGHAM, Paul; Smith, Benjamin. *Dictablanda: politics, work, and culture in Mexico, 1938-1968*. Durham: Duke University Press, 2014.

GREER, Allan; BILINKOFF, Jodi. *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas*. London: Routledge, 2003.

GONZÁLEZ, Fernando. *La Iglesia del Silencio: de mártires y pederastas*, México DF, Tusquets, 2009.

_____. *Matar y Morir por Cristo Rey*. México D.F.: Plaza Valdés / Instituto de Investigaciones Sociales – UNAM, 2001.

GONZÁLEZ, Luis. *Historia de la Revolución Mexicana, 1934-1940, Los días del Presidente Cárdenas*. México DF: El Colegio de México, 1988 [1981].

GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés. *Cristeros y Agraristas en Jalisco* (5 vol). México: El Colegio de México, Centro de Estudios históricos, 2000-2003.

GONZÁLEZ RUIZ, Édgar. *Los Otros Cristeros y su presencia en Puebla*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2004.

GÓMEZ DE SILVA, Guido. *Diccionario Breve de Mexicanismos*. México DF: Academia Mexicana, FCE, 2003.

GUEDEA, Virginia (coord.) *El Historiador frente a la historia: perfiles y rumbos de la historia, sesenta años de Investigación Histórica en México*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

GUERRA MANZO, Enrique. *Caciquismo y orden público en Michoacán*. México DF: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2002.

GUERRA, François-Xavier. *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*. (Vol. I-II). México DF: FCE, 2000. (2a edición).

GUTIERREZ CASILLAS, Jose. *Jesuitas en Mexico durante el Siglo XX*. México DF: Porrúa, 1981.

HABERMAS, Junger *Entre Naturalismo e Religião. Estudos Filosóficos*. São Paulo: Tempo Brasileiro, 2007.

HALE, Charles A. *The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth-Century Mexico*. New Jersey, Princeton University Press, 1989.

HAYNES, Jeffrey (ed.). *Religion and Politics: critical concepts in religious studies*. Routledge, New York, 2010.

HOLSTON, James. Alternative Modernities: statecraft and religious imagination in the Valley of the Dawn. *American Ethnologist*. V. 26. N. 3. Aug. 1999. pp. 605-631.

HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos Humanos: uma história*. (trad. Rosaura Eichenberg) São Paulo: Cia da Letras, 2009.

ISAÏA, Marie-Céline. Normes et hagiographie dans l'Occident latin (Ve-XVIe siècle). *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre* I. n. 15, 2011. [tp://cem.revues.org/11983](http://cem.revues.org/11983) Consultado em 03 de maio de 2013.

JELLEN, Ted; Wilcox, Clyde. *Religion and Politics in Comparative Perspective*. Cambridge university Press. 2002.

JRADE, Ramon. Inquiries into the Cristero Insurrection against the Mexican Revolution. *Latin American Research Review*, v. 20, n. 2, pp. 53-69, 1985.

KANE, Paula M. She Offered Herself up: The Victim Soul and Victim Spirituality in Catholicism. *Church History*, v. 71, n. 1, pp. 80-119, 2002.

KAUFFMAN, Christopher. *Faith and Fraternalism: History of the Knights of Columbus 1882-1982*. New York, Harper & Row, 1982.

KAUFMAN, Suzanne K. *Consuming visions: mass culture and the Lourdes shrine*. Ithaca, NY; London: Cornell University Press, 2005.

KNIGHT, Alan. Interpretaciones recientes de la Revolución mexicana. *Secuencia*, n. 13, 1989.

_____. Los intelectuales en la Revolución mexicana. *Revista Mexicana de Sociología*. v. 51, n. 2, p. 25-65, 1989.

_____. Popular Culture and the Revolutionary State in Mexico, 1910-1940. *The Hispanic American Historical Review*, v. 74, n. 3, pp. 393-444, August 1994.

_____. *The Mexican Revolution*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1986. 2 vols.

_____. The Mexican Revolution: Bourgeois? Nationalist? Or just a 'Great Rebellion? *Bulletin of Latin American Research*. v. 4, n. 2, pp.1-37, 1985.

_____. The Myth of the Mexican Revolution *Past & Present*, v. 209, pp. 223-273, November 2010.

KRAUZE, Enrique. *De Héroes y Mitos*. México DF: Tusquets, 2010.

KSELMAN, Thomas (ed). *Belief in History: innovative approaches to european and american religion*. University of Notre Dame Press, 1991.

LARIN, Nicolás. *La rebelión de los cristeros*. México DF: Era, 1968.

LEENHARDT, Jacques e PASAVENTO, Santra Jatahy. *Discurso Histórico e Narrativa Literária*. Campinas SP: Editora da Unicamp, 1998.

LOMNITZ-ADLER, Claudio. *Exits from the Labyrinth: culture and Ideology in the Mexican National Space*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1992.

LOS CRISTEROS: Conferencias del ciclo de primavera de 1996. CONDUMEX: Centro de estudios de Historia de Mexico. Mexico DF, 1996.

LEWIS, Stephen E; VAUGHAN, Mary Kay. (eds) *The Eagle and the Virgin: nation and Cultural Revolution in Mexico, 1920-1940.* Durham, Duke University Press, 2006.

LEYVA, Gustavo; CONNAUGHTON, Brian; DÍAZ, Rodrigo; GARCÍA CANCLINI, Néstor; ILLADES, Carlos (coords.). *Independencia y Revolución: pasado, presente y futuro.* México DF: FCE, UAM, 2010.

LÓPEZ-MENENDEZ, Marisol. *The Holy Jester: Martyrdom, Social Cohesion and Meaning in Mexico: The story of Miguel Agustin Pro SJ, 1927-1988.* New York: The New School for Social Research, 2011.

LYNCH, John. *New Worlds: A Religious History of Latin America.* New Haven: Yale University Press, 2012.

LYONS, Martyn. *Livro: uma história viva.* São Paulo: Editora Senac, 2011.

MARTÍNEZ MOYA, Armando; Moreno Castañeda, Manuel. *Jalisco desde la Revolución. Tomo VII: La escuela de la Revolución.* Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco, Universidad de Guadalajara, 1988.

MASFERRER KAN, Elio (coord.). *Sectas o iglesias: viejos o nuevos movimientos religiosos.* México DF: Plaza y valdés, 2000.

MASSENZIO, Marcello. *A história das religiões na cultura moderna.* São Paulo: Hedra, 2005.

MATUTE, Álvaro. *La teoría de historia en México (1940-1973).* México: Septentas, 1974.

MAYER, Alicia (coord.). *México entre dos momentos: hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana – Ritos y perspectivas.* (2 vols.) México DF: UNAM: Instituto de Investigaciones Históricas, 2007.

MEYER, Jean. Disidencia Jesuita. Entre la cruz y la espada. *Nexos. Sociedad, ciencia, literatura.* n. 48, p. 14-16, 1981. <http://www.nexos.com.mx/?p=3966> Consultado em 26 de abril de 2014.

_____. *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia.* México DF: Tusquets, 2003.

_____. *La cristiada.* México, DF: Siglo XXI, 1988. 3 vols.

_____. *La Cristiada: the Mexican people's war for religious liberty.* New York: Knights of Columbs, 2013.

_____. (ed.) *Las Naciones frente a conflicto religioso en México*. México DF: Tusquets/CIDE, 2010.

_____. *Pro Domo Mea: La Cristiada a la distancia*. México DF: Siglo XXI, 2004.

_____. Reseña de Popular Piety and Political Identity in Mexico's Cristero Rebellion. Michoacan, 1927-1929 de Matthew Butler. *Historia Mexicana*, vol. LIV, núm. 4, abri-junio, 2005, pp. 1242-1249.

MINOIS, Georges. *História do Ateísmo: os descrentes no mudo ocidental, das origens aos nossos dias*. São Paulo: Editora Unesp, 2014 [1998].

MONSIVÁIS, Carlos. *El Estado Laico y Sus Malquerientes*. México DF: UNAM, 2008.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião e Sociedade*. v. 1, n. 32, pp. 167-183. 2012.

_____. *Deus na aldeia: missionários e mediação cultural*. Editora globo, São Paulo, 2006.

_____. Jürgen Habermas: religião, diversidade cultural e publicidade. *Novos Estudos. CEBRAP*, LXXXIV. (2009) pp. 199-213.

_____. Max Weber e os dilemas da secularização. *Novos Estudos. CEBRAP*, LXV (2003), pp. 34-44.

_____. Religião, pluralismo e esfera pública. *Novos Estudos. CEBRAP*, SP, LXXIV (2006), pp. 47-66.

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002006000100004

MORALES CRUZ, Joel. *The Mexican Reformation: catholic Pluralism, Enlightenment Religion, and the Iglesia de Jesús Movement in Benito Juárez's Mexico (1859-72)*. Eugene Oregon, Pickwick Publications, 2011.

MORENO CHÁVEZ, José Alberto. De La Salette a Tomóchic: profecía, modernidad y redes culturales entre Francia y México (1846-1891). *PROHAL Monográfico, Revista del Programa de Historia de América Latina*. Buenos Aires, p. 172 – 198, 2012.

_____. *Devociones políticas: cultura católica y politización en la Arquidiócesis de México, 1880-1920*. México DF, El Colegio de Mexico, 2013.

_____. Quemando Santos para iluminar conciencias: desfanatización y resistencia al proyecto cultural garridista, 1924-1935. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*. n. 42, julio-diciembre 2011. pp. 37-74.

MRAZ, John. *Looking for Mexico: Modern Visual Culture and National Identity*. Durham: Duke University Press, 2009.

MURIÁ, José María. (Dir.) *Historia de Jalisco*: tomo IV; desde la consolidación del Porfiriato hasta mediados del siglo XX. Guadalajara, 1981.

NESVIG, Martin Austin. ed.). *Local Religion in Colonial Mexico*. University of New Mexico, Albuquerque, 2006.

_____. (Ed.) *Religious Culture in Modern Mexico*. Lanham MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2007.

NIEMEYER, E.V. Anticlericalism in the Mexican Constitutional Convention of 1916-1917. *The Americas*, v. 11, n. 1, p. 31-49, 1954.

NORIEGA ELÍO, Cecilia. (ed.). *El Nacionalismo en México (VIII coloquio de antropología e historia regionales)*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1986.

OLIVERA SEDANO, Alicia. *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929*. México, DF: Instituto Nacional de Antropología, 1966.

O'MALLEY, Ilene. *The Myth of the Revolution: hero cults and the institutionalization of the Mexican state*. New York: Greenwood Press, 1986.

O'DOHERTY, Laura. "Restaurarlo todo en Cristo: Unión de Damas Católicas Mejicanas, 1920-1926". In: MATUTE, Álvaro; SÁNCHEZ FLORES, Ricardo (eds.), *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*. México DF, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 14, 1991, p. 129-158.

PADILLA RANGEL, Yolanda. *Después de la tempestad: la reorganización católica en aguascalientes, 1929-1950*. Zamora: El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2001.

PALACIOS, Guillermo. Calles y la idea oficial de la Revolución mexicana, *Historia Mexicana*, v. 22, n. 3, p. 261-278, enero-marzo de 1973.

_____. *Intimidaciones, Conflictos y reconciliaciones*. México y Brasil 1822-1993. Secretario de Relaciones Exteriores, México DF, 2001.

_____. *La Pluma y el arado: los intelectuales pedagogos y la construcción sociocultural del 'problema campesino' en México, 1932-1934*. México DF, El Colegio de México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, 1999.

PAVANI DA SILVA, Rafael. *Discursos sobre a revolução mexicana e a legitimação do poder nos comunicados presidenciais de Lázaro Cárdenas (1934-1940)* (Dissertação de Mestrado). Campinas: Unicamp-Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2009.

_____. *Modelos e explicações na historiografia da Revolução Mexicana* (Monografia de Conclusão de Curso). Campinas: Unicamp-Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2007.

PEDROSA DA SILVA, Caio. *Soldados de Cristo Rey: representações da Cristera entre a historiografia e a literatura (México, 1930-2000)*. Dissertação de Mestrado em História. Campinas, IFCH/Unicamp, 2009.

PÉREZ-RAYON, Nora. El Anticlericalismo en México: una visión desde la sociología histórica. *Revista Sociológica*, n. 55, a. 19, pp. 113-152, mayo-agosto de 2004.

PÉREZ MONTFORT, Ricardo. *Hispanismo y Falange: los sueños imperiales de la derecha española y México*. México DF, FCE, 1992.

PÉREZ VEJO, Tomás. Pintura de historia e imaginario nacional: el pasado en imágenes. *Historia y grafía*, n. 6, pp. 75-110, 2001.

PICCATO, Pablo. Public sphere in latin America: a map of the historiography. *Social History*. Vol. 35, No 2, Maio 2010. pp. 165-192.

PICCATO, Pablo; BUFFINGTON, Robert (eds). *True Stories of Crime in Modern Mexico*. Alburquerque: University of New Mexico Press, 2009.

PICCATO, Pablo. La era dorada de la novela policiaca. *Nexos*. 1 de febrero de 2014. <http://www.nexos.com.mx/?p=18399> . Consultado 17 de fevereiro de 2014.

PIERCE, Gretchen; TOXQUI, Áurea (eds.) *Alcohol in Latin America: A Social and Cultural History*. Tucson: University of Arizona Press, 2014.

PINCELES de la historia: La Arqueología del Régimen. México, DF: Unam/Instituto de Investigaciones Estéticas, 2003.

PORTAL, Marta. *Proceso Narrativo de la Revolución Mexicana*. Madrid: Ediciones Cultura Hispanica. 1977.

PRIETO SOLER, José María; García de Lomas Mier, Josémaría (coords). *La Iglesia en tempos Difíciles: actas del XIX simposio de historia de las Iglesias en España y América*. Córdoba-Espanha: Caja Sur, 2009.

PRECIADO ZAMORA, Julia; ORTOLL, Servando (coords). *Los Mochos y los Guachos*. Once ensayos cristeros. Morelia: Jitanjáfora; San Diego State University; Morelia editorial; Universidad Autónoma de Baja California, 2009.

PURNELL, Jennie. *Popular Movements and State formation in the revolutionary Mexico: The Agraristas and Cristeros in Michoacán*. Durham: Duke University Press, 1999.

QUIRK, Robert E. *The Mexican Revolution and the Catholic Church 1910-1929*, Bloomington: Indiana University Press, 1973.

RAAT, W. Dirk; BRESCIA, Michael M. *Mexico and the United States: Ambivalent Vistas*. Athens: University of Georgia Press, 2010.

RANCAÑO, Mario Ramírez. *El patriarca Pérez: la Iglesia católica apostólica mexicana*. México DF: Universidade Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2006.

REICH, Peter L. Algunos Archivos para el estudio de la historia eclesiástica mexicana en el siglo XX. *Historia Mexicana*. v.30, n. 1, (Jul. - Sep., 1980), pp. 126-133.

_____. *Mexico's Hidden Revolution: The Catholic Church in Law and Politics since 1929*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995.

RICARD, Andrea. *El Siglo de los Mártires* [trad. Mónica Monteys]. Barcelona: Plaza Janés, 2001.

RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México*. México, DF: FCE, 1994.

RODEGHERO, Carla Simone. Viva o Comunismo x Viva Cristo Rei um estudo da recepção do anticomunismo católico a partir de fontes orais. *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, v. XXXII, n. 1, p. 157-173, junho 2006.

RODRÍGUEZ ARAUJO, Octavio (org). *La iglesia contra México*. Ediciones Orfila Valentini, México DF, 2010.

ROURA, Alma Lilia. *Dr. Atl: paisaje de hielo y fuego*. México DF: Círculo de Arte, 1999.

RUIZ ABREU, Álvaro. *La Cristera: una literatura negada (1928-1992)*. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco, 2003.

SALDAÑA MARTÍNEZ, Moisés. *El anticlericalismo oficial en Nuevo León (1924-1936)*. San Nicolás de Los Garza: Universidad Autónoma de Nuevo León, Facultad de Filosofía y Letras, 2009.

SALMERON CASTRO, Alicia. Un general agrarista en la lucha contra los cristeros: el movimiento e Aguascalientes y las razones de Genovevo de la O. *Historia Mexicana*. XLIV: 4 (1995), pp.537-576.

SANTOS JÚNIOR, Valdir Donizete. Mestiçagem e questão indígena no Porfiriato: identidade e alteridade nas obras de Justo Sierra *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, n.14, p.157-176, 2013.

_____. O Porfiriato e a escrita da história mexicana na obra de Justo Sierra. *Caderno de Resumos e Anais do 6º Seminário Brasileiro de História da Historiografia - O giro linguístico e a historiografia: balanço e perspectivas*. Ouro Preto: Editora da UFOP, 2012.

SAVARINO, Franco; MUTOLO, Andrea (coords). *El anticlericalismo en México*. México DF: Ed. Miguel Porrúa, Tecnológico de Monterrey, Cámara de los Diputados, 2008.

SCHELL, Patience. *Church and State education in Revolutionary Mexico City*. The University of Arizona Press, 2003.

_____. Nationalizing Children through Schools and Hygiene: Porfirian and Revolutionary Mexico City. *The Americas*, v. 60, n. 4, pp. 559-587, April, 2004.

SERNA, Ana María. La calumnia es un arma, la mentira una fe: Revolución y Cristiada: la batalla escrita del espíritu público. *Cuicuilco*. v. 14, n. 39. Pp. 121-179, 2007.

_____. Periodismo, Estado y Opinión Pública en los inicios de los años veinte (1919-1924). *Secuencia*, n. 68, pp. 57-85, Mayo-agosto, 2007.

SIGAUT, Nelly (ed). *La Iglesia Católica en México*. Zamora Michoacán: El Colegio de Michoacán, 1997. pp. 211-224.

SILVA, Eliane Moura da; BELOTTI, Karina Kosicki; SILVEIRA, Leonildo. (Org.) *Religião e Sociedade na América Latina*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2010.

SMITH, Benjamin. Anticlericalism, Politics, and freemasonry in Mexico, 1920-1940. *The Americas*, v. 65, n. 4, p. 559-588, 2009.

SMITH, Peter. La política dentro de la Revolución: el congreso constituyente de 1916-1917. *Historia Mexicana*. v. 22, n. 3, p. 363-395, 1973.

SORIANO NÚÑEZ, Rodolfo. *En el nombre de Dios: religión y democracia en México*. México DF: Instituto de Investigaciones Dr. José Maria Luis Mora, Intituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1999.

STAPLES, Anne. Alone before God: The Religious Origins of Modernity in Mexico by Pamela Voekel Review *Historia Mexicana*, v. 55, n. 1, p. 276-280, 2005.

STICCA, Sandro (ed). *Saints: Studies in Hagiography*. Binghamton NY: Center for Medieval and Renaissance Studies, 1996.

TAYLOR, Mark C (ed.). *Critical terms for religious Studies*. The University of Chicago Press, 1998.

TENORIO TRILLO, Mauricio. *Historia y Celebración: México y sus centenarios*. México DF: Tusquets, 2009.

THOMSON, Guy. Popular Aspects of Liberalism in Mexico, 1848-1888. *Bulletin of Latin American Research*, v. 10, n. 3, p. 265-292, 1991.

TORRES-SEPTIÉN, Valentina. Estado contra Iglesia/Iglesia contra Estado. Los libros de texto gratuito: ¿un caso de autoritarismo gubernamental. 1959-1962? *Historia y Grafía*. n. 37, año 19, pp. 45-77, 2011.

TORRE VILLAR, Ernesto De La. Alfonso Toro Castro (1873-1952). *Revista de Historia de América*, n. 33, p. 177-179, 1952.

TOSCANO, Alberto. *Fanaticism: on the uses of an Idea*. London: Verso, 2010.

VACA, Agustín. *Los silencios de la historia: las cristeras*. México, El Colegio de Jalisco, 1998.

VAN DER VEER, Peter; LEHMANN, Harmut. *Nation and religion: perspectives on europe and Asia*. Princeton, 1999.

VANDERWOOD, Paul J. *Juan Soldado: Rapist, Murderer, Martyr, Saint*. Durham: Duke University Press, 2004.

VAN YOUNG, Eric. *La otra rebelión: la lucha por la independencia de México*. México DF: FCE, 2006 [2001].

VAUGHAN, Mary Kay. *La política cultural en la Revolución: maestros, campesinos y escuelas en México, 1930-1940*. FCE, México DF, 2001 - 2ª edição. (edição original 1997).

VÁZQUÉZ PARADA, Lourdes Celina. *La guerra cristera: narrativa, tertimonios y propaganda*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2012.

VÁZQUES PARADA, Lourdes Celina; MUNGUÍA CÁRDENAS, Federico. *Protagonistas y testigos de la Guerra Cristera*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2002.

VELASQUEZ GARCÍA, Erik [et al.]. *Nueva Historia General de México*. 1ed. México DF.: El Colegio de México, 2010.

VOEKEL, Pamela. *Alone Before god: The Religious Origins of Modernity in Mexico*. Durham: Duke University Press, 2002.

VRIES, Hent de (ed.). *Religion: beyond a concept*. Fordham University Press, New York, 2008.

WRIGHT-RÍOS, Edward. *Revolutions in Mexican Catholicism*. Durham: Duke University Press, 2009.

_____. *Searching for Madre Matiana*. Albuquerque: New Mexico Press, 2014.

YOUNG, Julia G. The Calles Government and Catholic Dissidents: Mexico's Transnational Projects of Repression, 1926-1929. *The Americas*, v. 70, n. I, p. 63-91, 2013.

YANKELEVICH, Pablo. Diplomáticos periodistas espías publicistas - la cruzada mexicana-bolchevique en América Latina. *História*, São Paulo, v. 28, n. 2, 2009.

ZORAIDA VÁZQUEZ, Josefina (orgs). *La Educación en la Historia de México*. El Colegio de México, México DF, 2009 [1992].

_____. *Nacionalismo y educación en México*. México DF, Colegio de México, Centro de estudios históricos, 2005. [1975].