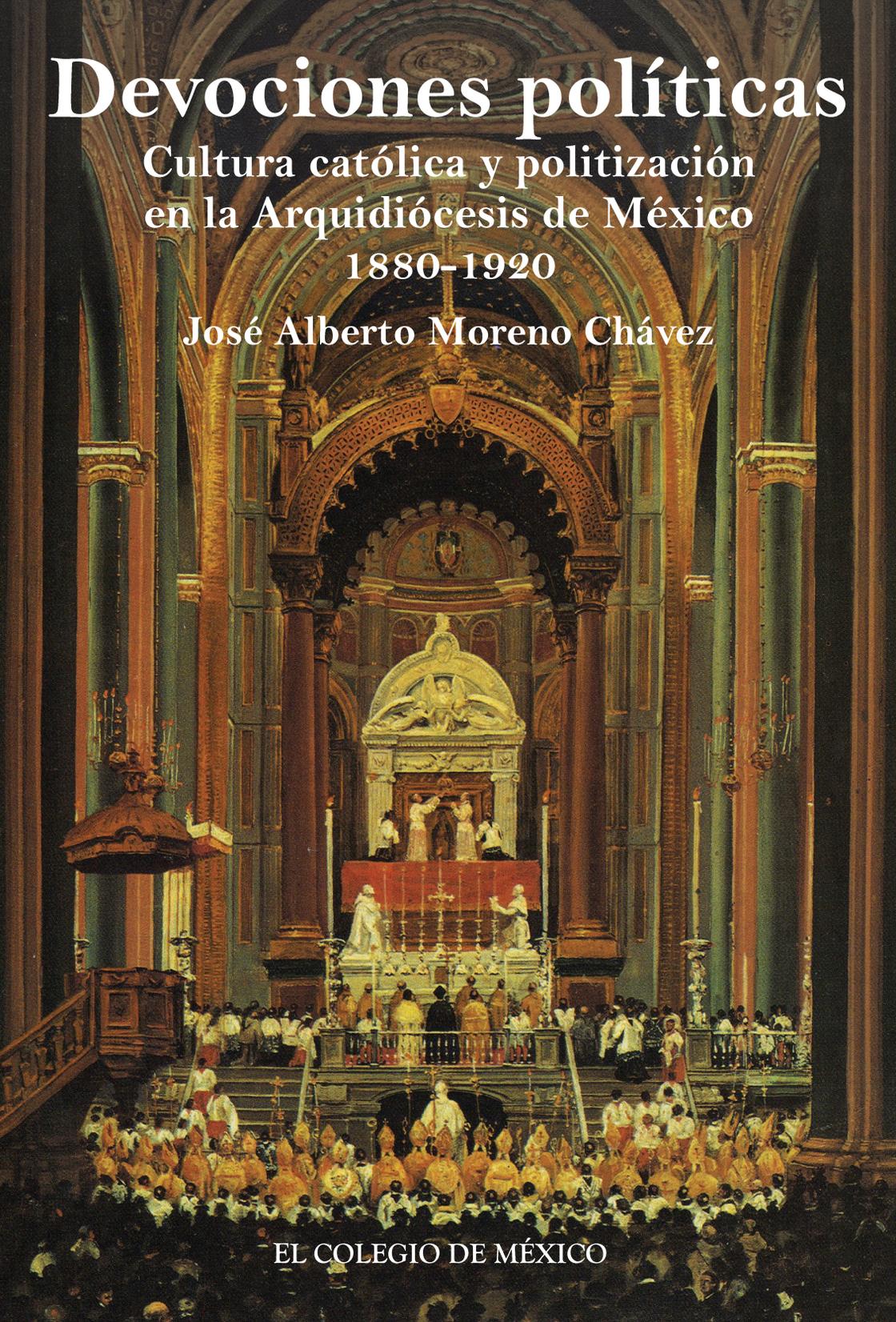


Devociones políticas

Cultura católica y politización
en la Arquidiócesis de México

1880-1920

José Alberto Moreno Chávez



EL COLEGIO DE MÉXICO

DEVOCIONES POLÍTICAS

CULTURA CATÓLICA Y POLITIZACIÓN
EN LA ARQUIDIÓCESIS DE MÉXICO,
1880-1920

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

DEVOCIONES POLÍTICAS
CULTURA CATÓLICA Y POLITIZACIÓN
EN LA ARQUIDIÓCESIS DE MÉXICO,
1880-1920

José Alberto Moreno Chávez



EL COLEGIO DE MÉXICO

261.72097253

M8431de

Moreno Chávez, José Alberto.

Devociones políticas : cultura católica y politización en la Arquidiócesis de México, 1880-1920 / José Alberto Moreno Chávez. — 1a. ed. — México, D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2013.

269 p. ; 22 cm.

ISBN 978-607-462-433-5

1. Iglesia y Estado — México — Ciudad de México — Historia — Siglo XIX. 2. Iglesia y Estado — México — Ciudad de México — Historia — Siglo XX. 3. Iglesia Católica. Arquidiócesis de la Ciudad de México (México) — Historia — Siglo XIX. 4. Iglesia Católica. Arquidiócesis de la Ciudad de México (México) — Historia — Siglo XX. I. t.

Primera edición, 2013

D.R. © El Colegio de México, A.C.

Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
www.colmex.mx

ISBN 978-607-462-433-5

Impreso en México

ÍNDICE

Introducción	11
Modernidad y religión	13
La historia religiosa y sus problemáticas	15
La historia religiosa del México moderno	16
Los caminos de la investigación	18
Cronología	20
Los temas y su exposición	22
Agradecimientos	23

PRIMERA PARTE EL PAPEL DE LA RELIGIÓN Y LA ESPIRITUALIDAD EN LA MODERNIDAD

I. Un modelo religioso de acuerdo con los tiempos	27
Religión y modernidad: discurso y conservadurismo	27
La percepción de un mundo en decadencia	30
Una nueva religiosidad: modelos europeos y sus adaptaciones en México	38
El modelo francés: los cultos al Sagrado Corazón y María como profecías	39
La difusión del modelo devocional francés	50
Viejas devociones, nuevos discursos: el caso mexicano	55
II. De la concordia a la ruptura: el Estado y la Iglesia en México	63
Relaciones Estado e Iglesia	65
Años de concordia: el Porfiriato (1880-1911)	65

Tensiones en la relación: años decisivos (1912-1914)	77
Hacia la ruptura (1915-1925)	82
La Arquidiócesis de México: entre el campo y la ciudad	88
Territorialidad y espacios de influencia	88
Espacios en tensión: el campo y la ciudad	90
Clérigos y fieles	97
Arzobispos, alto clero y párrocos	97
El párroco y su función en la comunidad	103
Las organizaciones católicas y el papel de los fieles	104
La religiosidad: entre el control y la prohibición	106

Segunda parte
DEVOCIÓN Y POLITIZACIÓN

III. Dios y la nación: devociones e ideología	117
Decadencia e impiedad: el discurso detrás del Sagrado Corazón	117
El milagro de la nación: la devoción a la Virgen de Guadalupe	128
Batallas por la imagen: disputas entre conservadores y liberales por la Guadalupana	138
IV. Del discurso a la acción: los devotos como actores sociopolíticos	147
La mujer, la sacristía y su politización	157
Beatas “peligrosas” y el escándalo de los confesionarios	160
La politización de las devotas	167
Devoción y acción obrera	171
Conflictos terrenales y soluciones celestiales	179
Los peregrinos: entre la devoción y la cultura de masas	185
La reconstrucción de un espacio sagrado	187
Consumo y sacralidad: la comercialización guadalupana	193
V. Coronaciones y consagraciones: cultura política y su recepción entre los fieles	199
La Coronación Guadalupana, octubre de 1895	199

De la coronación a la consagración: la construcción de un movimiento político	210
La Consagración y Coronación del Sagrado Corazón, enero de 1914	219
Devociones en conflicto	236
Conclusiones generales	247
Bibliografía	255

INTRODUCCIÓN

*¿No ves que el mundo vive atenido
y endurecido en la impiedad?*

CORONA DE ORO AL SAGRADO CORAZÓN

La presente historia es la de aquellos católicos que intentaron combatir una revolución por medio de oraciones. Tal revolución antecedió al conflicto armado de 1910 y consistió en la creación, a finales de la década de 1850, de un Estado laico y liberal, que se anteponía a la continuidad de la vida religiosa en la esfera pública y como valor único de una sociedad que centraba su existencia en parámetros dictados por la Iglesia Católica. En respuesta a ello —y cabe mencionar, después de ser vencidos en el campo de batalla— estos católicos mexicanos respondieron a ese mundo adverso concibiendo un cuerpo de devociones en aras de mantener la sacralidad de la vida cotidiana y del espacio público.

Las devociones del México finisecular fueron concebidas como “armas del católico” en contra de un mundo que se concebía como adverso. El desplazamiento de lo religioso hacia el ámbito privado, concepto fundamental de la política moderna, fue entendido —y también manipulado— por el clero local como un “abandono de la religión” y “un nuevo estado de paganía”, en donde la nación había perdido sus cimientos cristianos precipitándose hacia el abismo de la perdición y la decadencia. Para pretender salvar al país, los católicos debían ceñirse a una piedad que exaltaba la expiación de los pecados a través del sacrificio.

Tal forma de piedad no fue exclusiva de México, sino un fenómeno común en el catolicismo decimonónico, cuyo origen estuvo en la reacción en contra de la Revolución Francesa y en el esfuerzo por parte de la Iglesia en recuperar los espacios públicos para el culto e impedir

que los fieles abandonaran la religión, desarrollando un modelo de piedad y devoción que se difundió a lo largo de Europa y América. Tal difusión fue posible gracias al intercambio de ideas y posturas religiosas entre Francia, México y otras naciones en ambos continentes. La similitud de respuestas nos indica una tendencia, la cual vincula al mundo católico en un movimiento cultural, que nació de las críticas intelectuales ante las transformaciones políticas, sociales y económicas que se vivieron en el siglo XIX y se materializó en una forma de piedad específica que intentaba recuperar un mundo arcádico regido por la fe. Como lo expresa Alfred Müller-Armack: “De tal preocupación crítica se originó, (...), un pesimismo cultural emanado de la contemplación de la evolución del siglo, pesimismo que por igual penetra la filosofía, la ciencia y el arte. Todos contienen una amenaza de la vida de parte de los poderes de la nueva época. La fe en la línea ascendente del siglo se ve oscurecida por la convicción de presenciar –en lo cultural– un proceso de decadencia”.¹

Tal crítica se diseminó bajo la idea de la pérdida del sentido de la religión como vínculo de una comunidad. Los intelectuales católicos durante el siglo XIX percibieron a la sociedad en un proceso de involución, contradiciendo la creencia del progreso ascendente hacia la plenitud de la humanidad. En oposición a las ideologías predominantes de la época (socialismo, anarquismo y positivismo), dentro del catolicismo se substituyó el progreso concebido como material con el triunfo de la fe.² Tal triunfo situaba en su primera línea al laico, transformándolo de un simple creyente en un militante político que buscaba (de acuerdo con palabras de Pío X) instaurar el Reinado de Cristo en la Tierra. La politización iba de la mano con una nueva espiritualidad, combatiendo los *males de la modernidad* pero valiéndose de ellos para hacer llegar su mensaje.

De acuerdo con las líneas anteriores nuestra hipótesis es que las devociones católicas fueron utilizadas por el clero de la Arquidiócesis de México, en el periodo comprendido entre el triunfo liberal y la Revolución Mexicana, como formas de expresión política ante el impedimento de expresar legalmente sus opiniones en este ámbito. Dichas devociones son la parte más visible de una forma de cultura religiosa que tuvo el

¹ Müller-Armack, *El siglo sin Dios*, pp. 28-29.

² Burleigh, *Poder terrenal*, pp. 235-319.

objetivo de combatir a la modernidad y restaurar a la religión católica como el eje de la vida pública. Ambas variables conformaron una cultura política entre los católicos locales, en donde la devoción tuvo una función doble: afianzar la fe, mientras se difundía una ideología política.

MODERNIDAD Y RELIGIÓN

La religión se ha entendido como opuesta a la modernidad. Tal percepción puede entenderse por un vicio intelectual que descansa en la idea de Max Weber sobre el desencantamiento del mundo (*Entzauberung der Welt*), es decir, la relación entre avance de la ciencia como explicación del origen de los fenómenos naturales en detrimento de las explicaciones religiosas y míticas. Tal modelo epistemológico presenta varios problemas cuando intentamos aplicarlo para analizar la religiosidad y su historia. Si bien la ciencia ha suplido las explicaciones míticas como formas epistemológicas para alcanzar el ideal de conocimiento, tal condición no implicó el final de la religiosidad o a una religiosidad vacía, sino que en muchos casos conllevó a sustentar hechos religiosos en su explicación científica (por ejemplo, la comprobación de milagros o la datación de carbono 14 de algunas reliquias), conviviendo ciencia y religión, cuando no se niega la ciencia a favor de los dogmas religiosos (como es el caso del movimiento creacionista). El *desencantamiento del mundo*, más que una realidad, es un modelo para entender el proceso de laicidad del conocimiento, en donde la religión deja de ser el centro de las explicaciones. De igual manera se puede deducir que tal modelo es aplicable a cualquier sociedad en la medida que ésta se seculariza, es decir, convierte la expresión religiosa en algo privado; sin embargo, este punto se ha entendido como el abandono absoluto de la religión y la amenaza constante porque tal regrese. Tal forma de entender el *desencantamiento del mundo* es evidente en obras contemporáneas de antropología y sociología religiosa como *La venganza de Dios* de Gilles Kepel, *The End of Faith* de Sam Harris y *El choque de las civilizaciones* de Samuel Huntington, en donde argumentan –casi de manera mágica– el “regreso de la religión” al espacio secular, que desde la década de 1970 se da en sociedades occidentales y musulmanas. No obstante, y más que preguntarse por el “regreso” de la religión, la pregunta debería ceñirse a las formas de convivencia entre modos religiosos y sistemas políticos seculares.

Por su parte, la teoría de la post-secularización argumenta que la secularización se enfrenta a una suerte de desvanecimiento frente a la religión y su “regreso”.³ Este modelo, proveniente de los estudios culturales, concibe a la secularización como un valor absoluto, en donde las sociedades que la practican han desaparecido a la religión, ocurriendo, con su “regreso”, un final apocalíptico para las sociedades seculares, de las cuales y entre sus cenizas nacerá un modelo conducido por formas híbridas de adoración como el *New Age* o el culto a la celebridad. De nueva cuenta nos enfrentamos a un modelo basado en el postulado de Weber, que concibe la secularización como un absoluto en donde no cabe espacio para lo religioso, y al final del primero indudablemente se suplanta por la religión ocurriendo un “re-encantamiento del mundo”. El post-secularismo cae en el mismo error, al concebir que no puede existir una sociedad secularizada en donde también se dan lugar expresiones religiosas.

La religión y sus expresiones convivieron —y conviven— con modelos estatales laicos y sociedades secularizadas, la diferencia con el Antiguo Régimen es que éstas se conciben y practican dentro de los espacios privados. Para objeto de nuestro estudio es importante señalar que el conflicto entre el Estado mexicano y la Iglesia Católica se sitúa en este ámbito, en el desplazamiento de lo religioso y la religiosidad desde la esfera pública hacia la privada. Por ello argumentamos que en el caso mexicano no existió una “desaparición de la religión”, sino una transformación de los espacios de culto, lo que llevó a una negociación durante el régimen porfiriano entre fieles, clérigos, autoridades, sobre los reglamentos con respecto al culto para “observar la ley, pero no cumplirla”. Esta norma no escrita se vería alterada con el final del régimen y la violencia revolucionaria.

Por otro lado, el estudio de la religión permite detectar parte de los sentimientos más profundos de una sociedad, especialmente sus temores y sus concepciones sobre el bien y el mal, objetos culturales difíciles de identificar por otros medios, inclusive identificar transformaciones y cambios en tiempos breves. La religiosidad y las devociones no son fenómenos externos a las sociedades, por el contrario, son expresiones de ellas y sufren las mismas transformaciones. Las creencias reflejan

³ La piedra fundacional de la teoría post-secular (*Postsecularist Theory*) es el libro *A Secular Age*, de Charles Taylor. Dos excelentes compilaciones sobre el tema, ambas de Hent de Vries, son: *Political Theologies* y *Religion: Beyond a Concept*.

realidades; por ello en algunos sistemas religiosos existe una variedad de deidades con advocaciones a fenómenos naturales (lluvia, agua, viento, etc.) o sociales (guerra, trabajo, familia, etc.). Las deidades no permanecen estáticas ante los cambios sociales, por el contrario, su culto tiende a adaptarse a las necesidades espirituales de los creyentes. Si bien estos cambios se han relacionado con los politeísmos, las religiones monoteístas –consideradas por los estudios clásicos de sociología religiosa como más avanzadas– también presentan transformaciones en las formas rituales y devocionales, a pesar de la rigidez del dogma, ante los cuales el catolicismo no ha escapado. Por ello la religión católica sufrió una transformación en su objeto de culto gracias a los cambios económicos, sociales y culturales que se dieron a lo largo del siglo XIX.

LA HISTORIA RELIGIOSA Y SUS PROBLEMÁTICAS

La historiografía sobre la modernidad ha negado u obviado el papel de la religión en su construcción, generando un modelo positivista, en donde una de las piezas fundamentales para comprender la “modernidad” de una sociedad depende de la ausencia en los templos y el número decreciente en los rituales. Al igual que en los estudios acerca de la secularización, se han construido una serie de mitos académicos en torno a la religión, considerando –de manera casi general– que la religión es poco importante para los estudios sobre el periodo o bien que su influencia fue reducida y por lo tanto es intrascendente.

Si bien los estudios sobre religión son abundantes en la historia cultural, la mayoría se ciñen a la antigüedad clásica, la Edad Media o el Antiguo Régimen al tratarse de Europa. Cuando estudian otras culturas no evitan un tono antropológico, dando el mismo sentido de que la historia religiosa se encarga de un objeto de estudio ajeno a la modernidad.

De igual manera, se trata a la historia de la religión –sin importar su temporalidad– exclusivamente como la historia de las instituciones eclesiásticas, pensando que por el hecho de estudiar comunidades de sacerdotes, monjas, rabinos o lamas, al igual que las estructuras políticas que los amparan, será una historia religiosa *per se*. La historia religiosa es aquella que trata sobre la relación espiritual entre los fieles y sus creencias en un periodo y lugar determinado. Por ello, y ciñéndonos a la definición

anterior, la historia religiosa es un análisis de las creencias y las comunidades que le dieron origen. La religiosa es una forma de historia cultural que versa sobre los ritos, las creencias, las devociones, la espiritualidad y la mística. No por ello no entra en contacto con otras formas de historia, pero su objeto de estudio se restringe a las creencias, dejando de lado el desarrollo de las instituciones, la formación de monasterios o la convivencia cotidiana dentro de ellos para otros tipos de historiografía.

Las obras de Thomas A. Kselman acerca de la religiosidad francesa entre la Revolución y la Primera Guerra Mundial (*Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France*; 1983 y *Death and Afterlife in Modern France*; 1989) situaron a la piedad y las formas de devoción como un objeto de historia moderna, abriendo una brecha para la historia moderna. Por medio del uso de una metodología que permite, a través de una variedad de documentos (sermones, exvotos, imágenes, devocionarios, etc.), reconstruir los sentimientos religiosos sin obviar la relevancia de la política y las transformaciones sociales. En un texto posterior (*Belief in History*, 1991), Kselman llama la atención al historiador sobre el problema de la creencia y su función en la historia religiosa (y me atrevo a decir en cualquier estudio sobre religión) partiendo del supuesto de que nuestros actores sociales son esencialmente creyentes. Si bien puede parecer obvio lo anterior, no lo es para muchos estudiosos del tema que consideran a tales como fanáticos, histéricos o esquizofrénicos, cuando no son cínicos, negando el valor de la creencia y su capacidad para generar identidad.

Por ello fijamos nuestra atención en la relación entre creencias, los discursos que generaron y la influencia que tuvieron entre los fieles.

LA HISTORIA RELIGIOSA DEL MÉXICO MODERNO

La historia religiosa sobre México no ha escapado de las tendencias generales de la historia religiosa. Centrada predominantemente en el periodo virreinal, la historia religiosa sobre México da la sensación general de que la religiosidad desapareció con la Independencia. De igual manera, la historia religiosa en el siglo XIX está dominada por las relaciones entre la Iglesia y el Estado y su ruptura; si bien estos problemas han sido abordados desde distintas perspectivas políticas, económicas y sociales, el aspecto devocional y de religiosidad ha sido marginado.

La religiosidad moderna en México ha sido un tema poco estudiado por los historiadores, dejando su investigación en manos de antropólogos, dando una sensación de que la misma religiosidad es un continuo sin cambios desde el barroco (y por lo tanto no sería moderno) o solamente un fenómeno sincrético entre religiones autóctonas y el catolicismo español. La religiosidad moderna en México es opuesta a tales prejuicios. Fue una ruptura con el modelo espiritual barroco y su religiosidad nació entre los devotos en las ciudades que censuraban las expresiones indígenas del culto. La religiosidad y devoción en México, al ser analizadas por la historia, abren perspectivas más allá de la dicotomía *sincretismo-continuidad*, dando al estudio de devociones europeas adoptadas en el país, cultos locales transformados en banderas sociales o religiosidades populares nacidas de fenómenos urbanos. Con ello se rompe la idea de que la religiosidad en México es un fenómeno exclusivamente rural, de cultos sincréticos o populares, en donde no existen las rupturas, sino una historia constante y con cambios de creencias en orígenes novohispanos.

En los últimos años la historia religiosa moderna de México se ha enriquecido. La tesis de maestría de Gabriela Díaz Patiño, “El proyecto de reconquista espiritual y social de la Iglesia Católica en el arzobispado de Morelia (1899-1914)” (2001), trata la evolución de las devociones al Sagrado Corazón y Cristo Rey en el Michoacán de inicios del siglo xx. Sobre el mismo estado, Matthew Buttler, en *Popular Piety and Political Identity in Mexico's Cristero Rebellion* (2005), concluye que la religiosidad no fue un factor determinante para explicar la rebelión cristera en Michoacán. El Cardenismo en Michoacán es explicado por Majorie Becker (*Setting the Virgin on Fire*, 1995), como una combinación de agrarismo, anticlericalismo generado por el fracaso de la Cristiada y religiosidad popular. Michoacán, de nueva cuenta, es el escenario para el estudio del origen y desarrollo de las iglesias protestantes un ambiente de profundo catolicismo en el libro *All Religions are Good in Tzintzuntzan*, de Peter S. Cahn.

Paul J. Vanderwood (*Juan Soldado: rapist, murdered, martyr, saint*, 2004) vuelca su mirada hacia la religiosidad popular y reconstruye la historia y culto de un santo popular muerto en Tijuana durante el Cardenismo. De la misma pluma nació un estudio acerca de la función de la religiosidad centrada en la figura de la santa de Cabora, en el levanta-

tamiento de Tomóchic a finales del siglo XIX (*The Power of God Against the Guns of the Government*, 1998).

Con una visión monumental David Brading escribió una historia de la devoción a la Virgen de Guadalupe que antecede y sobrepasa nuestro periodo (*Mexican Phoenix: Our Lady of Guadalupe*, 2001), al igual que un libro breve sobre los orígenes y tribulaciones del culto a Juan Diego (*La canonización de Juan Diego*, 2009). Las representaciones de la Pasión de Cristo en Iztapalapa, de cara al fenómeno de la expansión urbana, el turismo, los medios de comunicación y la sociedad de masas es tratado por Richard C. Trexler (2003) en *Reliving Golgotha*, dando una visión de larga duración a una devoción nacida a mediados del siglo XIX y vigente hasta nuestros días. Acerca de la imagen de los santos en el norte de México y sur de Estados Unidos, William Worth escribió su tesis doctoral acerca de la función del dolor y la piedad en la religiosidad católica durante el siglo XIX (*Images of Penance, Images of Mercy: Southwestern Santos in Late 19th Century*, 1991). Un innovador estudio sobre la psicología de los cristeros y la función de la devoción es *Matar y morir por Cristo Rey* (2001), de Fernando González.

Los orígenes de la secularización en México fueron investigados por Pamela Voeckel en *Alone Before God* (2003). Sin embargo, dos estudios que sitúan la función de la religiosidad durante la Independencia son los libros *Clerical Ideology in a Revolutionary Age* (2003), de Brian Connoughton y *The Other Rebellion* (2001), de Eric Van Young. La devoción como forma política y de modernización religiosa es estudiada por Edward Wright-Ríos para el caso de Oaxaca durante el gobierno episcopal de Eulogio Gillow en su innovadora tesis doctoral publicada bajo el nombre de *Revolutions in Mexican Catholicism* (2009). Por último, tres compilaciones ofrecen una visión compleja de la religión y la religiosidad en el México moderno, rompiendo la idea de continuidad y permanencia que mencionábamos líneas arriba: *Cultura e identidad nacional* (1994), de Roberto Blancarte; *Faith and Impiety in Revolutionary Mexico*, de Matthew Butler (2007), y *Religious Culture in Modern Mexico* (2007), de Martin Austin Nesvig.

LOS CAMINOS DE LA INVESTIGACIÓN

La religiosidad moderna y sus devociones pueden estudiarse a partir de devocionarios, libros de oración, publicaciones y documentos sobre la

formación de asociaciones católicas. Esta investigación se sustenta en la historia religiosa, entendida como parte de la historia cultural, abordando la identificación de dos devociones principales (El Sagrado Corazón de Jesús y la Virgen de Guadalupe) con el discurso conservador y su aceptación por parte de los devotos teniendo como escenario la Arquidiócesis de México. La elección de la arquidiócesis se debió a que permite estudiar la evolución de las devociones en un espacio urbano, la Ciudad de México, en la cual se enfrenta a un proceso de expansión territorial y es escenario del surgimiento de clases sociales, nuevas problemáticas y tensiones políticas. Aunque la ciudad es un espacio privilegiado en la tesis, no obviamos al campo y en varias ocasiones se enfrentó a la política de devociones y las nuevas formas de religiosidad.

Las fuentes para la investigación provienen tanto de la prensa como de la correspondencia entre el Arzobispado, los párrocos y los fieles. Los devocionarios y libros de oración reflejan preocupaciones cotidianas y fórmulas espirituales para afrontar dichas vicisitudes, por ello son una fuente imprescindible para estudiar la espiritualidad de la época, aunque hayan sido mediadas por el clero a través de la censura eclesiástica. Desde finales del siglo XIX, tales publicaciones reflejan la complejidad del entramado social, situando una manera específica de oración para distintas profesiones, condiciones laborales o situaciones, por ello son una fuente central dentro de la investigación. Por su parte, la prensa católica (periódicos, folletos y revistas) fungió como órgano de difusión de las distintas posturas políticas dentro de la jerarquía y dando voz a los laicos sobre las coyunturas. La prensa católica es un excelente observatorio de la opinión pública y sobre las formas de difusión de las devociones como crítica política y social. Frente a ella, la prensa anticlerical nos ofrece una visión adversa, complejizando la realidad.

La documentación de las distintas organizaciones católicas ayudó al estudio de la visión que tenían fieles y sacerdotes sobre los llamados *males sociales*, expresada en sus constituciones, cartas al arzobispo y reglamentos, en los cuales debían justificar su formación y utilidad para la Iglesia. Para ello contamos con cartas de fundación y cartas de censura eclesiástica en relación con sus reglamentos y estatutos, al igual que informes sobre su evolución y comportamiento. Estas ideas sobre la importancia espiritual hubieran quedado inermes sin aplicación social. Por ello, nuestro interés no es separar la historia religiosa de su marco social, sino conjugarlos para

dar una perspectiva compleja de la experiencia social e intelectual que significó transformar el tipo de espiritualidad en la Ciudad de México.

Sin embargo, la actitud de los fieles es clave para entender el proceso de las nuevas formas de espiritualidad y culto, por ello, estudiaremos con detenimiento las distintas asociaciones que conformaron y sus relaciones con el clero, así como la aceptación de las nuevas formas de veneración por medio de la participación en oficios religiosos, peregrinaciones y romerías. Dichas actitudes son estudiadas a partir de cartas escritas por sacerdotes y fieles sobre el *estado moral* de sus comunidades y de cartas de los distintos obispos del país comunicando al arzobispo sobre cuestiones morales e importancia de cierta devoción en sus diócesis. También las memorias y testimonios publicados en las revistas católicas contribuyen a la comprensión del fenómeno.

La documentación para la investigación se encontró fundamentalmente en el Archivo Histórico del Arzobispado (AHAM), la Biblioteca Nacional, la Biblioteca Francisco Xavier Clavijero-UIA, la Biblioteca Daniel Cosío Villegas, el Instituto Mora y el pequeño archivo del Monasterio de la Visitación. De igual manera, gracias a la generosidad de la Fox International Fellowship de la Universidad de Yale, pude investigar en los fondos de la Memorial Sterling Library y la Beinacke Library en esa universidad, así como gozar del servicio de intercambio bibliotecario para pedir documentos en préstamo de la Biblioteca del Congreso, la Biblioteca Pública de Nueva York y otras en Estados Unidos.

CRONOLOGÍA

La temporalidad de la investigación se centra entre los años de 1880 a 1925. La selección del tiempo se sustenta en la política del país: para 1880, las relaciones entre el Estado y la Iglesia habían encontrado un modo de convivencia, haciendo posible el impulso de las nuevas formas devocionales y la difusión de la prensa católica. Si bien el Porfiriato fue un régimen liberal y neopositivista, no censuró la labor de la Iglesia, situación que favoreció su reajuste como fuerza social. No obstante, la concordia llegó a su fin después de la renuncia de Díaz en 1911 y aumentaría hasta la promulgación de la Constitución en 1917 y la década siguiente cuando se confronten Estado e Iglesia. La oscilación entre concordia y enfrentamiento está marcada por los enfrentamientos entre

católicos y anticlericales, quienes analizaban en las intenciones de cada cual intentos por destruir ya fuera al Estado o a la Iglesia. Tal dinámica alcanzó su cenit durante la Revolución, correspondiendo al vínculo que hacía el clero y al anticlericalismo, por ello la Iglesia radicalizará su discurso político y hará un llamado a sus fieles por defender a la fe a través de una piedad centrada en el martirio y el sacrificio como muestra de fe y esperanza de cambio en las estructuras sociales y políticas del país.

La cronología también responde a los tiempos eclesiásticos, divididos en dos dimensiones: papal y episcopal. El periodo que estudiamos interactúa con tres pontificados con características propias. Iniciamos bajo la mitra de León XIII (1878-1903), pontífice moderado, quien intentó conciliar a la Iglesia con los cambios sociales que ocurrían en Europa y en América. Opuestamente, su sucesor, Pío X (1903-1914), se caracterizó por una política abiertamente reaccionaria, abriendo uno de los periodos más tensos entre el catolicismo y la modernidad. Sintetizando las posturas de sus predecesores, Benedicto XV (1914-1922), intentó conciliar a los devotos marcados por la Primera Guerra Mundial y la Revolución Mexicana. El último pontífice de nuestra investigación, Pío XI (1922-1939), siguió en la línea de su predecesor en el campo europeo, aunque para el caso mexicano su actuación estuvo marcada por la Guerra Cristera, conflicto que merece una investigación específica.

En la Arquidiócesis de México estudiaremos las formas de devoción bajo el gobierno de tres arzobispos. Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos (1863-1891), arzobispo clave para entender la política mexicana en la segunda mitad del siglo XIX, cuya administración a cargo de la mitra de la Ciudad de México está dominada, en el periodo que analizaremos, por abrir espacios de entendimiento con el Estado, a medida que afianzaba la presencia mexicana ante la Santa Sede. En su época se conforma el nuevo enfoque de las tres devociones de nuestro estudio. Su sucesor, Próspero María Alarcón (1891-1908), es el que afianza las nuevas relaciones con el gobierno; su política pastoral se caracteriza por el impulso hacia las nuevas formas de devoción. El último arzobispo que estudiaremos es José Mora y del Río (1908-1928), quien fue el mayor impulsor de la nueva devoción, incluyendo los círculos católicos de obreros y las consagraciones de la nación al Sagrado Corazón de Jesús.

También fueron de importancia para el desarrollo de devociones otros procesos políticos que influyeron en la perspectiva de los católicos

mexicanos: la Comuna de París, la Kulturkampf alemana, el final de los Estados Pontificios, la separación entre Estado e Iglesia en Francia durante 1905, los cónclaves papales y, por último, la Gran Guerra, ciclo con el cual demostraban tanto el clero como los fieles que el mundo había abandonado la religión y adoptado la apostasía. Por ello los creyentes en México seguían y estaban al tanto de tales noticias, con lo cual sus percepciones se nutrieron a través de los cables y noticias internacionales afirmando sus convicciones de que el mundo estaba condenado a la perdición y solamente la religión podía ahuyentar semejante destino.

LOS TEMAS Y SU EXPOSICIÓN

El libro está dividido en dos partes y cinco capítulos. La primera se centra en el papel de la religión en la modernidad y la espiritualidad. Trata de la perspectiva decadentista y el origen del pensamiento conservador, para lo cual se hace un análisis intelectual de los orígenes de tal doctrina política y sus repercusiones en la percepción de la realidad para los católicos de finales del siglo XIX. De forma paralela, se estudian los orígenes y evolución del modelo devocional francés, así como su difusión a través de Europa y América para culminar en México.

Ocupa un capítulo aparte la situación de la Iglesia Católica en México entre 1874 y 1925, desde la promulgación de la Ley orgánica de las Leyes de Reforma durante el gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada, para continuar durante el Porfiriato y culminar con la fractura del entendimiento durante la Revolución. También se analiza la situación social e institucional de la arquidiócesis, con el objetivo de comprender sus dinámicas pastorales y las relaciones entre clero y feligresía.

La segunda parte se centra en la problemática entre devoción y politización, estudiada a partir de dos casos emblemáticos: la Virgen de Guadalupe y el Sagrado Corazón de Jesús. Para ello me ha interesado destacar la ideología política que envolvió a ambas devociones y las formas que se utilizaron para difundirlas. Un aspecto de particular importancia es la relación entre el modelo pastoral y la politización de los fieles entre tres grupos: mujeres, obreros y peregrinos. El último capítulo aborda la culminación del modelo a través de las ceremonias de consagración y coronación, haciendo hincapié en la construcción de nuevos espacios para recepción de los mensajes entre los fieles y sus expresiones de descontento.

AGRADECIMIENTOS

El Colegio de México fue una casa en los cinco años pasados y por ello sería imposible enumerar todos los agradecimientos por el inagotable apoyo que recibí. El germen de este libro fue un trabajo final para el “Seminario de Vida Cotidiana” a cargo de la Dra. Pilar Gonzalbo Aizpuru, por ello no sólo quisiera agradecerle por aceptar dirigirme la tesis, sino por todos sus consejos y enseñanzas que van más allá de lo académico. De igual manera quisiera agradecer a mis lectores y sinodales por sus recomendaciones y compromiso con la elaboración de la tesis, especialmente a la Dra. Soledad Loaeza Tovar y a los doctores Manuel Ceballos Ramírez y Andrés Lira por sus comentarios acertados, disposición e interés por el desarrollo de la tesis y la publicación del texto.

El apoyo del Centro de Estudios Históricos a lo largo de mi doctorado fue sustancial para la elaboración de este libro. Es indudable el apoyo que recibí, tanto de su director, el Dr. Ariel Rodríguez Kuri, como del director del programa, el Dr. Bernd Hausberger, quienes siempre se mostraron interesados en la publicación de mi tesis doctoral. El conocimiento y sabiduría de mis maestros en el doctorado está reflejado en este texto.

Hijo de su tiempo, este libro fue escrito e investigado alrededor del mundo. Agradezco a SEPHIS la selección para dos talleres sobre religión, metodologías contemporáneas y estudios culturales en Lima y Shantiniketan (India), respectivamente, en donde no sólo enfrenté mis ideas a un público diverso, sino que, desde la mirada del otro, pude mejorarlas. No obstante, la experiencia más enriquecedora para este proceso fue ser seleccionado *Fox International Fellow* en la Universidad de Yale. Quisiera agradecerle a Mr. Joseph C. Fox, sin cuya visión y entusiasmo por un mundo mejor no existiría tal programa. Con la misma intensidad, agradezco a mis compañeros de Fellowship: a su directora, Larisa Satara, su asistente, Amanda Eckler, y a mis colegas: Elena Kiryanova, Lizbeth Leyva, Daniela Gabbay, Elisa Capdevilla,

Laurissa Mühlich, Suzan Kalayci, Irem Kok, Joe Thomas Karackattu, Taylan Acar, Francisco Raúl Cornejo de Souza y Jyong Jin, quienes con su visión de todas las latitudes abrieron mi conocimiento y sensibilidad.

Por último, aunque no al final, mi familia y amigos fueron un apoyo constante y tuvieron que soportar mi neurosis y discusiones interminables acerca del catolicismo y sus devociones. Mis padres y hermano han sido un baluarte y un ejemplo para mí. Igualmente mis abuelos, tíos, tías, primos y primas me alentaron a lo largo de este proceso. Mis amigos “padecieron” mis interminables charlas sobre la historia de los católicos durante el porfiriato y la revolución. Solamente me gustaría mencionar a quienes se vieron más afectados por mi parloteo interminable: Alberto Benavides, Omayra Perales, Valeria Sánchez, Pablo Sandoval, Isabel López Ferman, Guy Warnow, Alfredo Moreno, Jean Paul Verduzco, Farid Kahhat, Ana Silvia Serrano, Cristina del Castillo, Luis Enrique Fernández, Rodrigo Trujillo, Edgar Kraus, Silvia Gómez, Nora Castro y Viviana Mahbub.

Mientras transformaba la tesis en libro, lamentablemente, murió mi abuela materna. Este primer libro, génesis de muchos más, está dedicado a Victoria Becerra de Chávez.

PRIMERA PARTE

EL PAPEL DE LA RELIGIÓN
Y LA ESPIRITUALIDAD
EN LA MODERNIDAD

I. UN MODELO RELIGIOSO DE ACUERDO CON LOS TIEMPOS

RELIGIÓN Y MODERNIDAD: DISCURSO Y CONSERVADURISMO

A medida que tanto la secularización como la laicidad (engendradas durante la Ilustración) se promovían como los valores esenciales de la ciudadanía y la vida pública, se cuestionaba la preeminencia de la religión como ente aglutinador de la sociedad; por ello la religión se transforma de ser el eje de lo público en una cuestión de vida privada y doméstica. De igual manera, los mismos principios enarbolaban la libertad de creencia y con ello abrían la puerta para terminar con el vínculo medieval entre la religión del rey y la de los súbditos. Si bien el modelo político y social nacido de la fractura del Antiguo Régimen impulsaba la separación del ámbito religioso de lo público, los fieles y el clero lo resistieron fundamentando que tal ruptura provocaría la decadencia de la sociedad.

La función de la religión fue defendida como un antídoto en contra de los nuevos tiempos, a manera de ser la única fuerza previsoras del colapso de la humanidad. Tal discurso escapó del ambiente clerical conformando una línea intelectual y artística, la cual defendía la importancia de la religión como mística y espiritualidad, en una suerte de defensa moral frente a la industrialización, tomando rituales e imágenes para convertirlos en una arcadía que mostraba al hombre moderno un mundo más allá de lo material. Por otra parte, la religión sufrió un proceso de secularización a medida que se contemplaba como un objeto de estudio científico, a la cual se imponían metodologías y se le adjudicaban leyes para apreciarla o demeritarla.

La modernidad representó una serie de cambios en los patrones de vida a nivel global. El tránsito de sociedades predominantemente agrícolas a industriales, conllevó un periodo de choque e incertidumbre, cuyos

efectos en el campo religioso se tradujeron en una religiosidad cuyo centro es el miedo y la angustia ante la pérdida de los cánones de conducta establecidos. A partir de estos parámetros, la religiosidad cristiana se nutrió de un discurso apocalíptico y escatológico que desechaba en primera instancia el cambio y lo traducía en una obra diabólica cuya meta era la destrucción de la religión y la moral. Es importante señalar que para el clero y los fieles no existía distinción práctica entre religión y moral, sino que eran un binomio indivisible y, a partir de ello, cualquier ataque en contra de la moral y *las buenas costumbres* era interpretado como un ataque en contra de la religión. Como lo expresaba el padre Regnault:

Una de las principales causas, que amortiguan la fé en los corazones, es sin duda alguna la corrupción de las costumbres: “los pensamientos perversos apartan a Dios, dice el Espíritu Santo; así es, que no entrará en alma maligna la Sabiduría, ni habitará en el cuerpo sometido al pecado” (Sap. I. 3 y 4). El espíritu formado naturalmente para poseer la verdad, no sacudiría el yugo de la fé, si el corazón dominado por las pasiones no aborreciese y desechase la luz.¹

Aunque la historiografía tradicional sobre el siglo XIX e inicios del XX no ha sido propensa a estudiar la espiritualidad y la religiosidad, ofreciendo una imagen de secularización intrínseca a la imagen del siglo, el común de las personas tenía dentro de sus preocupaciones y temas de conversación frecuente la religión y su papel en la sociedad, como puede demostrarse a través del alto número de publicaciones y ediciones de libros sobre el tema, únicamente superados por las novelas de folletín en Francia e Inglaterra.² Aunque en México no existe un registro de publicaciones que nos ofrezca números concretos del total de ediciones y temas en los que versaban, sin embargo, por medio del Archivo Histórico del Arzobispado podemos conocer que había un mercado amplio para las publicaciones religiosas a juzgar por los folios que guardan información sobre censura eclesiástica.

¹ Regnault, *Las armas del católico*, Sterling Memorial Library (SML), *The Mexico Collection*, WA 19450, p. III.

² Para el caso francés ver: Kselman, *Miracles and Prophecies*, pp. 18-23. Para Inglaterra ver: Melechi, *Servants of the Supernatural*, pp. 99-119.

Para los católicos de la Ciudad de México a mediados del siglo XIX, la religión era un asidero de la moral pública y un freno ante un sinnúmero de males encabezados por el caos y la violencia. La religión era parte del alma nacional y sus detractores eran retratados como seres llenos de vicios y peligrosos para el bienestar social:

La irreligión embrutece el espíritu del hombre porque le quita toda noción de justicia y de virtud; corrompe su corazón, porque le vuelve egoísta, y suelta la rienda a todas sus pasiones. La irreligión deja al hombre sin apoyo en la adversidad, y sin consuelo en la hora de la muerte.

Si se admite la irreligión, los deberes no tienen ya base, la autoridad carece de freno; la obediencia queda privada de todo apoyo, la sociedad humana se vuelve imposible.³

Por ello, ideas como la secularización (entendida como separación de los asuntos eclesiásticos de los del Estado) eran condenadas, ya que representaban la decadencia moral de los tiempos, la cual precipitaba a la humanidad hacia la perdición. Tales percepciones descansaban en una serie de mitos, siendo el primigenio de ellos la Revolución Francesa, la cual dio pie a la construcción de una imagen en donde confluían el caos y la violencia con el sacrilegio, la blasfemia y la más abierta irreligiosidad, originando un discurso reaccionario ensalzando los valores del Antiguo Régimen como una época de orden y felicidad, frente a la incertidumbre y desasosiego de los tiempos. La leyenda negra de la Revolución Francesa fue un punto de coincidencia entre todas las creencias cristianas y un arma ideológica que sirvió para construir un conservadurismo político que tuvo particularidades locales, pero en esencia compartía los mismos valores fomentando el mantenimiento o la restauración del poder monárquico y la vinculación de la religión como guardiana de la moral.

La imagen de la Revolución Francesa, difundida entre los católicos, fue especialmente violenta, situación explicable por la persecución anticlerical durante la Primera República, acontecimientos traumáticos para el clero y los fieles, pero que con el paso del tiempo se constituyó en una narrativa en donde confluían el martirio como símbolo en contra de la brutalidad y la devoción en oposición de la impiedad, aprovechándo-

³ Regnault, *op. cit.*, p. 5.

la como enseñanza en contra de cualquier indicio de reforma o pérdida de *statu quo*. El fantasma de la Revolución Francesa (aunque adaptado en México al caso de la Guerra de Reforma) fue aprovechado en el catolicismo para generar un discurso esencialmente anti-moderno y condenatorio del progreso, en donde la única posibilidad para que la humanidad fuera salvada era la conversión. Si bien el catolicismo no fue proselitista, en el sentido de intentar convertir a otros creyentes cristianos o judíos en Europa y América durante el siglo XIX, sí fue una religión que instituyó el ideal de expiación y arrepentimiento entre sus fieles, prejuzgando que sus adeptos, por el hecho de vivir durante tales tiempos turbulentos, eran proclives a la disipación y al libertinaje, prescribiendo como antídoto la vigilancia férrea de las prácticas y la participación constante de los creyentes en los actos eclesiásticos. Por ello, la tendencia en el mundo católico fue organizar ceremonias y procesiones multitudinarias en donde se incluían la renovación de los votos bautismales, largas sesiones de confesiones y misas con la exposición del Santísimo como el único vehículo para la salvación.⁴ Si bien las ceremonias multitudinarias no eran extrañas al catolicismo, lo novedoso a lo largo del XIX radica en la impronta del mensaje, que orbitaba en el tono de la pérdida, el castigo y la falta de esperanza si no existía una vuelta en el camino.

El castigo y la pérdida son las constantes de la espiritualidad católica del siglo XIX, ideas que —a diferencia de la espiritualidad barroca en donde la constante es la mística y la experiencia de los misterios dogmáticos— guían la pastoral hacia terrenos en donde mora la idea de decadencia y descomposición social, y de cierta manera el mensaje de salvación se compromete con la situación de la Iglesia y su pérdida de poder terrenal. El uso de un tono lúgubre en los sermones y en las ceremonias, condujo hacia una espiritualidad cuyo centro es el sufrimiento de Cristo por los pecados del mundo y argumentando que el más grande dolor para Dios era ver a sus fieles perdidos en el oleaje de la modernidad.

La percepción de un mundo en decadencia

En septiembre de 1884, don José M. Camacho, cura párroco del pueblo de Ecatepec, escribía al arzobispo quejándose de la feligresía:

⁴ Gross, *The War Against Catholicism*, p. 31.

El asunto que hay me apena traerlo sobre mi conciencia, una culpa y con ella responsabilidades ante mi prelado, puesto que las autoridades que hoy ejercen el poder de esta Municipalidad, quienes amalgaman a su antojo las creencias protestantes con las Católicas, haciendo de estas el sarcasmo y desprecio de nuestro Dogma (...). Mil hechos podría patentizar a su Excelencia en comprobación de mi aserto, como el disimulo a la poligamia, el fraude, la legitimidad de los hijos ilegítimos, usurpando herencias a los herederos.⁵

La introducción de la carta del cura de Ecatepec, resumía —sin pretenderlo— una serie de posturas del conservadurismo católico que moldearán la visión de los católicos en ambas orillas del Atlántico a lo largo del siglo.

El discurso conservador en el siglo XIX puede ser definido como un discurso de pérdida, en donde la religión ante la reducción en su influencia pública, se presenta como víctima de la modernidad y a su vez como la tabla de salvación moral, en una sociedad supuestamente decadente. Desde esta forma de discurso, la pérdida remite a una arcadía, en donde la fe y la devoción regían la vida cotidiana, inclusive, el orden social se organizaba de acuerdo con las intenciones de la Iglesia, para salvaguardar de la condenación a los creyentes. Aunque tal visión carecía de realidad histórica, la imagen de la *Arcadía religiosa* favoreció al impulso del pensamiento conservador, identificando a la pérdida con la ausencia de moralidad y entretejiendo tal concepto con el de religión. Por ello, la disputa por el orden público fue retomada por los conservadores como muestra de la ausencia de religión y del declive social, ocurriendo que mediante las quejas por la ausencia de moral, comunican sus lamentos por la ausencia de religiosidad en la esfera pública. El discurso de pérdida es una narrativa, cuyo centro es el ansia por recuperar a la religión como núcleo del orden social, base de una imagen arcádica.

El catolicismo enfrentaba un periodo difícil desde finales del siglo XVIII. Cuestionada en sus dogmas, estructura y sistema de valores por la Ilustración, la imagen del catolicismo se reducía a una creencia supersticiosa, poblada de hechos fantásticos y con una jerarquía corrupta, más

⁵ Carta del Sr. Cura sobre el estado de desmoralización de los fieles, 1884, Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM), *Labastida y Dávalos*, caja 163, exp. 55, ff. 1.

interesada en conservar sus privilegios que en atender menesterosos y fieles atribulados. Frente a las acusaciones, la jerarquía católica se encerraba sobre sí misma, combatiendo a ultranza cualquier postura que la cuestionara: ante el sitio de Roma por las tropas napoleónicas y el secuestro de Pío VII, sus sucesores Pío VIII y Gregorio XVI, condenaban la masonería y el liberalismo, ideologías políticas impulsoras del anticlericalismo.

La Revolución Francesa había dado nuevos bríos al anticlericalismo. Identificado con la oposición popular a las prácticas inmorales y pecaminosas del clero, el proceso revolucionario había añadido una arista patriota al anticlericalismo, proveyéndolo de una imagen ultramontana, en donde los religiosos eran sospechosos de traición a la nación, debido a su organización jerárquica, cuya cima era el Papa en Roma. A medida que la idea de la consolidación del Estado-nación avanzaba por Europa y la recientemente independizada América, el anticlericalismo moderno hacía lo propio, difundándose por medio de panfletos y libros en donde se denunciaba al clero de manera conspiratoria, en una suerte de gobierno secreto mundial, con diversos objetivos: ya fuera tiranizar a naciones protestantes bajo el yugo jesuita⁶ o provocar movimientos reaccionarios en los países católicos con ansias de esclavizar a los recientemente *liberados* ciudadanos.⁷ De cualquier manera, la religión para las fuerzas progresistas era un arcaísmo del antiguo régimen y una amenaza a los valores racionalistas y la nueva hermandad, sostenida por la igualdad y la libertad, en lugar de un credo en común. El combate en contra de la religión se inscribía en una lógica de destrucción de viejos valores, pero suplantándolos por una ética patriótica y cívica.

A medida que la religión perdía espacios políticos, abría un flanco en la batalla por la moralidad pública. Las revueltas y la decadencia eran el símbolo —desde la perspectiva eclesiástica— de la pérdida de moralidad que conllevaba el desplazamiento de la religión del ámbito público. De las cenizas de las revueltas en los territorios alemanes en 1848, el obispo de Speyer le escribía al rey de Baviera las siguientes líneas: “Con el debilitamiento o destrucción de la fe, divinamente revelada del cristianismo, la autoridad de la Iglesia y no menos la autoridad secular han sido minadas. Ambas se sustentan en la autoridad y orden de Dios”.⁸

⁶ Gross, *op. cit.*, pp. 67-71.

⁷ Burleigh, *Poder terrenal*, pp. 67-88; Gibson, *A Social History*, pp. 227-267.

⁸ Gross, *Ibid.*, p. 31.

La debacle, para los observadores religiosos era prueba de la insuficiencia de la moral laica para conservar el orden social, divinamente otorgado y blasfemamente revertido por los hombres. Edmund Burke (1790) en Inglaterra seguía con disgusto los eventos al otro lado del Canal de la Mancha, especialmente las matanzas contra religiosos y aristócratas. Desde la distancia entendía a la revolución como el quiebre de los valores religiosos y del orden:

Sabemos, y, aún mejor, sentimos interiormente, que la religión es la base de la sociedad, y la fuente de todo bien y de toda ventura. En Inglaterra estamos tan convencidos de esto que no hay herrumbre alguna de superstición que pudiese haber depositado en el curso de las eras la necesidad acumulada de la mente humana y el 99 por ciento del pueblo de Inglaterra no preferiría la impiedad.⁹

Edmund Burke afirmaba que siempre era mejor preservar el orden establecido a la aventura de la innovación. La idea de orden en Burke se antepone al progreso entendido como cambio. A manera de síntesis, Burke emula la idea que todo cambio es peligroso sin importar las circunstancias, debido a que el cambio es una etapa transitoria en la humanidad, cuando lo permanente y verdaderamente relevante para el orden público es la salvación del alma y el resguardo de la vida religiosa. En dicho autor se encuentra la semilla de la defensa religiosa como árbitro en la vida pública, entendiendo por religión no la sistematización de creencias, sino la unión entre moral y sociedad, por lo que una sociedad sin religión es por definición amoral. Los rastros del pensamiento de Burke en el catolicismo se pueden rastrear en las apologías en contra de la secularización y la laicidad, haciendo de sus ideas moneda corriente aunque la mayoría de los católicos militantes no lo conociera de primera fuente.

En el continente, Joseph de Maistre (1797) veía a la revolución como un fenómeno providencial, un castigo por la impiedad: “Ha de conseguirse la gran purificación y han de abrirse los ojos; el metal de Francia, libre de su herrumbre amarga e impura, ha de poder aflorar más limpio y maleable en las manos de un rey futuro”.¹⁰ De Maistre

⁹ Burke, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, p. 87.

¹⁰ De Maistre, *Consideraciones sobre Francia*, p. 73.

continúa en la línea de Burke, pero el orden está expresado a través de la figura del monarca y en su restauración. Más panfletista que Burke, Joseph de Maistre es el primero en utilizar un elemento primordial de las ideas políticas católicas del siglo XIX: la profecía. El uso de la profecía como advertencia ante un futuro incierto, fue esgrimido como un arma ideológica aprovechando creencias populares y un ambiente apocalíptico que percibía a las transformaciones de su época como señales del final de los tiempos. Por ello, la separación del Estado y la Iglesia era símbolo de la impiedad y el desorden, que conducirían inequívocamente a la pérdida de fe y a la irreligiosidad.

La irreligiosidad era una herida en el orden social y, por lo tanto, una afrenta a Dios: “Toda institución imaginable, o está apoyada en una concepción religiosa o en sólo un fenómeno pasajero. Las instituciones son fuertes y duraderas en la medida en que son, digamos, deificadas”.¹¹ Por ello, la ley civil, en el pensamiento reaccionario decimonónico, es una afrenta a la ley divina y la construcción de un derecho secular es poner en tela de juicio los designios celestiales.

Aunque era contrincante de De Maistre por el favor político de Luis XVIII, Louis-Ambroise de Bonald, compartía el tono religioso de su visión social, aunque con tintes menos catastrofistas. En el pensamiento de De Bonald (1796), el republicanismo se traduce en el impulso del ateísmo, entendiendo al ateísmo como la sustitución del espíritu de la religión por el materialismo de la filosofía del comercio:

El proyecto de republicanizar Europa es, pues, el proyecto de introducir en ella el ateísmo, (...). Pues el comercio, visto como la única religión de las sociedades, desde que el dinero se ha convertido en el único Dios de los hombres, el comercio, desplazando las subsistencias, amontonando en Europa el trigo de África y el arroz de Asia, se enfrenta a los fines de la naturaleza, altera su sistema de población, y prepara las causas y los instrumentos para la revolución.¹²

El materialismo y la razón se anteponían a la religión y al amor al prójimo (“la religión es *amor* para todos”),¹³ por ello, la república dividía

¹¹ *Ibid.*, p. 41.

¹² De Bonald, *Teoría del poder político y religioso*, pp. 58-59.

¹³ *Ibid.*, p. 58. Subrayado en el original.

a la sociedad, conduciéndola por el sendero de la codicia y la ambición del poder, en lugar del manto protector y paternal de la monarquía aliada a la religión. Inclusive, a inicios del siglo XX se pueden leer expresiones que comparan el amor a Dios con la ley: “Amad a aquel que os ha amado tanto; y por consiguiente, conocer el amor a Dios y darle el propio, es conocer y observar toda la ley de Dios”.¹⁴ Si bien las ideas reaccionarias de De Bonald, servían para justificar la alianza entre el trono y el altar en una Europa dominada por la restauración del Absolutismo, sus consecuencias trascendieron a la época, formando una dicotomía entre la religión identificada con el espíritu y el materialismo equiparado a la mundanidad, cuyo auge se vería en el pensamiento conservador a partir del último cuarto del siglo XIX y la crítica al progreso como un ascenso exclusivamente material.

El conservadurismo se situó como un discurso de pérdida de la religión entendida como moralidad. Por discurso de pérdida se entiende al conjunto de ideas que integraron una visión política y social del catolicismo cuyo centro es la recuperación de la religiosidad en la esfera pública. Tal discurso se originó por medio de los pensadores antes citados. Del pensamiento de Edmund Burke adaptó el tono combatiente en contra de la revolución y el papel de la religión como baluarte de la sociedad. La visión profética y apocalíptica, al igual que la crítica de la ley civil como una versión corrupta de la ley divina, fue desarrollada por De Maistre buscando la subordinación de la ley a los dictámenes de la Iglesia como continuidad de la voluntad divina. Por último, los rechazos al comercio y al materialismo como antagónicos de la caridad y la religión por parte de Louis de Bonald, consolidaron la visión de esfera pública como un mundo corrompido por la ausencia de moral, provocada por el abandono de la religión y entronizando la producción y el consumo como nuevos valores. El discurso de la pérdida, en su extraña mezcla entre arcádico y apocalíptico, se estableció como un continuo a lo largo del mundo católico: el rechazo a la revolución y al cambio fue enunciado por el clero ante los levantamientos de 1848 a lo largo de Europa como fatalizada fue la Constitución liberal de 1857 en México. La Comuna parisina de 1870, la violencia revolucionaria en

¹⁴ Suau, *El Sagrado Corazón de Jesús. Lo que se pide, lo que se da*, Universidad Iberoamericana (UIA), *Libros Raros*, BX2157.5918.1928, p. 19.

México y la Gran Guerra Europea fueron utilizadas como presagios del fin del mundo y los órdenes laicos que emanaron de ellas como signos de la fatalidad. La falta de piedad y caridad, como había vaticinado De Bonald, conducían al conflicto obrero de inicios del siglo XX, tal y como lo explicaba León XIII.

El mundo moderno era un lugar de misión y re-cristianización, en donde la Iglesia Católica se había comprometido a renovar la fe y ocupar los espacios públicos de los cuales había sido despojada. La mayor preocupación de la Iglesia con respecto a los espacios públicos era la secularización de sus funciones. A medida que la administración pública la despojaba de funciones en la educación, la salud pública, la protección a los desamparados y el registro de la población, la restringía a ser una mera guía espiritual, despojándola de sus tradicionales funciones sociales. En los países en donde las tensiones entre el poder civil y el religioso condujeron a la separación entre Iglesia y Estado (Francia, Italia y México, por ejemplo), el clero se adjudicó la potestad de la crítica hacia un abanico de problemas: desde las condiciones de los obreros, el desamparo de los huérfanos y las viudas hasta la educación laica, convirtiéndolos en estandartes políticos, con los cuales encauzaban a parte de la opinión pública a su favor. Sin embargo, el interés por dichos temas trascendía la inmediatez de una ganancia política, en donde sus perspectivas se dirigían a una restauración moral de la humanidad, la cual abriría el sendero hacia la segunda venida de Cristo. La política católica mantenía dos intereses: uno anclado en la política mundana y el otro en una restauración espiritual. Ambos intereses estaban trenzados, porque sin la recuperación del poder terrenal sería imposible la renovación espiritual y aletargaría el fin de los tiempos. Un ejemplo práctico fue el catolicismo social, el cual buscaba mejorar las condiciones de vida de los obreros a la par de introducirlos en una dinámica de devoción que moldearan sus espíritus. La devoción se instrumentalizó como una extensión de la forma de hacer política, siendo que en los ejercicios piadosos se sintetizaba el temor ante el cambio y la esperanza por construir una realidad bajo el imperio de la Iglesia.

Aunque nuestro objeto de estudio es el catolicismo, no se puede pasar por alto que el anglicanismo, el luteranismo y otras confesiones protestantes, acompañadas por la ortodoxia, vieron en los tiempos una debacle

moral, con preocupaciones, discursos y reforzamiento de la devoción, de manera similar a la de sus pares católicos. Sin embargo, la diferencia radicó en la tensión por la secularización de la esfera política. Mientras que en los países católicos la división generó conflictos originados por herencias políticas del Antiguo Régimen y el acercamiento del clero local con Roma, la mayoría de los países protestantes continuaron con el estatuto de la religión de Estado, cuyas iglesias nacionales eran parte del entramado político y el clero continuaba como parte del servicio público. La tensión de la separación entre la Iglesia Católica y el Estado iba de la mano de la influencia que tenía la curia romana sobre los cleros emancipados de patronatos reales. Ante la intención fallida por crear un clero nacional, las visiones ultramontanas se fueron cargando de una atmósfera xenófoba, en donde un *tirano* extranjero, aunque fuese el sumo pontífice, pretendía limitar actuaciones políticas locales. No obstante, la hostilidad hacia el clero por su dependencia hacia el papado provocó un efecto adverso, orillándolo hacia la protección romana, consolidando una forma de cultura política internacional común a los movimientos conservadores católicos de la segunda mitad del siglo XIX.

Aunque el objetivo del discurso no se alteró, sí se adaptó a elementos surgidos a lo largo del siglo. Si bien, durante el largo pontificado de Pío IX (1846-1878) la tendencia fue una condena a la modernidad bajo todas sus expresiones políticas, culturales y sociales, motivada en buena medida por el fracaso para conservar los Estados Pontificios, su sucesor, León XIII (1878-1903) abrió espacios para la reflexión social y el estado de los fieles a finales del siglo XIX, aunque se mantuvieron las condenas en contra del liberalismo, la masonería y el socialismo. En oposición, Pío X (1903-1914) retomó el tono combativo, dando a conocer una versión del *Index* y condenando al modernismo en general. Benedicto XV (1914-1922), pontífice que enfrentó la Primera Guerra Mundial, disminuyó el tono de su predecesor y retomó el interés pastoral hacia los obreros, de cara a la Revolución Rusa, la cual fue condenada.

A pesar de los objetos de crítica, el discurso reforzaba una visión del mundo ausente de piedad. La restauración de una visión religiosa se convirtió en un objetivo que trascendía las esferas eclesiásticas, en donde la crítica al materialismo y el impulso de nuevas formas de espiritualidad, abrirían el espacio para una nueva forma de religiosidad a finales del siglo XIX e inicios del XX.

El catolicismo decimonónico daba la imagen de un erizo. Cuestionado en sus dogmas, en su estructura y en su sistema de valores por la Ilustración, se había ensimismado y rechazado cualquier crítica. El más ligero comentario o señal de apertura hacia la nueva sociedad que se había engendrado entre las turbulencias de las revoluciones industrial y política, era rechazado y censurado por las autoridades eclesiásticas. El ancla ante los cambios se encontró en la devoción y en el reforzamiento de ciertos cultos, a los cuales se les atribuyeron mensajes políticos en apoyo a las tesis conservadoras.

UNA NUEVA RELIGIOSIDAD:
MODELOS EUROPEOS Y SUS ADAPTACIONES
EN MÉXICO

En consonancia con los tiempos y las ideas que orbitaban en el ambiente intelectual, la Iglesia Católica buscó ejercicios espirituales y devociones que se adaptaran al discurso y dieran sentido religioso a los nuevos actores sociales emergentes. La nueva pastoral buscaba reintegrar a los fieles a la conducta regida por los principios religiosos pero sin abandonar la vida moderna. Ejemplo de lo anterior es el uso del reloj para establecer ciertas prácticas religiosas, como la Hora Santa en donde los fieles disponían de una hora específica a la semana para contemplar la Pasión de Cristo. De igual manera, se privilegia la intimidad del hogar para el rezo del rosario y otras prácticas piadosas, en donde la familia se manifestaba como una unidad ante Dios. Al lado del hogar, el lugar de trabajo también se convierte en un lugar de práctica religiosa: la proliferación de altares, vía crucis e imágenes del Sagrado Corazón de Jesús o la Sagrada Familia, le recordaban al trabajador que Jesús había sido un humilde trabajador y su familia, a pesar de las carencias y vejaciones, permanecía devota y unida.

Los preladados respondían ante sus propias insinuaciones de ausencia de piedad en la vida cotidiana, adaptando la religiosidad a la vorágine del tiempo, pero suprimiendo el misticismo que reclamaban los intelectuales católicos de la época. Se puede decir que la directriz de las nuevas devociones fue desarrollar una espiritualidad a partir de la idea del decadentismo moral, en donde la adaptación de la devoción se hacía de acuerdo con las necesidades de la Iglesia y con las demandas terrenales de los creyentes.

La tensión entre la conservación de la religiosidad popular y su transformación hacia la espiritualidad decimonónica, desarrolló una problemática particular en cada caso y en muchas ocasiones las autoridades eclesiásticas aprovecharon cultos locales para generar discursos en contra de la modernidad.¹⁵ El modelo más acabado de transformación de devociones fue el francés y por ello es abordado en el primer apartado del capítulo. Francia no sólo se destacó por ser un centro y faro de pensamiento entre los liberales, sino también en el semillero de una corriente ultra-conservadora y anti-moderna dentro del catolicismo, cuyas cartas de presentación eran la devoción a María y al Sagrado Corazón. El modelo de devoción francés pudo combinar la religiosidad popular y encauzarla hacia una crítica a la modernidad, en donde la Iglesia podía expresarse sobre varios temas desde una manera críptica. Ejemplo de lo anterior fue el uso del Sagrado Corazón como imagen de la restauración borbónica o la adaptación de algunas apariciones marianas (Rue du Bac, La Salette, Lourdes y Pontmain, entre otras) como símbolo en la lucha en contra del republicanismo. De igual manera, las procesiones y las oraciones comunitarias se fueron confundiendo con eventos políticos, que dada su naturaleza mixta eran aprovechados para difundir el punto de vista de la Iglesia sobre temas de actualidad.

El modelo francés: los cultos al Sagrado Corazón y María como profecías

El *Mémorial Catholique* de 1866 hacía eco de las revelaciones que habían sido dadas a conocer por Cristo mismo a Madeleine Porsat:

Estamos ante el Final del Mundo. Ahora el Mal termina y el Bien inicia...
Es una gran época la que se está fundando, la tercera.

¹⁵ Busch, *Katholische Frömmigkeit und Moderne*, pp. 63-103; Christian, *Moving Crucifixes in Modern Spain*, pp. 6-81; Christian, *Visionaries*, pp. 302-315; Denizot, *Le Sacré Coeur et la Grand Guerre*, pp. 71-97; Henríquez, *Imperio y ocaso del Sagrado Corazón en Colombia*, pp. 81-107; Jonas, *The Tragic Tale of Claire Ferchaud*, pp. 47-61; Kselman, *Miracles and Prophecies*, pp. 113-140; Laprun, *Le culte du Sacré-Coeur du Jésus dans la diocèse du Verdun*, pp. 13-52; Multon, "Le discours sur l'Apocalypse dans les années 1870", pp. 65-80; Porte, *Pontmain, Prophecy and Protest*, pp. 73-76; 103-134; Warner, *Joan of Arc*, pp. 237-275.

Después de que el Padre nos creó y en orden para conocerlo, amarlo y servirlo; después de que el Hijo nos ha salvado, ahora el Padre y el Hijo nos consolarán, enviándonos Su Espíritu triunfante, con su Esposa María. Esto es un Gran Milagro.¹⁶

Porsat, en su breve profecía, sintetizaba el gran propósito de la Iglesia Católica francesa durante el siglo XIX, restaurar su poder terrenal a través de la difusión de un mensaje escatológico y apocalíptico, cuyo objeto de ataque era la modernidad y la República. El mejor medio de difusión, por su interiorización, fue la creación o asimilación de devociones previas a este discurso. Como Thomas A. Kselman lo ha demostrado, las devociones francesas fueron construidas a partir de dos hechos en la religiosidad: el primero fue la *sensibilización* de la piedad, es decir el énfasis en las ligas afectivas entre los devotos y su objeto de adoración, y la segunda fue el binomio *culpabilización-redención* en donde se señalaba a la modernidad como causante de los sufrimientos de la Iglesia (y por consiguiente de Cristo), en donde la única posibilidad de redención era aceptar esta idea y convertirse.¹⁷

El proceso de modificación del discurso siguió una trayectoria, cuyo inicio fueron las críticas a la Revolución Francesa y evolucionaron hasta abarcar a la modernidad bajo aspectos diversos como la secularización, la educación laica, el papel de la mujer en la producción, la moral, la política obrera, entre otros. Sin embargo, esta diversidad de temas se entrelazan bajo el discurso una explicación monocausal, es decir, que todos los cambios que había sufrido Francia desde finales del siglo XVIII, recordando a Bonald y De Maistre, se debían a un abandono de la fe. Como antídoto ante las amenazas de la modernidad, el clero francés invitaba a los fieles a convertirse y jugar un papel activo en las funciones religiosas de sus parroquias y comunidades. Para ello se debía atraer a los fieles hacia los templos y la manera más efectiva fue fomentar las devociones locales.

Francia convirtió la devoción al Sagrado Corazón de Jesús en el centro de la restauración cristiana. Aunque el Sagrado Corazón tiene una larga historia que se remonta a la Edad Media, no es hasta el siglo XVII, cuando

¹⁶ Kselman, *Miracles and Prophecies*, p. 94.

¹⁷ *Ibid.*, p. 95.

adquiere la imagen y connotación con la cual fue conocida durante el siglo XIX y XX. A partir de una serie de visiones de Jesucristo que tuvo la religiosa de la Orden de la Visitación, Margarita María de Alacoque, entre 1673 y 1675, en donde, a grandes rasgos, se le revelaba la devoción como una expiación de los pecados y el aseguramiento de la vida eterna, también le informaba una serie de mensajes celestiales cuyo destinatario era Luis XIV. En esos mensajes, Jesucristo le indicaba al rey su deseo de que fuera consagrado el reino a su Sagrado Corazón, estableciendo una fiesta particular para la devoción y la construcción de un templo especialmente dedicado a la advocación. Si se cumplían las demandas, Francia sería entronizada como el principal reino cristiano y bajo el estandarte del Sagrado Corazón vencería a los enemigos de la Iglesia.¹⁸ En el contexto del siglo XVII, la interpretación política de la visión sugería que la consagración del reino se traduciría en el triunfo de Luis XIV sobre los Estados Principescos del Rin, algunos de los cuales eran protestantes y por lo tanto *enemigos de la Iglesia*. La devoción no hubiera alcanzado el ámbito real sin haber contado con el apoyo del predicador del rey Jean Eudes y del confesor real, el padre De la Chaise, los cuales utilizaron su influencia para hacer llegar los mensajes de Alacoque, mismos que fueron recibidos de manera no muy entusiasta por parte del monarca, quien no prestó mayor atención a las advertencias celestiales.

Sin embargo, la difusión popular de la profecía y de la imagen como prodigiosa fue muy exitosa. En buena medida se debió a su fama de conjurar desastres naturales y pestes, como el episodio del brote de peste en Marsella en 1720, en donde la religiosa de la Visitación, Anne-Madelaine Rémuzat, comunicó al obispo local sobre una visión del Sagrado Corazón en donde se exigía una procesión en su honor, con lo cual se acabaría la peste en la ciudad. La coincidencia entre el final de la epidemia y la procesión aumentó la fama de la devoción, inclusive la reina María Leckzinska –quien pidió al Papa Clemente XIII la consagración de la fiesta del Sagrado Corazón para toda Francia– instruyó a su familia para que fuera devota de la advocación y en sufragio pidió la consagración de la imagen en la capilla real, provocando una asociación entre la monarquía y la imagen. Tal unión se difundiría, generando en el fervor popular una asociación entre el Sagrado Corazón y la imagen

¹⁸ Denizot, *Le Sacré-Coeur*, pp. 24-26.

del monarca, contribuyendo a la imagen milagrosa del rey estudiada por Marc Bloch en *Los Reyes Taumaturgos*.¹⁹

Durante la Revolución, la devoción al Sagrado Corazón sufrió de los embates iconoclastas de los jacobinos, especialmente por su relación con el poder real. Las imágenes fueron destruidas violentamente, lo que alertó a las fuerzas realistas y contrarrevolucionarias, quienes utilizaron al Sagrado Corazón como un símbolo espiritual y material en contra de los abusos revolucionarios. Especialmente, durante la revuelta en La Vendée, los rebeldes portaron la insignia en sus uniformes y estandartes a los cuales se les atribuyó poderes sobrenaturales para evitar la muerte en el campo de batalla. A partir de la Revolución, el Sagrado Corazón de Jesús se transforma en una imagen identificada con los sectores reaccionarios y adquiere un discurso pesimista, en el sentido que se asimila a la Pasión las tribulaciones del país, asemejando el Calvario cristiano al *calvario nacional*, cuya redención sería restaurar la monarquía (identificada con el orden) y reconvertir al pueblo francés a la religión, dejando de lado “la apostasía de la libertad y la república”.²⁰

El Corazón de Jesús simbolizaba para la conciencia católica francesa del XIX no sólo el anhelo para restaurar el Antiguo Régimen, sino las posibilidades sociales del regreso debido a que alrededor de la devoción se construyó una utopía cuyo fin era restaurar la moral pública bajo el orden eclesiástico y monárquico, en aras de preparar a Francia como la nación cristiana por excelencia, tal y como los pensadores conservadores lo imaginaban. La recuperación de leyendas en donde se aclamaba la misión de Francia como el estandarte de la cristiandad, desde la cual se prepararía al mundo para la segunda venida de Jesucristo, cobraron importancia a medida que la Iglesia era recluida del espacio público. Si bien la mayor parte del siglo, existió una alianza entre el trono y el altar—coincidiendo con un auge del ultramontanismo— la Iglesia francesa no abandonó el tono de pérdida y persecución, cuyo cenit fue la Tercera República y el proceso de secularización que conllevó.

La mezcla de profecía, predeterminación y un ambiente muy abierto para aceptar milagros y visiones, contribuyeron a difundir el culto al Sagrado Corazón. Al igual que en otros sitios del mundo católico, los fieles

¹⁹ Bloch, *Los reyes taumaturgos*, pp. 505-519.

²⁰ Porte, *Pontmain, Prophecy, and Protest*, pp. 45-50.

franceses creían en curaciones milagrosas, peregrinaban hacia santuarios, y desde pequeños aprendían historias sobre apariciones de personajes celestiales y se les inculcaba el culto a las imágenes y las reliquias de los santos, costumbres que conocemos por la historiografía reciente la cual cuestiona el supuesto ambiente de des-cristianización en Francia durante el periodo.²¹ Tales estudios nos ofrecen una visión muy distinta a la tradicional (que privilegia una perspectiva absolutamente secular de la sociedad), en donde los católicos franceses eran adeptos a creer profundamente en aspectos sobrenaturales identificados con la religiosidad popular. A partir de esta condición, la Iglesia elaboró un discurso sobre la pérdida e interiorización de la *misión divina* de Francia.

La misión divina de Francia se había nutrido de leyendas y relatos populares, cuyos protagonistas eran el rey Clodoveo, santa Genoveva y Juana de Arco, quienes compartían revelaciones celestiales a los cuales se les aseguraba que el país era la nación escogida por Dios para dirigir el triunfo de la Iglesia y la cristiandad. Sin embargo, estos relatos se enriquecieron cuando se sucedieron una serie de apariciones de la Virgen María a lo largo del siglo, cuyos contenidos proféticos confirmaban la misión de Francia pero se enriquecían con un mensaje explícitamente condenatorio de la modernidad.

Los niños pastores Mélanie Calvat y Maximin Giraud, en 1846, y mientras conducían sus ovejas por los parajes de su villa natal, La Salette, vieron a una bella dama sentada llorando sobre una roca. Al acercarse a preguntarle por su condición, la dama se transfiguró y les indicó: “*Lloro por los pecados de la humanidad*”, antes de identificarse como la Madre de Dios. De su encuentro, los niños comunicaron a las autoridades eclesiásticas una serie de profecías que fueron dadas a conocer en los años siguientes. Las profecías de La Salette reclamaban la conversión de los pecadores (identificados con los liberales y los masones), así como el rezo del rosario como medida para alejar las tribulaciones de la humanidad, demandas que en caso de ser ignoradas se traducirían en la ira de Dios: “Francia, Italia, España e Inglaterra entrarán en Guerra, (...), el Santo Padre sufrirá mucho, (...) París será incendiada y Marsella engullida”.²²

²¹ Harris, *Lourdes*, pp. 55-109, 288-319; Kaufman, *Consuming Visions*, pp. 95-134; Kselman, *Miracles and Prophecies*, pp. 141-188; Michaud, *Muse et Madone*, pp. 39-50; Porte, *Pontmain*, pp. 47-50, 149-159.

²² Multon, “Les Discours sur l’Apocalypse”, p. 71.

El mensaje anterior, dado a conocer en 1871, fue interpretado por el clero como una advertencia divina que profetizaba la Comuna parisina y la reclusión de Pío IX en El Vaticano, demostrando que la humanidad se encontraba ante un gran peligro si se negaban a convertirse y continuaban apoyando el liberalismo. Las apariciones en La Salette marcaron un hito dentro del discurso eclesiástico, ya que por primera vez podían afirmar la actualidad de las apariciones celestiales, a medida que argumentaban el origen de la ira de Dios en acontecimientos contemporáneos que les eran adversos.²³

Al lado de la profecía, el milagro –y en especial su difusión– jugó un papel central en la credibilidad del discurso conservador. El milagro, entendido como la suspensión de un evento natural por un orden divino, se vio cuestionado por la Ilustración debido a su esencia contra-natura. Por ello se constituyó en el centro de una disputa entre creyentes y escépticos cuya intención era desaprobado o aprobar la intervención divina.²⁴ El milagro se consagró entre los liberales como la quintaesencia de la superstición y un lastre que impedía el acceso a la educación positiva. Frente a ello, la jerarquía católica observó en el milagro la presencia del orden divino y la afirmación de los dogmas de fe como verdades más allá de lo científico. Por su parte, los fieles confiaron en el milagro, viendo en él una manera de tener esperanza frente a las vicisitudes cotidianas y mantener contacto con lo sagrado.

En el milagro se sintetizaban varios procesos culturales en torno a la religión. El primero era la disputa sobre el papel de la ciencia ante el milagro, ya fuera como el método para desacreditarlo o bien como el medio para sustentar que existían casos que escapaban de las explicaciones científicas. En segundo lugar, el milagro constituía la afirmación que existía un mundo más allá de lo material, contradiciendo al positivismo. Por último, el milagro permitía sensibilizar al creyente en el

²³ David Blackbourn, en su estudio sobre las apariciones de la Virgen en Marpingen, destaca que comparativamente entre las apariciones durante la Edad Media y el Barroco frente a las del periodo moderno, estas últimas presentan rasgos similares: 1. Se presentan ante masas, aunque la mayoría de ellos no puedan ver a la imagen. 2. Los visionarios por lo regular son niños o personas con escasa educación, más que religiosos. 3. Las apariciones se repiten por un periodo de tiempo a un horario específico. 4. Los mensajes que entregan tienen implicaciones globales. Blackbourn, *Marpingen*, p. 4.

²⁴ Mullin, *Miracles and the Modern Religious Imagination*, pp. 31-57.

sentido que establecía una relación con la devoción de su comunidad y le otorgaba un sentido de pertenencia y una protección simbólica hacia la incertidumbre de los tiempos. Cheryl A. Porte subraya la importancia del miedo en los ambientes piadosos franceses del siglo XIX, sentimiento que se generalizó ante la serie de procesos que se precipitaban en la vida diaria (industrialización, urbanización, rupturas políticas, surgimiento de nuevas instituciones) y ante ello, uno de los pocos asideros eran la religión y sus prácticas.²⁵

Si bien se registraron varios hechos tomados como milagrosos (desde conjura de plagas hasta estatuas de la Virgen que lloraban durante la Revolución, pasando por inclemencias naturales que impidieron el avance de tropas extranjeras), los milagros médicos fueron aquellos que recibieron la mayor atención, porque cuestionaban la *veracidad* de la visión sobre la ciencia de acuerdo con el positivismo, doctrina que defendía a ultranza el conocimiento material de manera progresista en contra de la metafísica. Entre ellos, los casos de curaciones milagrosas se destacaron por su difusión, constituyéndose en el paradigma para investigar milagros por parte de la Iglesia, con lo cual se favoreció la difusión de la idea de que la ciencia tenía límites y que éstos únicamente eran potestad del Creador.

En el santuario de Lourdes se instituyó un consejo de médicos que revisaban los casos en los cuales podía haber un indicio de intervención divina en la curación. Para ello, los peregrinos enfermos debían viajar con su expediente médico y someterse a una revisión a su llegada al santuario, para después participar de las procesiones, la misa y, finalmente, tener la oportunidad de beber agua de la gruta en donde se habían dado las apariciones y a la que se le otorgaban poderes milagrosos. En caso de existir un indicio de que su curación había sido milagrosa, el antiguo enfermo debía someterse a una batería de pruebas físicas y médicas por parte del comité médico del santuario, quienes de manera independiente podían aceptar o desechar la explicación milagrosa. En caso de respuesta positiva, el caso se sometía a un consejo de teólogos, quienes discutían la posibilidad de intervención divina y en caso de aprobarlo, procedían a su difusión.²⁶

²⁵ Porte, *op. cit.*, pp. 47-49.

²⁶ A partir del rigor implementado en Lourdes se establecieron comités similares en varios santuarios milagrosos y en diócesis. La experiencia de combinar ciencia y

El ascenso de Lourdes como el santuario mariano por excelencia de la modernidad, se inició cuando, en 1858, una joven campesina, Bernardette Soubirous, vio a una joven dama en una gruta vestida de blanco, la cual la invitó a rezar el rosario con ella y regresar en una fecha posterior. De la serie de nueve encuentros con la aparición, Bernardette le comunicó al párroco local que la *Señora* pedía que se levantara un templo en honor a la Inmaculada Concepción, lugar a donde debían peregrinar los devotos y reafirmar el rezo del Rosario como la oración mariana por excelencia. Durante uno de esos encuentros, la visión le pidió a Bernardette que cavara con sus manos un sitio en la tierra de la cueva, del cual brotó una fuente, cuya agua se tomó como milagrosa por los asistentes del prodigio.

La fama de Lourdes aumentó a medida que la prensa hacía eco del prodigio y difundía la historia del agua bendecida por la Virgen, de la cual aseguraban tenía poderes curativos. El número de peregrinos obligó a transformar el pequeño caserío en una ciudad provinciana y convertirla en el primer santuario moderno. La modernidad de Lourdes no radica en la peregrinación ni en el ritual, sino en los medios y las infraestructuras. La construcción de la basílica ayudó a que la ciudad se fundara y con ella se ofrecieran servicios a los peregrinos, desde hoteles y restaurantes hasta teatros y museos de cera, y se construyera una vía de ferrocarril desde París hasta los Pirineos, cuyo único objetivo era transportar peregrinos y enfermos (contando con varios vagones que funcionaban como enfermerías). Lourdes significa el inicio de la experiencia con la mercadotecnia para la Iglesia Católica, ya que fueron usados por primera vez medios impresos para dar a conocer las apariciones, los cuales enviaron corresponsales al lugar, y los milagros que se corroboraban eran difundidos por la prensa y a través de la venta y distribución de tarjetas postales con los casos, incluyendo la fotografía y expediente del “*miraculé*”. El consumo de masas se hacía presente a través del otorgamiento de licencias para utilizar la imagen y nombre del santuario para vender

teología para probar un milagro, también influenció el proceso de canonización al incluir comités médicos para examinar los supuestos casos milagrosos. Una prueba de ello es que desde mediados del siglo XIX hasta ahora, en Lourdes únicamente un par de decenas de curaciones han sido certificadas como milagros.

imágenes religiosas, botellas para llevar agua de la gruta de regreso a casa, e inclusive bálsamos medicinales.²⁷

La experiencia de Lourdes posibilitó la modernización –paradójicamente– de las devociones, a partir de la mecánica de la difusión por medio de la prensa, la comercialización de productos relacionados con la imagen y la asimilación de la peregrinación al turismo. Los devotos modernos no abandonaron el consuelo y la esperanza que les proveían las peregrinaciones, pero buscaron asimilarlas a su vida cotidiana y una forma de ello era suscribirse a boletines, revistas y periódicos dedicados a difundir el culto de una devoción. La compra de imágenes en el sitio de adoración les permitía reproducir en el ambiente hogareño la experiencia religiosa. La peregrinación permaneció esencialmente como una experiencia religiosa, pero el uso de transportes mecánicos como el ferrocarril o el tranvía (para el inicio del siglo XX se le sumarán los autobuses y los automóviles) disminuyeron el tiempo de viaje, con lo cual se incrementaron las visitas y las posibilidades de visitar otros santuarios cercanos, con lo que nació el turismo religioso.²⁸ Inclusive el auge de la transportación aumentó la posibilidad de acudir a un santuario y después pasar tiempo en un balneario, con la finalidad de completar la curación del enfermo.²⁹ En síntesis, los devotos decimonónicos no permanecieron impolutos al mundo del consumo y del ocio, sino que asimilaron estas experiencias a su vida religiosa.

En el campo de la urbanización, los sitios que albergaban santuarios tuvieron que transformarse aceleradamente para poder satisfacer las demandas de los peregrinos. De nueva cuenta, Lourdes fue el caso más dramático y paradigmático, ya que de ser un caserío con unos cuantos cientos de vecinos se transformó en menos de una década en una pequeña ciudad provinciana, cuya industria principal era el turismo religioso. Con la difusión de la aparición y los poderes milagrosos del agua de la gruta, se inició un proceso acelerado para construir una iglesia que permitiera acoger a miles de fieles y con ella desarrollar sitios de hospedaje, restaurantes, hospitales (vitales para una ciudad que era visitada por miles

²⁷ Kaufman, *Consuming Visions*, pp. 62-94.

²⁸ A inicios del siglo XX, las agencias francesas de viaje promocionaban visitas en las cuales se combinaban tránsitos entre Lourdes y Roma, o bien Lourdes y Paray Le-Monial, sitio de las apariciones del Sagrado Corazón de Jesús.

²⁹ *Ibid.*, pp. 36-40.

de enfermos al año), estación de ferrocarril y lugares de esparcimiento (vigilados por las buenas costumbres) como teatros, museos que reproducían con figuras de cera la historia del milagro, y comercios, en los cuales, los devotos podían adquirir productos licenciados por la Iglesia, la cual, con su venta sufragaba la construcción del templo.

El éxito del modelo de Lourdes como espacio religioso se intentó reproducir en otros lugares de peregrinación en Francia. Por ejemplo, Paray Le-Monial, donde está el monasterio de la Visitación en el cual vivió y tuvo las visiones Margarita María de Alacoque, se convirtió en un sitio de peregrinación nacional, posibilitando que los devotos del Sagrado Corazón de lugares remotos visitaran el sitio. La Salette fue comunicada con París en la década de 1860 gracias a las vías del ferrocarril. Después de las apariciones de María en Pontmain (1870), la ciudad medieval cobró un nuevo auge como sitio de peregrinación y paraje histórico, combinando la visita de las ruinas del castillo con la asistencia al templo. En una concesión al monarquismo y sus vínculos religiosos, el clero local de Chartres (antigua sede de la coronación), intentó seguir con la tendencia al exponer reliquias reales, entre las que se destacaba el *Corazón del Delfín* supuesto músculo cardíaco del hijo de Luis XVI, en la Basílica de St. Denis, uniendo la idea del martirio de la familia real con el martirio nacional a manos de los liberales. Por último, Domremy y Orleáns, sitios de nacimiento y muerte de Juana de Arco, se convirtieron en sitios de peregrinación después de la Guerra Franco-Prusiana en donde se mezclaban las ideas de la misión divina de Francia con el patriotismo exacerbado.

Otra invención francesa en materia devocional fue la creación de los templos expiatorios. El templo expiatorio está consagrado para proveer continuamente el sacramento de la confesión y el fiel que cumpla con el sacramento en tales recintos recibe indulgencia plenaria. La concepción del templo expiatorio nació de la visión que la Iglesia mantenía sobre su grey, es decir, un grupo de pecadores que se enfrentaban a la pérdida de la Salvación eterna y, por lo tanto, debían hacer esfuerzos para que la confesión fuera más frecuente. Para tales empeños se construyó un templo expiatorio dedicado al Sagrado Corazón en Montmartre, representando la síntesis del discurso devocional decimonónico en Francia. Uniendo el discurso anti-moderno y reaccionario y sus deseos de restauración del orden público bajo el amparo de la Iglesia (y de la restauración de la

monarquía) con la creación de un edificio en donde el creyente cumpliera con la confesión y las prácticas acostumbradas, pero rodeado de una parafernalia (estética e ideológica) que lo invitara a militar a favor de los intereses de la Iglesia.

No era fortuito que el Sagrado Corazón buscara su sitio en un barrio proletario, sede de los disturbios de la Comuna, en aras de recordar a los parisinos que en medio de la vida moderna prevalecía la religión. El proyecto de la Basílica al Sagrado Corazón en Montmartre fue la culminación de los esfuerzos por parte del clero católico francés de dejar un testimonio monumental a las ideas que venían cultivando desde inicios del siglo.³⁰ El origen del proyecto surgió en un comité mixto entre eclesiásticos y laicos encabezados por el arzobispo de París, Joseph Hippolyte Guibert, quienes buscaban en la consagración de un templo expiatorio dedicado a la veneración del Sagrado Corazón el final de una era turbulenta. Motivados por las leyendas del destino de Francia relacionadas con el culto y por el horror que causó tanto el sitio de París durante la Guerra Franco-Prusiana como la Comuna en 1871, decidieron elevar un templo para sellar el destino de Francia como una nación católica desde la cual surgiera la renovación espiritual requerida.

El sitio donde se elevaría el templo no sólo era un barrio proletario, sino un lugar conocido por sus diversiones “pecaminosas” y guarida de bohemios, maleantes y prostitutas, razón por la que su construcción no sólo enviaba un mensaje a los melancólicos del Antiguo Régimen sino se entendía como la antorcha de la fe que iluminaría a la babilónica París. Aunque su construcción no se culminó hasta 1914, el sitio y sus obras recibieron pronto la visita de peregrinos de toda la nación, los cuales no sólo simpatizaban con las ideas que impulsaban su construcción, sino que contribuían al mismo por medio de un novedoso sistema de recaudación de fondos con base en la venta de partes de la iglesia para que se mostrara el nombre de los donantes y así obtener un sitio en el templo que revitalizaría a Francia. Ejemplo de este tipo de recaudación de fondos fueron las *tarjetas del Sagrado Corazón*, planillas en donde se registraba por medio de la perforación de una cuadrícula la donación de cada dos céntimos, cuando el devoto había logrado todas las perforaciones enviaba su planilla a la oficina de obras del templo en donde se

³⁰ Jonas, *France and the Cult of the Sacred Heart*, pp. 177-223.

le asignaba una piedra que contendría sus iniciales y en su interior una oración escrita por él.³¹

La difusión del modelo devocional francés

Tanto Lourdes como el expiatorio en Montmartre representarían dos hitos en la historia de las devociones decimonónicas y se convertirían en ejemplos a seguir en el mundo católico. Si bien Roma se afianzaba como el centro político y administrativo del catolicismo, Francia se convertía en el exportador cultural por excelencia, situación que no escapaba a las otras industrias culturales de la época. A través de su influencia en el ámbito cultural, el catolicismo francés se erigió como un faro de las renovaciones católicas locales y su legado se mantuvo vivo hasta las primeras décadas del siglo XX. Por ello, la divulgación de devociones francesas como el Sagrado Corazón y las advocaciones marianas de Lourdes, la Medalla Milagrosa y La Salette fueron promovidas con entusiasmo allende las fronteras francesas y su imperio colonial. Tal efecto fue posible por dos condiciones: la primera fue el impulso que recibieron desde Roma como frenos espirituales ante la modernidad y la segunda fue la dispersión de las órdenes católicas francesas alrededor del mundo.

Tanto Pío IX como León XIII observaron en la imagen del Sagrado Corazón el ímpetu espiritual que necesitaban para llevar a cabo sus objetivos. Pío IX ensalzó la figura del Corazón como la muestra del sufrimiento divino causado por los pecados de la humanidad; por el contrario, León XIII señaló a la devoción como el ejemplo más perfecto del católico finisecular, es decir devoto, piadoso, pero también industrial, y por ello se le asoció con el movimiento católico obrero. Las apariciones de María sirvieron como ejemplos de la existencia de lo divino en medio del mundo moderno y, en especial, Pío IX observó en los mensajes divinos la aceptación del dogma de la Inmaculada Concepción y los vaticinios de un mundo en decadencia que lo atormentaban. Por ello, se formaron asociaciones en honor a las recientes advocaciones a lo largo del mundo católico, construyendo capillas en su honor y en algunos casos copias de la gruta de Lourdes.

³¹ *Ibid.*, pp. 203-214.

De la mano del impulso pontificio, las órdenes francesas (lasallistas, maristas, hermanas de la caridad y lazaristas) se encargaron de exportar sus devociones locales en las congregaciones de fieles que estaban a su cuidado. De igual manera, Francia se convirtió (hasta 1905, año de la separación entre Estado e Iglesia) en el resguardo de conservadores y ultramontanos que escapaban de regímenes adversos, como en el caso de los conservadores mexicanos y los carlistas españoles, quienes a su regreso o desde el exilio contribuyeron a la difusión de las imágenes y del discurso que las acompañaba. La asociación entre orden político y devoción que promovieron los franceses se tornó —al viajar a través del mundo católico— en devociones locales cuyos referentes históricos y políticos dejaron de ser la Revolución Francesa o la Comuna, transformándose en episodios endógenos.

Muestra de ello fue el culto que se dio al Sagrado Corazón de Jesús en Alemania después de la *Kulturkampf* en donde se le asoció a la forma de vida campesina como ideal confrontándolo con la realidad urbana, imagen que repercutiría en los incipientes movimientos obreros católicos y en las fuerzas políticas que generarían el Partido Demócrata Cristiano. Es decir, la operatividad de la imagen del Sagrado Corazón en la Alemania Guillermina, más que buscar la restauración de un orden monárquico a semejanza del Antiguo Régimen, se le asoció a una forma de vida sencilla y piadosa, la cual —seguramente— los campesinos vueltos obreros añoraban.³² Sin embargo, su culto no adoleció de los componentes anti-modernos y ultramontanos que se dieron en Francia, sino que su expresión tuvo que ser más disimulada debido a la tensa relación entre el *Reich* y Roma. Aunque ampliamente difundido, el culto a las vírgenes francesas en Alemania inspiró al clero local a buscar un santuario local que compartiera fama con Lourdes. Por ello, la aparición de la Virgen a unas niñas campesinas en la ciudad de Marpingen en julio de 1876, coronó sus esfuerzos e inclusive compartía con los visionarios franceses las mismas imágenes de Apocalipsis y triunfo del catolicismo cuando se convirtiera la humanidad a su mensaje.³³ Las apariciones de Marpingen incorporaron el elemento dogmático que se observó en Lourdes cuando la aparición les comunicó a las niñas que era la Inmaculada Concepción,

³² Busch, *Katholische Frömmigkeit und Moderne*, pp. 303-309.

³³ Blackbourn, *Marpingen*, pp. 20-36; Kotulla, *Nach Lourdes!*, pp. 481-493.

hecho que afirma la difusión del modelo de Lourdes como parámetro de la experiencia religiosa católica durante el siglo XIX. Aunque en un principio recibieron interés por las autoridades, las apariciones de Marpingen y sus numerosos videntes (en 1877 había más de veinte) sufrieron la censura eclesiástica, debido a las visiones contradictorias y a la tensa relación con el gobierno.

Un elemento endógeno al caso alemán fue la proliferación de visionarias de la Pasión de Cristo, las cuales —en algunos casos— presentaron heridas en forma de estigmas, asemejando las de Cristo crucificado. Las visionarias compartían el mismo modelo de aparición, es decir, por un periodo de tiempo y en un día en específico (regularmente los viernes) caían en trance y revivían la Pasión de Cristo mientras sangraban de manos y pies, durante las visiones relataban los acontecimientos que percibían y comunicaban mensajes proféticos a los asistentes, los cuales eran dictados por Jesucristo en persona. En muchos casos percibían a Jesús como el Sagrado Corazón, hecho que nos habla de la incorporación del dolor a la imagen de Jesús y su asociación con los penares del mundo moderno como elemento inasociable de la experiencia religiosa de los devotos del siglo XIX e inicios del XX. Sus experiencias fueron difundidas por la prensa y sus visiones quedaron en libros, por lo que se transmitieron allende las fronteras alemanas y el conocimiento de sus visiones se hizo público entre los creyentes. Especialmente, las experiencias de la estigmatizada Anna Catherine Emerich, recopiladas en tres libros, fueron ampliamente divulgadas por la prensa católica de la época, como pruebas celestiales de la decadencia de la humanidad. Las visiones de Emerich alertaban a los católicos sobre el triunfo de los liberales y masones, *fuerzas ocultas* cuya misión era descristianizar el mundo, no obstante, Jesús triunfaría en contra de sus enemigos imponiendo el orden cristiano. Para ello, los católicos debían procurar confesarse regularmente, asistir a los oficios, comulgar en misa y ser devotos al Sagrado Corazón de Jesús.

En el ámbito hispanoamericano, la difusión de las nuevas devociones y su adaptación local enriqueció la experiencia religiosa. Al igual que en otras partes de Europa, la religiosidad española vivía una época de tránsito de ser una espiritualidad eminentemente barroca hacia nuevas formas de espiritualidad. Las continuas crisis políticas y el aumento del anticlericalismo, alertaron a los religiosos españoles sobre los nuevos tiempos, quienes los tradujeron con la misma sensación de temor y decadencia de

sus pares franceses. Si bien la devoción al Sagrado Corazón en España y sus territorios databa de inicios del siglo XVIII (expandida gracias a los jesuitas), el discurso anti-moderno no llegó hasta el siglo XIX, en donde fue alimentado por el propio trauma de la invasión napoleónica, las guerras entre liberales y conservadores y las revueltas anticlericales que se dieron a lo largo del siglo y se prolongaron hasta la Guerra Civil de los treinta en el siglo XX. La religiosidad española no debía importar devociones, terreno en el cual era fecunda, pero sí debía actualizarlas bajo las reglas del discurso anti-moderno.

De acuerdo con William A. Christian, el impacto de las apariciones de Lourdes en el norte de España condujo al clero local a encauzar devociones locales bajo los nuevos medios de peregrinación y difusión ensayados más allá de los Pirineos.³⁴ Ejemplo de la incorporación de antiguas devociones a nuevos discursos fueron los Cristos de Limpias (Cantabria) y Gandía (Valencia); en ambos casos las antiguas imágenes fueron incorporadas al discurso antiliberal y anti-moderno, después de que unos fieles aseguraran haberlas visto moverse y derramar lágrimas. Los religiosos encargados de ambas investigaciones concluyeron que las lágrimas de los Cristos se debían a los pecados de la humanidad y las *tendencias descristianizadoras* de la sociedad. Ambos milagros (ocurridos en 1919 y 1920 respectivamente) no pueden entenderse sin su contexto y tal es el esfuerzo por ciertos miembros del clero para lograr que el rey Alfonso XIII consagrara España al Sagrado Corazón, hecho que sucedió el 15 de mayo de 1919. Los milagros de Limpias y Gandía confirmaban ante los fieles la veracidad del discurso detrás de la devoción al Sagrado Corazón, es decir, que España no sobreviviría como una nación católica si no existía un ánimo por convertir a las ovejas perdidas y erradicar los *males de la modernidad* como el liberalismo, el socialismo y el anarquismo.

No obstante, la búsqueda por un Lourdes español (es decir, una aparición contemporánea de la Virgen) no cesó a lo largo del siglo XX. Sin embargo, entre el historial de apariciones marianas a inicios del siglo XX, las múltiples apariciones de María en Ezkioga (entre 1931 y 1937) a diversos videntes, confirmaban el discurso anti-moderno y adquirían un tono abiertamente antirrepublicano, semejante al de la Francia decimonónica de cara a las inquietudes que provocó entre los católicos más

³⁴ Christian, *Moving Crucifixes in Modern Spain*, pp. 6-16.

conservadores el advenimiento de la Segunda República.³⁵ Aunque al final las apariciones en Ezkioga no fueron validadas oficialmente, su tono reaccionario quedó impreso en la memoria popular. Es probable que el fracaso por encontrar un Lourdes español se haya debido a la fuerte devoción mariana en la mayoría de las localidades y en un país segmentado por fuertes regionalismos, la imposición de una advocación nacional estaba destinada al fracaso. No obstante, para el culto mariano moderno, España contribuyó a la adaptación de antiguas devociones a un nuevo marco de espiritualidad, modelo que inspiró a las naciones hispanoamericanas.

En Sudamérica el culto al Sagrado Corazón encontró un campo fértil gracias al impulso que recibió por gobiernos conservadores, los cuales organizaron consagraciones de la nación a tal devoción, como en el caso de Ecuador en 1874, cuyo presidente, Gabriel García Moreno, convocó a un voto nacional para consagrar la república a la devoción. Es posible que García Moreno conociera las profecías reveladas a Sor Mariana de Jesús Torres, religiosa del Real Monasterio de la Limpia Concepción de Quito, quien en 1594 había visto a la virgen María, la cual le había dado una serie de profecías sobre la persecución de la Iglesia en los siglos venideros, concluyendo que al final de tales sucesos triunfaría Jesús. Las profecías de Sor Mariana se convirtieron en propaganda antiliberal en el siglo XIX y, por lo tanto, se convirtieron en parte del pensamiento religioso local, aunque adaptadas a la época y a la devoción del Sagrado Corazón, es decir, lo que en el contexto del siglo XVI hubiera sido una invitación en contra del protestantismo, para el siglo XIX se le adjudicó un carácter en contra del liberalismo y la masonería. Sor Mariana narró que la Virgen le pedía orar para que triunfara su Hijo, pero que en el contexto decimonónico se le interpretó como el Sagrado Corazón, devoción que no era practicada en esa época en el mundo hispánico. De cualquier manera, la consagración de Ecuador al Sagrado Corazón, aparte de ser la primera en el mundo, inspiró a los países vecinos a seguir sus pasos y conjurar a las naciones en contra de las influencias de la modernidad.

Colombia se destacó por su celo nacional para elevar la figura del Sagrado Corazón como parte de los símbolos nacionales. El conservadurismo colombiano adoptó el ejemplo ecuatoriano y de 1891 a 1894 se llamó a un “plebiscito nacional” convocando a cada una de las pa-

³⁵ Christian, *Visionaries*, pp. 13-40.

arroquias y obispados del país para rectificar la decisión del arzobispo de Bogotá de consagrar la república a la imagen.³⁶ Nuevamente en 1902 y tras la experiencia de la guerra civil conocida como *la guerra de los mil días*, se reprodujo la consagración bajo el amparo de Ezequiel Moreno, obispo de Pasto, ciudad conocida por su apoyo al liberalismo. Con la consagración de 1902 se incorpora a la imagen del Sagrado Corazón un poder de disuasión celestial en contra de la violencia y la guerra que fue reproducido en varias geografías en los años posteriores, pero que en el caso colombiano destaca porque, a medida que se producía un episodio de violencia (como el *Bogotazo* de 1948), se reproducían las consagraciones y procesiones con la imagen.

Lo destacado del caso sudamericano es que el discurso adoleció de un componente central en el caso francés: la esperanza por restaurar la monarquía. Si bien eran repúblicas con instituciones frágiles y asociadas al grupo que se encontraba en el poder, en la segunda mitad del XIX, las naciones sudamericanas abandonaron la idea de la monarquía como forma de gobierno. No obstante, la ausencia del discurso pro-monárquico no disminuyó el deseo reaccionario por inspirar las leyes en la religión católica, para lo cual se utilizó la imagen del Sagrado Corazón como estandarte de dicha causa. Específicamente para el caso colombiano, la Constitución de 1886 consagraba en su Preámbulo la siguiente fórmula: “En el nombre de Dios, fuente suprema de toda Autoridad, se dicta la siguiente ley constitucional”,³⁷ señalando que la emanación de la ley no era producto de los pueblos (tal y como lo pensaban los liberales) sino emanación divina. En la misma constitución, su artículo primero señalaba: “La Religión Católica, Apostólica y Romana es la de la Nación; los poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como elemento esencial del orden social”.³⁸

*Viejas devociones, nuevos discursos:
el caso mexicano*

El modelo devocional mexicano fue un híbrido. Por un lado, se adoptó el discurso anti-moderno y antiliberal del modelo francés, pero —al igual

³⁶ Henríquez, *Imperio y ocaso del Sagrado Corazón en Colombia*, pp. 99-107.

³⁷ *Ibid.*, p. 97.

³⁸ *Idem.*

que en el caso español— no había necesidad de convocar a nuevas devociones, cuando las locales eran lo suficientemente estables y socorridas para incorporar las innovaciones del modelo francés.

El modelo francés llegó a México por varias vías. La primera fueron las experiencias de primera mano que tuvieron los religiosos exiliados en Europa después del triunfo de la Guerra de Reforma. Como se ha explicado anteriormente, un grupo de sacerdotes y prelados se establecieron en Roma, Francia y España para continuar con su ejercicio sacerdotal o terminar sus estudios. A su regreso a México, no dudaron en aplicar las técnicas de masificación del catolicismo que habían aprendido en Europa. Por ello, desde la década de 1860 se observa un incremento de asociaciones cuyo objetivo es venerar la imagen del Sagrado Corazón de Jesús. Conocemos la existencia de una Cofradía al Sagrado Corazón de Jesús fundada en la década de 1860, gracias a la carta de renuncia de su director, Andrés Davis.³⁹

Después del exilio del arzobispo Labastida ante el triunfo de los liberales, surgen asociaciones y cofradías cuya devoción se ampara en el Sagrado Corazón de Jesús. De particular interés es el proyecto de una congregación de religiosas cuyo objetivo era “desagraviar al Corazón de Jesús por los pecados de la humanidad y de nuestra patria”,⁴⁰ la cual confirma la influencia francesa en el culto mexicano a la devoción. Aunque la erección de la congregación no fue aprobada, no deja de ser importante el hecho que se pensara en aras de desagraviar a una advocación, cuyos sufrimientos eran causados por la constitución liberal y sus creadores en el poder. No obstante en la adopción del discurso anti-moderno, se eliminó, a partir de la década de 1870, el componente promonárquico de la devoción francesa por las causas que se han explicado con anterioridad, sin embargo, se integraron al discurso elementos que añoraban el orden eclesiástico en la vida pública como la asociación del Sagrado Corazón como antídoto en contra de la escuela laica o la influencia del positivismo en los asuntos gubernamentales.

La segunda vía por la cual se introdujo el modelo francés fue la exportación de asociaciones y cofradías francesas para laicos que se

³⁹ Carta del presidente Andrés Davis a la cofradía del Sagrado Corazón, 1863, AHAM, *Labastida y Dávalos*, caja 37, exp. 91, ff. 1-2.

⁴⁰ Carta para la instauración de una Congregación en desagravio al Sagrado Corazón de Jesús, 1876, AHAM, *Labastida y Dávalos*, caja 111, exp. 45, ff. 1.

fundaron entre 1870 y 1890 en la arquidiócesis de México. Dos de ellas, la Archicofradía de la Guardia de Honor del Sagrado Corazón de Jesús y el Apostolado de la Oración, resultan de especial relevancia para nuestro estudio, ya que permiten confirmar la internacionalización de los movimientos católicos a finales del siglo XIX, los cuales compartían estatutos, fines e idearios, permitiéndonos reconstruir una suerte de cultura católica transnacional.

Ambas asociaciones fueron fundadas bajo el amparo de los jesuitas franceses y recibieron el apoyo del cardenal Guibert para ser aceptadas por Roma y difundidas universalmente. Tanto el Apostolado como la Archicofradía nacieron del ambiente de incertidumbre que reinaba entre los fieles franceses, sin embargo, la primera de ellas tenía como objetivo consagrar a sus miembros al servicio de la oración perpetua en sufragio de las ofensas en contra de la obra de Dios, es decir, orar en contra de la república francesa y sus leyes. Por su parte, la Archicofradía de la Guardia de Honor fue fundada en 1863 para rendir homenaje eterno al corazón herido de Jesús. Los cofrades de la Guardia de Honor tenían la particularidad de dedicar una hora a la semana, como mínimo, en oración silenciosa a meditar sobre el dolor lacerante de Jesús. Para ello no debían abandonar su lugar de trabajo o estudio, sino incorporar la oración a sus actividades diarias. Si bien ambas organizaciones buscaban disminuir los pesares en el Corazón de Jesús, los miembros del apostolado continuaban con un modelo barroco en donde se debía dedicar un cierto tiempo de oración en los templos, mientras que la Guardia de Honor ofrecía incorporar la oración a la vida cotidiana y lo más importante, en el trabajo, actividad primordial de la clase obrera y para la cual estaba dirigida.

La sección mexicana del Apostolado de la Oración inició sus labores en la Iglesia de Santa Brígida en 1874, cuando fueron aceptados sus estatutos por el arzobispo.⁴¹ Su introducción se debe a una serie de jesuitas españoles y mexicanos, quienes conocían el modelo original y la sección española, los cuales decidieron traer el Apostolado para revitalizar el catolicismo, el cual se creía a la zozobra dado el triunfo liberal. Intenciones similares condujeron al jesuita español, Andrés G. Rivas, a fundar el capítulo mexicano de la Guardia de Honor. Rivas había trabajado en

⁴¹ Estatutos del Apostolado de la Oración, 1874, AHAM, *Labastida y Dávalos*, caja 86, exp. 86, ff. 5.

la edición española del *Mensajero del Corazón de Jesús* (órgano internacional de difusión de la Archicofradía) en Bilbao, en donde aprendió la importancia de la obra para acercar a los devotos a la devoción, sin que ello les causara tribulaciones en su vida diaria. Transferido a México en 1878, un año después establecería la primera Guardia de Honor del país en la Iglesia de Santa Brígida, aunque el arzobispo Labastida no daría su beneplácito hasta 1884.⁴²

No obstante, previo al establecimiento de la Guardia de Honor, se fundó el periódico mensual *El mensajero del Sagrado Corazón*, en 1875, por el empeño del padre Manuel Díaz Rayón. El *Mensajero* se imprimió por primera vez, en París, en 1865, como vehículo de adoctrinamiento y difusión entre los miembros originales de la Guardia de Honor. La primera versión en español (publicada en Bilbao) vio la luz en 1867. Es probable que el padre Rayón conociera ambas ediciones, ya que el único ejemplar que sobrevive de la primera época reproduce artículos de las versiones francesa y española. De cualquier manera, la primera edición mexicana dejó de publicarse en 1877 coincidiendo con la aplicación estricta de las Leyes de Reforma que se dio durante el gobierno de Lerdo de Tejada. La segunda época de la revista es impulsada por el padre Rivas y logra la censura del arzobispado en 1881.⁴³ Una característica de los primeros números de la edición mexicana fue el ímpetu que le dio Rivas a los artículos de plumas locales, aunque la mayoría de los artículos seguían traduciendo del francés o reimprimiéndose de la edición española. Una segunda característica que incorporó la publicación fue incluir una sección de notas internacionales sobre el catolicismo, servicio de noticias por el cual los suscriptores se enteraban de las últimas *agresiones y ofensas* que recibían los católicos y el Papa en todas partes del orbe.

No deja de ser un elemento importante que los católicos mexicanos se incorporaban a un mundo incipiente en donde la información y su manejo creaba una opinión pública e inclusive eran partícipes de ella, aunque los hechos se dieran al otro lado del Atlántico. Los lectores de *El mensajero del Sagrado Corazón* seguían atentos al desenlace de la *Kulturkampf*, lo mismo que la promulgación de la *Rerum Novarum* o bien se

⁴² Establecimiento de la Guardia de Honor en la iglesia de Santa Brígida, 1884, AHAM, *Labastida y Dávalos*, caja 194, exp. 31, ff. 3.

⁴³ Censura eclesiástica a El Mensajero del Corazón de Jesús, 1881, AHAM, *Labastida y Dávalos*, caja 19, exp. 40, ff. 1-2.

hacían eco del antisemitismo y la conspiración masónica que supuestamente apoyaba al capitán Alfred Dreyfuss. Los lectores de la publicación siguieron con interés el proceso de secularización en Francia de 1905 y las luchas de Pío X en contra del modernismo. Estaban convencidos que una conspiración judeo-masónica atentaba en contra del catolicismo, hecho que había sido comandado por Bismarck en una reunión secreta con los máximos líderes masónicos y judíos, y se horrorizaron y escandalizaron ante el salvajismo de la Gran Guerra Europea. Los católicos mexicanos no estaban excluidos del mundo. Por el contrario, buscaban alrededor del globo la comprobación del triunfo del reinado de Cristo y los elementos que creían operaban en su contra.

Impregnados por el espíritu de renovación devocional que Francia les ofrecía, los laicos y religiosos mexicanos no dudaron en establecer asociaciones en honor de la Virgen de Lourdes. La primera de la que tenemos noticia es de la Asociación sabatina a la Virgen de Lourdes, fundada en la Iglesia de Santa Teresa la Nueva por religiosos lazaristas, quienes habían llegado al país en 1876.⁴⁴ Doña Soledad Moreno de Brizuela había comprado una estatua *de buen tamaño* de la Virgen de Lourdes, por lo que le escribía al arzobispo pidiéndole su permiso para que fuera incorporada a las imágenes de la Iglesia de San Cosme.⁴⁵ La difusión del milagro de Lourdes entre los católicos de la arquidiócesis incorporó la prensa y la difusión de la historia por medio de panfletos y novenas, las cuales conocemos por sus cartas de censura eclesiástica.⁴⁶ Inclusive, en 1883, la Congregación de la Virgen de Lourdes en la Iglesia de Jesús María pidió permiso para construir una copia de la gruta, la cual fue aceptada.⁴⁷

No obstante la difusión de la Virgen de Lourdes entre los fieles mexicanos, los preladados buscaron una figura que pudiera convertirse en un Lourdes local. Al igual que en el caso español se propuso erigir al

⁴⁴ Asociación sabatina de la Virgen de Lourdes, 1876, AHAM, *Labastida y Dávalos*, caja 97, exp. 12, ff. 3.

⁴⁵ Carta de Soledad Moreno de Brizuela, 1878, AHAM, *Labastida y Dávalos*, caja 118, exp. 62, ff. 1.

⁴⁶ Novena en honor a Ntra. Señora de Lourdes, 1880, AHAM, *Labastida y Dávalos*, caja 153, exp. 60, ff. 1.

⁴⁷ Carta de la iglesia de Jesús María, 1883, AHAM, *Labastida y Dávalos*, caja 170, exp. 60, ff. 1-2.

santuario de Chalma pensando en la imagen de Cristo, pero su fuerte componente indígena en el culto y lo tormentoso del camino los hicieron desistir del proyecto. Sin duda, el santuario que se mostraba como el más factible era la Colegiata de Guadalupe, ya que su cercanía a la capital (la cual entraba en un proceso de expansión urbana) haría posible las peregrinaciones nacionales, sin olvidar que la imagen de la Virgen de Guadalupe tenía una historia de devoción en el centro y norte del país lo que haría más factible su entronización como devoción nacional.⁴⁸

Por último, el elemento profético no escapó de las adaptaciones mexicanas. Aunque no fue apoyado abiertamente por el clero local, como sí ocurrió en el francés, la profecía no desapareció del contexto devocional mexicano. El panfleto *Profecías de Matiana, sirvienta que fue del Convento de san Jerónimo de México, sobre los sucesos que han de acontecer en la espresada capital*, fue publicado en 1857.⁴⁹ El año no es fortuito y coincide con la promulgación de la Constitución liberal y la elevación de las Leyes de Reforma a rango constitucional.

La Madre Matiana del Espíritu Santo fue una sirvienta del convento de San Jerónimo, natural de Tepozotlán, quien tenía a su cuidado a las monjas ancianas y enfermas. En dicho convento, tal y como le relató a su confesor el padre Juan Manuel Irisarri, la Virgen se le presentó en varias apariciones y le dio a conocer una serie de profecías relatándole el futuro del reino de la Nueva España.⁵⁰ La Virgen le relató el proceso de independencia (“la revolución de América sería cuando el señor Arzobispo se llamara Francisco Javier, lo mismo que el virrey”), la Revolución Francesa, la invasión napoleónica a España y el secuestro del Papa (“Omitió la prisión del Papa y los sucesos de España, Francia y Roma, por no alargar la historia. Pero todo lo vió Matiana”), sin embargo, el hecho más inquietante para la generación de conservadores de 1857 fue la siguiente profecía: “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 estendieran esas cons-

⁴⁸ Ampliaremos estos aspectos en la segunda parte del libro.

⁴⁹ De la Pasión de Jesús, “Profecías de Matiana”, 1857, SML, *The Mexico Collection*, Film Fiche 89, Sec I, Box 30, ID 80004474, ff. 1-8.

⁵⁰ Aunque no están fechadas las apariciones en el panfleto (sólo aparece el año en el que fueron transcritas, 1837), pudieron suceder a finales del siglo XVIII debido a las referencias al virrey y a los monarcas que “vendrán a vivir en la capital”.

tituciones por todo el mundo para pervertir a todos; y que se vació el infierno para guerrear con los cristianos”.⁵¹

La profecía de Matiana confirmaba los temores conservadores ante la Constitución de 1857, es decir, que era obra diabólica y cuyo combate se tornaba en aires de cruzada. Las profecías hablaban de un mundo en caos: “La venida de los anglo-americanos al reino; sus sectas, máximas y vestuarios, y que ellos han de ser los martirizadores (de los religiosos)”;

“vió los martirios que se harán en la ciudad; la salida de las religiosas de todos los conventos, (...); y que verán dichas religiosas en tanta pobreza y necesidad, que pedirán en los zaguanes de los senadores lo que sobre de sus mesas para comer”. Sin embargo, el reino saldría de las tinieblas cuando se fundara un nuevo santuario dedicado a la Virgen de Guadalupe: “diles que he elegido este convento (el de San Jerónimo) para que de aquí salga la tercera fundación del Desagravio de Jesús Sacramentado, la que se hará en mi Santuario de Guadalupe, porque ese es el lugar destinado para el Desagravio del Santísimo Sacramento”.⁵² Con la construcción del santuario regresaría el orden cristiano: “(Vio) La venida del rey de España; y entonces sin que nadie los eche, ni les pague su dinero, se retirará el anglo-americano a su patria. Y al rey que venga le han de hacer su palacio en Ntra. Señora de Guadalupe, contiguo al convento de las religiosas. (...) Vendrá y se conformarán con la voluntad de Dios”.⁵³

La difusión de las profecías de Matiana está relacionada con el momento político. La primera edición del panfleto en 1857 no puede escapar de las luchas en contra de la Constitución liberal. Podemos inferir que las profecías de Matiana gozaron de una amplia difusión ya que el editor comenta que es una copia fiel del manuscrito corrigiendo “muchas incorrecciones gramaticales y graves defectos en el sentido”, que tenían los otros impresos con los vaticinios. De acuerdo con Edward Wright-Ríos, fue reimpresso en tres ocasiones más: en 1861 buscando apoyo popular para instaurar una monarquía con un príncipe europeo, en 1889 como parte del libro de Luis Duarte titulado *Profecías de Matiana acerca del Triunfo de la Iglesia* y, por último, en el año crítico de 1910 en un artículo del Boletín oficial del arzobispado de Oaxaca.⁵⁴ Las profecías eran

⁵¹ “Profecías de Matiana”, p. 5.

⁵² *Ibid.*, p. 4.

⁵³ *Ibid.*, p. 7.

⁵⁴ Wright-Ríos, *Revolutions in Mexican Catholicism*, p. 255.

de conocimiento popular para la época, no sólo por las reimpressiones del panfleto, sino porque el nombre de la Madre Matiana era objeto de sátira y burla por los liberales y anticlericales, llegando incluso a ser el nombre de un periódico satírico que se publicó en la Ciudad de México durante 1917 y cuyo título decía: “La Madre Matiana: Periódico Profético y Decidor: Taparé el Sol con un Dedo, Ladrará a la Luna y Trovará al Lucero del Día”.⁵⁵ No obstante, las profecías de Matiana se insertaron en la tradición del discurso profético francés por medio de la obra de Duarte, en donde argumentaba que la vidente había presagiado una conspiración demoníaca encabezada por los masones y liberales, cuyos tentáculos llegaban al mundo entero, e inclusive el autor coteja las profecías de la monja mexicana con otros videntes y apariciones en Europa.⁵⁶

No obstante las creencias populares, el alto clero mexicano abandonó los deseos por restaurar el orden monárquico, aunque —como en el caso de las otras naciones latinoamericanas— buscó que las repúblicas se inspiraran en el catolicismo. Sin embargo, la situación de las relaciones entre Iglesia y Estado en México hacía excepcional su caso, porque era el único país de la región que había hecho una fuerte reforma secular y cuyas leyes mantenían en el margen a la Iglesia. La excepcionalidad del caso mexicano no radica en el uso de las devociones como un estandarte político (ese proceso coincidió en muchos países católicos) sino en la adversidad de su contexto y en el uso del lenguaje y de las devociones de acuerdo con el instante político, las cuales, de ser el centro en la restauración de los movimientos sociales católicos durante el Porfiriato, mutaron en estandartes de combate durante la Revolución. Las devociones mexicanas no sólo presagiaban violencia, sus devotos eran partícipes de ese mundo que se resquebrajaba.

⁵⁵ “La Madre Matiana”, 1917, SML, *Revolutionary Mexico in Newspapers*, Film B19771, Reel 248.

⁵⁶ Wright-Ríos, *op. cit.*, pp. 259-260.

II. DE LA CONCORDIA A LA RUPTURA: EL ESTADO Y LA IGLESIA EN MÉXICO

A lo largo del siglo XIX, la Iglesia Católica sufriría transformaciones radicales sobre su vinculación al poder político y sus funciones públicas. La Iglesia, como en toda la monarquía hispánica, era esencialmente el eje de la vida pública en un sistema que privilegiaba la salvación del creyente y el cumplimiento de la doctrina católica. Tal condición era opuesta al sentido de legitimidad y ejercicio del Estado moderno vinculado a la voluntad ciudadana y la aplicación de la ley a través de principios positivos. Sin embargo, en las naciones herederas de la fragmentación del imperio español se dio una característica específica que buscaba vincular las formas liberales y republicanas a las herencias confesionales:

Así, lejos de entender la “nación católica” como una concesión incómoda al antiguo régimen, o como un principio antagónico a la soberanía nacional y la división de poderes, los liberales formados en la tradición gaditana la vieron más bien como el cimiento necesario del nuevo orden para “sustituir la monarquía católica y, más concretamente, el *Rex Catholicus* como vínculo colectivo de unión y pertenencia a un mismo cuerpo político”.¹

La transición entre el modelo político del Antiguo Régimen al del Estado moderno secular no fue mecánica. En el caso mexicano, tal emancipación no se promulgó hasta la Constitución de 1857. Si bien desde 1822 se habían derogado los castigos públicos en contra de la blasfemia o el sacrilegio, los distintos gobiernos, con sus órdenes constitucionales, se erigían como protectores de la Iglesia Católica y declaraban a dicha religión como única en posibilidades de practicarse por parte de los ciu-

¹ Mijangos, “Clemente de Jesús Munguía y el fracaso de los liberalismos católicos”, p. 175.

dadanos mexicanos. Bajo esta óptica, durante la primera mitad del siglo XIX, los ciudadanos entendían como una de las funciones específicas del Estado su actuación como protector de la fe y el Estado entendía esta función e intentaba salvaguardar su privilegio con los continuos intentos por verse beneficiado en la cuestión de elegir obispos y jerarcas, de acuerdo con la tradición hispánica contemplada en el Patronato Real. En esta dinámica se puede observar la continuidad de formas políticas novohispanas a pesar de la Independencia y en donde la Iglesia se mantenía como una institución dentro del incipiente aparato político del México independiente. Una muestra de ello fue la participación oficial por parte de las autoridades republicanas y municipales en procesiones y fiestas religiosas, ejemplos que nos sitúan todavía en una inercia en donde la vida pública estaba controlada por lo religioso. Inclusive en el discurso político era frecuente citar expresiones bíblicas o la voluntad divina para justificar la independencia y la soberanía, manifestando en ello una unidad entre pensamiento religioso y político.²

La transformación de la legitimidad religiosa en una legitimidad moderna —es decir, emanada de la soberanía popular y normada a través de la ley— se da en un proceso paralelo en donde tampoco está ausente la importancia que tenía la Iglesia como rectora de la vida pública y su percepción como garante de la patria: “Desprender al Estado de verdades absolutas parecía un camino peligroso, propicio para la agitación de las pasiones y el ensanchamiento de los egos particulares, en desmedro del bien común de la sociedad”.³ Si bien los intentos por separar la legitimidad eclesiástica de la estatal intentaron preservar el carácter católico de la nación y con ello separar las esferas de ambas instituciones con intenciones de mantener el principio de unidad a la par de impulsar un Estado moderno; tales cambios simbolizaron para los ciudadanos el rompimiento con su religión y el desamparo legal de ella. Es importante entender que las resistencias ante las leyes liberales se debieron en buena medida a sentimientos religiosos, aunque también existieron de manera entrelazada resistencias por cambios en la propiedad de las tierras, especialmente entre comunidades indígenas. En otras palabras, una sociedad predominantemente religiosa y todavía vinculada a formas políticas del

² Conaughton, *Entre la voz de Dios*, pp. 99-116.

³ Conaughton, “De la tensión de compromiso al compromiso de gobernabilidad”, p. 76.

antiguo régimen, observó una transformación radical de los principios constitutivos de la nación. Tal tensión entre un modelo secular y laico en lo político, en una sociedad predominantemente religiosa, explica la intransigencia del conservadurismo mexicano y sus acciones desde finales de la década de 1850 y las décadas posteriores.

Dicha tensión es el eje sobre el cual se girará a lo largo del capítulo y de la obra en general, en donde, más que una historia política del enfrentamiento entre Iglesia y Estado, proponemos hacer una historia del discurso eclesiástico en contra de la secularización y las Leyes de Reforma entre el Porfiriato y la Revolución. El presente capítulo está dividido en dos marcos principales: el primero es una historia de las relaciones entre Estado e Iglesia entre 1874 y 1920; el segundo indaga en el funcionamiento y organización de la arquidiócesis de México. El primer apartado estudia las políticas de reconciliación impulsadas por Porfirio Díaz después del conflicto y la ley orgánica de 1874 que reguló las Leyes de Reforma. Continuamos con dos apartados señalando respectivamente las causas de las nuevas rupturas durante los primeros años de la Revolución (1912-1914) y con el surgimiento de una nueva constitución y un nuevo Estado. Dichos apartados proponen una nueva visión sobre la historia política de la Iglesia y el Estado, fundamentándose en los discursos sobre la importancia de la religión en la vida pública y tratándolos como un ciclo que va desde la concordia con el Estado hasta la ruptura.

Los últimos tres apartados estudian el estado de la arquidiócesis. El primero observa las tensiones entre la ciudad y el área rural de ella, y la preeminencia que tuvo la Ciudad de México como espacio pastoral. El quinto apartado se centra en los miembros de la Iglesia y sus funciones en la arquidiócesis, mostrando los roles que jugaban el alto clero, los curas rurales o párrocos de las zonas obreras de la ciudad, y los fieles y sus organizaciones, todos unidos por el ímpetu de la nueva pastoral. Por último, se analizará el conflicto por el control de la religiosidad popular.

RELACIONES ESTADO E IGLESIA

Años de concordia: el Porfiriato (1880-1911)

Con el triunfo del Partido Liberal sobre la fracción conservadora, la Iglesia Católica y sus fieles entraron en un espacio nuevo de legalidad y

de función social. La Constitución de 1857 acortó la influencia política de la Iglesia, promulgó la separación del Estado y expropió los bienes eclesiásticos, medidas que generaron descontento entre el clero y su feligresía, y provocaron una guerra civil que se prolongaría hasta una década después, con la intervención francesa y el episodio del efímero imperio de Maximiliano de Habsburgo.

En 1867, el alto clero mexicano se encontraba en el exilio (entre ellos el arzobispo de México, Pelagio Antonio de Labastida) o en la clandestinidad; una situación similar era vivida por los personajes más relevantes del Partido Conservador, padeciendo la confiscación de sus bienes, la prisión y también el exilio. Ante tal contexto, el interés conservador por fundar una monarquía como forma de gobierno había sido cancelado como una opción real, y con ello las opciones políticas del sector más reaccionario de la feligresía y el clero. No obstante, el interés por recuperar espacios políticos en los cuales fueran representadas las ideas católicas intransigentes no quedó abandonado. Bajo esta lógica, la fundación de la Sociedad Católica de México en 1868, amparaba al antiguo Partido Conservador en sus ambiciones políticas, aunque cancelaba –por lo menos en el papel– las intenciones de enfrentarse al modelo republicano.

Más allá de los conflictos políticos, las medidas que restringían al espacio privado la acción de la Iglesia limitaban las formas de la religiosidad y la devoción que hasta ese momento imperaban en el país, y en la arquidiócesis de México en lo particular. Desde la Constitución de 1824 y hasta las Leyes de Reforma, la Iglesia Católica gozaba de exclusividad como el único culto tolerado en México y del estatus de religión de Estado, a pesar de no existir un concordato con la Santa Sede que regularizara el Patronato Real y normativizara las relaciones con la joven nación. La normatividad para restringir las expresiones religiosas a espacios privados no entró en vigencia hasta la restauración de la república y específicamente bajo la presidencia de Sebastián Lerdo de Tejada, con la incorporación de éstas a la Constitución en 1873 y el 10 de diciembre de 1874 con la promulgación de la “Ley Orgánica de las sanciones y reformas constitucionales”. La Ley orgánica de 1874 intentaba regular dos principios rectores de la nueva república: la separación entre el Estado y la Iglesia, y la libertad religiosa, ambos puntos sensibles para los católicos debido a que con el primero –y en palabras de la época– se *entregaba el país al ateísmo* y con el segundo se abría la competencia hacia otros

cultos (esencialmente iglesias protestantes) desplazando el monopolio católico sobre las almas.

De especial interés para el culto y la religiosidad, el reglamento establecía en su artículo primero la facultad del Estado para “intervenir en lo relativo a la conservación del orden público y la observancia de las instituciones”, con lo cual se limitaban las funciones religiosas y se pretendía establecer una férrea vigilancia en contra de sermones que pudieran tener contenido sedicioso. Para reforzar esta idea, el artículo 11 indicaba que, en caso de que los ministros pronunciaran sermones invocando el incumplimiento de las leyes, el acto se convertiría en una reunión ilícita y la autoridad podía intervenir para disolverla. El artículo 12 ordenaba que todas las reuniones en los templos tuvieran el carácter de públicas y estuvieran “sujetas a la vigilancia de la policía”.

Aunque la ley de julio de 1859 prohibía las prácticas de culto fuera de los templos, existía la posibilidad que las autoridades otorgaran permisos para que las manifestaciones religiosas se hicieran fuera de las iglesias. Con la Ley orgánica, el artículo 4 prohibía cualquier forma de culto en algún establecimiento público, imposibilitando su celebración en escuelas, hospitales, cárceles, hospicios y demás instituciones de beneficencia.⁴ En el artículo anterior se les prohibía a las autoridades participar en carácter oficial ante cualquier forma de culto. El artículo 5 establecía la prohibición de portar indumentarias religiosas fuera de los templos y, por último, el artículo 6 restringía el uso de campanas exclusivamente para llamar a los actos religiosos y sujetaba su regulación a la policía.

En marzo de 1875, ante la nueva legislación, los arzobispos de Guadalajara, Michoacán y México promulgaron una *Exhortación a los fieles* en donde criticaban las nuevas restricciones, aunque utilizaban un tono distinto al aguerrido e intransigente de las pastorales previas. Como lo señala Manuel Olimón Nolasco:

(el tono) No expresa un reclamo en términos jurídicos ni echa raíces en una situación social, económica o política. No se dirige al gobierno ni a los gobernantes, sino que asume una postura pastoral que, inclusive llega a optar por el tono lastimero y los presagios negativos. Tal parece, según el

⁴ Como herencia del régimen virreinal, era común en los primeros años de vida independiente el oficio de culto público en edificios de gobierno con motivo de celebraciones patrias.

género literario dominante, que el futuro entero de la religión, la Iglesia y el pueblo mismo estuviera ensombrecido por las consecuencias de la Ley Orgánica.⁵

Para efectos de nuestro estudio, es importante señalar la importancia en la transformación del lenguaje en las cartas pastorales e indicar especialmente que el tono lastimero corresponde a una visión decadentista de la sociedad, en donde la ausencia de religiosidad en la vida cotidiana y la suplantación estatal de las antiguas funciones eclesiásticas de caridad, protección y guía moral, son signos de la pérdida espiritual de la humanidad y del signo inequívoco de la religión como la única fuerza posible de regenerar al género humano. La suplantación del discurso confrontante y aguerrido dominante desde la Guerra de Reforma, por un tono lastimero, aunque no derrotista, señalaba cambios importantes en la actitud y condición legal de la Iglesia Católica, en México y a nivel europeo: en México la Iglesia había perdido su estatuto de religión oficial, situación similar a la vivida en los Estados Pontificios a inicios de la década de 1870, cuando las tropas de Garibaldi ocuparon el territorio, dejando en una situación ambigua el poder terrenal del Papa.

Al igual que la Iglesia mexicana, Pío IX había manejado un discurso aguerrido y condenatorio de la modernidad y las fuerzas patrióticas que lo asediaban, modificando su discurso por un tono lastimero a raíz de la promulgación de Roma como capital del reino de Italia. La declaración de Pío IX acerca del hecho (“Me rindo a la violencia. Desde este momento soy prisionero del rey Víctor Manuel”),⁶ señala la nueva actitud oficial en relación con el poder, en donde la Iglesia se convierte en víctima de los nuevos gobiernos y desde esa posición melancólica llama a sus fieles a preservar su fe y culto, como dique ante los embates de la época. En ambas situaciones, la coyuntura política orillaba al discurso eclesiástico a tomar una postura menos agresiva e invocando a sus fieles a tener paciencia frente a las adversidades y reforzar la devoción y las obras piadosas como símbolos de identidad.

La identidad católica a finales del siglo XIX estaba identificada con las prácticas religiosas y la asistencia al culto, teniendo como espacio

⁵ Olimón Nolasco, “Proyecto de Reforma de la Iglesia en México”, p. 282.

⁶ Burleigh, *Poder terrenal*, p. 367.

privilegiado al templo, condición que se daba en el caso mexicano, por la prohibición de celebrar actos religiosos en espacios públicos. Por ello, el templo se convierte en el centro de la actividad social y política de los católicos, y en símbolo de la fortaleza espiritual en contra de un mundo entendido exclusivamente como un espacio material, precipitándose hacia el desastre. Específicamente para la jerarquía católica mexicana, ante la imposibilidad de celebrar el culto en espacios públicos, el templo se entroniza como el espacio de preservación de la fe y piedra angular del discurso de identidad de un catolicismo concebido como víctima:

¿Se nos reduce a los templos? Paciencia. Que los sacerdotes sean más diligentes para convocar a ellos con más frecuencia al pueblo fiel. Que no cesen de predicar en ellos la palabra de Dios, en estilo claro e inteligible, exhortando siempre a la oración y a la penitencia, y absteniéndose de toda alusión que pueda servir de pretexto para que se les calumnie como incitadores de la revuelta. Que los fieles sean más constantes en frecuentar aquellos lugares sagrados y, sobre todo, que vengan siempre a ellos con espíritu de aprovechar para sus almas, la palabra de Dios que allí se predica y las lecciones espirituales que allí se oyen. (...) Que en lugar de la escandalosa profanación de las fiestas, que atrae sobre los pueblos la ira de Dios, se frecuenten en tales días, con especialidad, los templos oratorios; y que Nuestro Señor Jesucristo, que sufre en los pobres, sea en ellos socorrido con más abundancia, por medio de la limosna y de todo género de obras de misericordia inspiradas por la fe.⁷

La intención de la Ley orgánica de 1874, con respecto a replegar el culto hacia los templos, era impedir la reorganización política de la Iglesia y del Partido Conservador, con el fin de consolidar la secularización del espacio público, regido exclusivamente por el Estado. La intención de que la fuerza pública controlara la participación de los fieles y los temas de los sermones al interior de templo, se desprendía de la misma ambición por impedir la organización de fuerzas contrarias al liberalismo triunfante. Tal situación orillaba a los jerarcas a tomar una actitud menos combativa, con la intención de mantener el culto fuera de las intromisiones estatales, alejando la posibilidad del sacrilegio y permitiendo que

⁷ Olimón Nolasco, *Ibid.*, p. 287.

los fieles acudieran a las iglesias sin verse involucrados en altercados con la policía. A pesar del repliegue verbal expresado a través de la Carta Pastoral, el gobierno inició una campaña de persecución religiosa “harto de la prepotencia por parte del clero, (...)”, Lerdo decidió poner fin a la inobediencia de las Leyes de Reforma”.⁸

A diferencia de Benito Juárez, Miguel Lerdo de Tejada inició una campaña de observación rigurosa de las Leyes de Reforma y sus códigos secundarios. Entre sus consecuencias estuvieron la expulsión de los jesuitas en 1873 por utilizar sotana fuera de los templos (motivo que se mezclaba con la xenofobia al ser declarados “extranjeros perniciosos”, dado que una buena parte de ellos eran españoles) y la supresión de las Hermanas de la Caridad, bajo el argumento de organizarse en vida comunitaria con lo que violaban las leyes de excomunión; tal condición las orilló a salir del país, aunque no se había decretado su exilio.

A pesar del relajamiento del discurso de la jerarquía católica y su exhorto para cumplir cabalmente la ley, algunos sacerdotes continuaron con los sermones incendiarios y las prácticas fuera de los claustros, actitudes que tensaban el ambiente, llevando a un enfrentamiento abierto en el occidente de México, con la primera revuelta cristera convocada por el Plan de Urecho de 1875, y el jacobinismo del gobierno con las excomuniones forzadas y la destrucción de templos y conventos.

Lo adverso del contexto podía haber desembocado en una nueva guerra civil. Sin embargo, el triunfo del alzamiento de Porfirio Díaz con el Plan de Tuxtepec, invocado en contra de la reelección de Lerdo, cambiaría las relaciones entre la Iglesia y el Estado. A pesar de que Díaz había peleado con la facción liberal, en su entendimiento de las relaciones con la Iglesia era más pragmático. Ejemplo de ello fue la publicación de una Circular por parte de la Secretaría de Gobernación, en enero de 1877, declarando el apego del nuevo gobierno a las Leyes de Reforma, pero señalando tolerancia con los miembros de la Iglesia y su culto. El lenguaje de Díaz con respecto a la Iglesia fue siempre ambiguo con respecto a su antecesor: por un lado, se mostraba respetuoso de las leyes y los paradigmas liberales, aunque reconociendo el carácter social de la Iglesia y respetando sus formas, siempre que éstas no representaran un escándalo para los miembros más jacobinos entre los liberales. Aunque

⁸ Pi-Suñer, “Sebastián Lerdo de Tejada y su política hacia la Iglesia Católica”, p. 132.

esta ambigüedad significó a lo largo del régimen un descontento entre los jacobinos, su tono aguerrido y combativo en contra de la Iglesia no trascendió de las páginas de los diarios. Como bien lo expresó José Vasconcelos: “Se sabía que don Porfirio dejaba ladrar, de cuando en cuando, a sus perros, pero no les permitía morder”.⁹

Se puede decir que las acciones de Díaz frente a la problemática eclesiástica fueron resueltas de una manera salomónica, es decir, respetando las áreas de influencia del clero sin mayor intromisión en sus formas, siempre y cuando el clero se comprometiera a respetar los límites que le imponía la ley. La política de reconciliación de Porfirio Díaz descansaba en el pragmatismo y en la necesidad de reconciliar las diferentes facciones políticas del país en aras de consolidar el Estado, respondiendo a ello el clero y los fieles militantes se mostraron más abiertos con la nueva política y dejaron en el letargo las ideas de confrontación entre una Iglesia mártir, la cual se debía defender frente a un Estado intransigente e inquisidor. No obstante, se otorgaron la libertad de utilizar el tintero en contra de facciones jacobinas, masones connotados o cualquier intento por trastocar su nueva situación; en otras palabras: si los apologistas católicos criticaban el liberalismo, cuidaban ser respetuosos con el régimen y especialmente con Díaz. Muestra de ello es el siguiente fragmento del periódico católico *La Voz de México* celebrando la Circular de 1877:

Esta declaración en manera alguna servirá para inaugurar una época de intolerancia ni de persecución; lejos de eso, el ejecutivo federal no olvida que conforme a nuestras instituciones, la conciencia individual debe ser respetada hasta sus extravíos; y por lo mismo, y aunque firme y resueltamente decidido a cumplir la Constitución y las *Leyes de Reforma* y a reprimir su desobediencia y transgresión, no permitirá que el desacuerdo en las opiniones religiosas sirva de pretexto para destruir la igualdad de los derechos entre los ciudadanos. El cumplimiento de las leyes nos acercará a la concordia.¹⁰

La incorporación del discurso de defensa de la ley en el discurso católico, conformó un nuevo concepto de la defensa de los derechos

⁹ Citado por Guerra, *México: del antiguo régimen a la revolución*, t. I, p. 228.

¹⁰ Citado por Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos*, p. 101. Cursivas en el original.

durante el México porfiriano: a diferencia de los católicos conservadores que se enfrentaron a las Leyes de Reforma, en donde aceptar conceptos como la libertad de cultos era sinónimo de apostasía, la siguiente generación se apropia del mismo concepto para defender su identidad como católicos y su derecho a no ser molestados por la autoridad debido a sus creencias. En otras palabras: ser ciudadano y respetar la constitución no se antepone a la identidad política católica.

Sin embargo, algunos fieles y sacerdotes durante el Porfiriato aún sentían la dualidad y por ello conciliaban sus papeles de ciudadanos y devotos católicos. Ejemplo de ello son las cartas que dirigen fieles al arzobispo de México para obtener la licencia de leer libros prohibidos incluidos en el *Syllabus*. Don José María Rodríguez, católico devoto y padre de un hijo que ingresará a la Facultad de Derecho, le escribe preocupado al arzobispo Labastida pidiéndole su venia para que su hijo pueda comprar y leer libros prohibidos por la Iglesia, ya que en ausencia de consultar dicho material, el estudiante sería expulsado.¹¹ Luis G. Duarte, librero de la Ciudad de México, le dirige una carta al arzobispo en 1883, pidiendo licencia para vender y retener libros prohibidos, porque de lo contrario: “no encontraría los medios, para mantener a mi familia”.¹² Los ejemplos anteriores nos muestran las tensiones entre la libertad legal y la conciencia que operaba entre algunos fieles, en donde la necesidad de trabajar o estudiar entraba en conflicto con sus creencias, provocando dos identidades: una pública, identificada con lo liberal y otra privada, enraizada en el catolicismo conservador.¹³

Al igual que las experiencias previas habían forjado una dualidad entre el ciudadano y el fiel, el templo como espacio público se ubicaba a medio camino. Los templos, de acuerdo con la Ley de 1874, eran propiedad de la federación, aunque su administración se encargaba a los religiosos, por ello eran frecuentes las consultas al arzobispado o a

¹¹ Carta de don José María Rodríguez, 1882, AHAM, *Labastida y Dávalos*, caja 152, exp. 24, ff. 1.

¹² Carta de Luis G. Duarte para conservar libros prohibidos, 1883, AHAM, *Labastida y Dávalos*, caja 149, exp. 60, ff. 1.

¹³ Una situación extrema de estas disociaciones fueron los juramentos y contra-juramentos a los que se obligaba a los servidores públicos durante el gobierno de Lerdo de Tejada, obligándolos primero a juramentar las Leyes de Reforma y en una segunda instancia a abjurar de dichos juramentos so pena de ser excomulgados.

la autoridad para delimitar las funciones. Los casos más dramáticos se presentaban cuando fragmentos de antiguos conventos o iglesias, eran tomados por el ejército para establecer un cuartel. Un caso límite fue el del párroco de Ozumba, quien, ante la ocupación del templo parroquial por las fuerzas federales ya en el ocaso del régimen porfiriano, le escribe al presidente interino Francisco León de la Barra recordándole los límites de la ley:

(...) en caso apremiante importa muchísimo prohibir, que fuerzas federales y del Estado ocupen dicho edificio cristiano, pues peligran: mujeres, niños y ancianos; sin embargo, sí urge que las tropas de la federación y del estado ocupen el templo parroquial de Ozumba, mucho ruego y con muchísimo respeto insisto que: (aunque) El Ministerio de Gobernación me ordene el desocupar el expresado edificio que aunque propiedad de la Nación, al Párroco actual jefe en éste pueblo, de una institución religiosa, le pertenece su uso y su conservación.¹⁴

Si bien la identidad política católica durante el periodo conocido como la República Restaurada se debatía entre lo que Adame Goddard ha denominado el conservadurismo y la intransigencia, la tolerancia porfiriana diversificó los planteamientos políticos de los católicos abriendo el abanico desde el conservadurismo reformado ligado a la Sociedad católica de México hasta grupos inspirados por el catolicismo social y cuyo eje de acción eran los obreros y los pauperizados. De igual manera, los espacios de reunión de las sociedades y asociaciones católicas se fueron multiplicando. Sin embargo, el templo continuó como el área de mayor influencia y crecimiento, ya que de los 4 893 templos católicos que existían en 1878 en la República, alcanzaron los 9 580 en 1895.¹⁵ Aunque el templo se erigía en el centro de la cultura católica, muchas actividades desbordaban sus muros, como procesiones, consagraciones de imágenes y actos de culto en escuelas y fábricas, situación que encolerizaba a los jacobinos, por lo que el arzobispado de México debía recordar a sus sacerdotes que esas actividades no estaban toleradas por la ley:

¹⁴ Informe del cura de Ozumba, 1911, AHAM, *Mora y del Río*, caja 10, exp. 19, ff. 2.

¹⁵ González Navarro, *Estadísticas sociales del Porfiriato*, p. 13.

Cuiden de evitar todo aquello que pueda servir de causa ó motivo, ya para atropellos a los sacerdotes, ya finalmente para menosprecio de los ritos eclesiásticos ó profanación de los objetos sagrados; pues nada de esto servirá para mitigar, ni mucho menos aún para impedir la opresión a la Santa Iglesia.¹⁶

Aunque las recomendaciones sugieren un tono amenazador, a lo largo del Porfiriato la Iglesia recuperó espacios públicos para el culto, no obstante, la participación oficial del presidente y allegados en oficios religiosos continuó vedada. Entre los espacios de recuperación estaban las escuelas (las cuales nunca habían sido abandonadas del todo), los dispensarios, los hospicios y hospitales. Sin embargo, nuevos espacios se sumaron a los planes pastorales de la iglesia mexicana como fábricas, clubes sociales y universitarios, prensas y cinematógrafos. Aunque el culto continuó en los templos como espacio natural, la proliferación de asociaciones piadosas, círculos de oración y obras de caridad se multiplicaron e hicieron posible que el mensaje eclesiástico se desbordara de sus zonas restringidas y ocupara con la construcción de capillas en fábricas y hospitales, erecciones de Vía Crucis y monumentos al Sagrado Corazón, representaciones de la Pasión y peregrinaciones hacia la Basílica de Guadalupe un nuevo mensaje pastoral y la imagen de una iglesia restaurada.

La Iglesia Católica, al igual que el régimen, vivieron transformaciones entre 1876 y 1911: una primera etapa entre 1876 y 1895 está marcada por la estructuración de las instituciones porfirianas, de las cuales la Iglesia no escapó constituyéndose como un elemento de legitimación carismática, aunque no legal, del régimen, ganándole a Díaz la simpatía de los católicos por las medidas de acercamiento y tolerancia. Durante la misma época, la arquidiócesis de México vive los últimos años del largo episcopado de Antonio Pelagio y Labastida, quien a su vez había suavizado sus posturas recalcitrantes y políticamente monárquicas, por establecer las bases de una pastoral social y el respeto a las instituciones republicanas. De manera paralela, en la Santa Sede, el también largo pontificado de Pío IX, caracterizado por el ultramontanismo y la condenación a la modernidad ve su final, cediendo la silla apostólica a

¹⁶ Edicto de parroquias, 1898, AHAM, *Alarcón y Sánchez*, caja 74, exp. 24, ff. 3.

León XIII, pontífice de mayor apertura a los tiempos y con una visión más crítica y constructiva de la sociedad. Los cambios generacionales y de perspectivas en la Iglesia favorecieron el entendimiento con el régimen, dejando de lado el enfrentamiento ideológico y manteniendo una relación pragmática.

El arzobispo Labastida es una de las figuras clave en la reconciliación entre el Estado y la Iglesia; provisto de una gran inteligencia política, Labastida y Dávalos logró apaciguar las aguas entre los conservadores e intransigentes a cambio de que el gobierno no aplicara estrictamente el reglamento de 1874, aprovechando su prestigio entre el alto clero y su figura como uno de los líderes del fallido Partido Conservador. Por su parte, Porfirio Díaz impulsó un plan de pacificación del país teniendo en cuenta el apoyo de la Iglesia, debido a la religiosidad de la población y a su disposición para defender sus fiestas y creencias, así tuvieran que enfrentarse a las “armas del gobierno”. Como lo explica Jean Meyer, después de 1860 la Iglesia Católica presenta un crecimiento exponencial.¹⁷ Por ejemplo, el aumento de curas rurales resurge después de décadas en guerras civiles que habían ahuyentado a los curas del campo, en donde una nueva generación de sacerdotes, educados bajo las directrices del Concilio Vaticano I y concededores de la situación nacional e internacional del catolicismo, hacen de los pueblos y rancherías su espacio de labor espiritual. La “reconquista del campo” se tradujo en una actividad pastoral incesante, la cual engendrará vínculos estrechos entre los curas rurales y sus feligreses, convirtiéndolos en defensores de sus causas.

Una segunda etapa entre la Iglesia y el Estado (1895-1911) coincide con un cambio generacional dentro del régimen, el ascenso del grupo denominado como *los científicos* identificados con el positivismo y dos momentos en la Iglesia, la promulgación de la Encíclica *Rerum Novarum* en 1891 y la formación de grupos laicos en torno a sus demandas. El ascenso de los científicos generó suspicacias entre algunos clérigos, quienes vieron en ello la resucitación del anticlericalismo. Sin embargo, la mayor distancia con respecto al régimen provino de parte de las asociaciones movilizadas en torno a la cuestión social promulgada por la Encíclica,

¹⁷ Meyer, *La Cristiada*, t. II, pp. 45-48.

quienes cuestionaron las condiciones obreras y sociales que el Porfiriato había engendrado. A medida que el régimen entraba en decadencia, una nueva generación de católicos se conformaba a través de nuevas ideas para construir un nuevo orden social, compartiendo inquietudes con grupos socialistas, liberales y anarquistas aunque de signo contrario.

La generación de la Encíclica *Rerum Novarum* floreció gracias a la dirección del nuevo arzobispo de México, Próspero María Alarcón (1891-1908), quien había impulsado las organizaciones católicas de diversa naturaleza, constituyendo por primera vez una fuerza laica de peso. También a Alarcón se debe el impulso devocional que acompañaría al catolicismo social consagrando la nación en 1908 al Sagrado Corazón de Jesús, coronando la imagen de la Virgen de Guadalupe y logrando que la Colegiata fuera erigida en Basílica, así como la construcción de varios templos expiatorios en su diócesis y a lo largo del país. A nivel del Vaticano, el pontificado de León XIII había acercado al catolicismo con la modernidad, sin embargo, su sucesor, Pío X, condenó de nueva cuenta a los tiempos, con el *Index* de errores modernos, aunque no restringió el auge de las asociaciones laicas, por lo que su época de oro continuó en ascenso.

A estas generaciones de católicos los unió la búsqueda de una nueva pastoral y con ella un nuevo sistema de devociones. Influenciados por la romanización de la Iglesia mexicana y con un sistema de prensa y de circulación de ideas que abarcaba ambas orillas del Atlántico, los católicos mexicanos tuvieron por primera vez un acercamiento con el pensamiento católico europeo fuera de la península ibérica, enriqueciendo posturas y actualizando medios pastorales, los cuales eran importados desde Francia, Bélgica, Italia e inclusive desde la Alemania posterior a la *Kulturkampf*. Por ello, la pastoral finisecular tiene un fuerte peso urbano y se inclina hacia el surgimiento de nuevos grupos sociales, como los obreros y los oficinistas, desplazando las realidades rurales de las políticas pastorales. Semejante propuesta parecería extraña en el México de finales del siglo XIX o principios del XX, donde la inmensa mayoría de los habitantes seguían viviendo en el campo ocupándose de las faenas agrícolas. Sin embargo, la Iglesia en Europa y Estados Unidos, a finales del siglo XIX, transitó hacia el descubrimiento de los nuevos grupos sociales, privilegiando los entornos urbanos sobre los rurales, tendencia que afectó las políticas pastorales mexicanas y especialmente a la Arquidiócesis de

México, diócesis que contenía al único espacio urbano similar a la de sus pares trasatlánticos.¹⁸

En este marco, las nuevas devociones propuestas por la Iglesia en Roma tuvieron un efecto global, por lo que las pastorales se unificaron en torno a las figuras del Sagrado Corazón de Jesús o de las vírgenes patronas de las distintas naciones católicas, asemejando discursos y enfrentando a las mismas vicisitudes, por lo menos desde una perspectiva retórica. Ante ello, el discurso de la ruptura social, la violencia o la guerra adquirieron un tono apocalíptico, en donde sus causas se originaban en la pérdida de la religiosidad en la vida cotidiana y en la suplantación de la Redención por el imaginario del Progreso, en donde la restauración del orden cristiano —representado principalmente por la imagen del Sagrado Corazón— sería un bálsamo para las calamidades de los tiempos.

Tensiones en la relación: años decisivos (1912-1914)

Hacia el final del Porfiriato, los católicos involucrados con las demandas de justicia laboral mostraban igual descontento que otros sectores críticos del régimen. El equilibrio entre el gobierno y la Iglesia de los años anteriores comenzaba a mostrar fisuras, no en sus altas esferas, sino en las asociaciones católicas, que cuestionaban las condiciones laborales, la pasividad política de la mayoría de los católicos y la situación social de los marginados.

A la par de los cuestionamientos triunfaba el discurso decadentista en el seno de la Iglesia mexicana, en donde se privilegiaba a la falta de piedad y religiosidad como la causa de la violencia que azotaba a la nación. Súbitamente el mundo de las certezas mexicanas, afincadas en el culto al progreso y en el orgullo por un régimen fuerte se habían desvanecido en el aire; en su lugar, los católicos mexicanos percibían un país en caos, producto de la falta de piedad y prácticamente en las garras del demonio, tal y como lo expresaba doña Luz del Castillo Echandi al arzobispo José Mora y del Río (1908-1928), felicitándolo por haber consagrado a la nación al Sagrado Corazón: “Escribo deseando que el Desagravio

¹⁸ La tensión de la pastoral entre el campo y la ciudad será abordada en el segundo inciso de la primera parte. Las influencias extranjeras en la pastoral mexicana fueron abordadas en el capítulo anterior.

Universal (se haga) tanto por los bienes que han de resultar como por los males que han de evitar y por esto nos hace guerra el Demonio con todos sus sentidos”.¹⁹

El grado de violencia entre las facciones revolucionarias, la amenaza de hambruna sobre la Ciudad de México y la incertidumbre que conlleva un conflicto, aceleró el imaginario católico, viendo en tales hechos los signos del castigo divino ante la supuesta falta de piedad. Una muestra de ello es la frecuencia de artículos en la prensa católica haciendo llamados por la modestia al vestir, la frugalidad en el consumo y el temor a Dios. En ese mundo frágil, lleno de calamidades, las únicas certezas estaban resguardadas en la fe y en el reforzamiento de la piedad. El párroco Luis G. Mora le escribe al arzobispo en noviembre de 1911 comentándole los temores de su grey ante los levantamientos en el país por iniciar la peregrinación que los conduciría el 12 de diciembre a la Villa de Guadalupe, sin embargo, señala: “Andaremos por devoción y amor a Nuestra Señora”.²⁰

La devoción se transforma en torno a 1911 debido a las condiciones políticas del país, en el sentido de las intenciones piadosas. A lo largo del Porfiriato, el Sagrado Corazón se consolidó como una de las devociones más veneradas por varios motivos, entre ellos estaban la del cambio social consagrado en las promesas hechas a sus devotos y en la construcción de un orden social cristiano en donde no existiría el enfrentamiento (especialmente entre obreros y patrones) y la autoridad se guiaría por la moral de la Iglesia. Al iniciar la Revolución, José Mora y del Río consultó a sus pares sobre la necesidad de volver a consagrar a la nación mexicana al Sagrado Corazón. Aunque en un principio se dieron discrepancias para que el acto no fuera malinterpretado, los obispos mexicanos cedieron en noviembre de 1913 y convocaron a una consagración nacional y acto de desagravio para enero del siguiente año. Con la consagración de 1914, el Sagrado Corazón de Jesús se convierte en uno de los mayores símbolos religiosos en contra de la violencia y la persecución de la Iglesia.

A pesar de la formación del Partido Católico (siendo uno de sus impulsores el arzobispo Mora y del Río) y de sus buenos resultados electorales en 1911, los grupos católicos se sentían desplazados y hasta

¹⁹ Carta de doña Luz del Castillo Echando por el desagravio universal, 1914, AHAM, *Mora y del Río*, caja 48, exp. 11, ff. 1.

²⁰ Carta con motivo de una peregrinación, 1911, AHAM, Fondo Mora y del Río, caja 8, exp. 89, ff. 1-2.

perseguidos entre las luchas de las fracciones revolucionarias, disputas en las cuales se veían envueltos en sus peores augurios, cuando templos y conventos fueron ocupados por los ejércitos y muchas órdenes debieron exiliarse ante la inseguridad y una nueva ola de anticlericalismo. A ello se le sumaron conflictos de lealtades entre seguir apoyando a Díaz, o en su defecto a una facción con simpatías hacia el general, romper con el régimen o apoyar la insurrección de Francisco I. Madero.²¹ Por ello, la transformación en el ambiente católico estuvo sentenciada por la ruptura del régimen porfiriano y el tumulto de la época, lo que condujo tanto al clero como a los fieles militantes a recuperar el discurso bélico y victimista de los años de Lerdo, distanciándose de cualquier forma de negociación con el nuevo régimen, situación que conduciría a las tensas relaciones entre la Iglesia y las fracciones revolucionarias. Si bien destacados miembros del Partido Católico integraron el gabinete de Francisco I. Madero e inclusive él se mostró tolerante y conciliador con la Iglesia (a pesar de ser un practicante asiduo del espiritismo, corriente esotérica condenada por la Iglesia), el ala más liberal y jacobina de los revolucionarios había denunciado los “abusos del clero católico y acabar con el grave peligro que representa esta institución, más política que religiosa, para la tranquilidad y el progreso futuros de la Patria”.²²

En torno a 1912, el tono alarmista en los diarios católicos y en las comunicaciones con el arzobispo aumenta. Una explicación es que, haciéndose eco de las críticas al maderismo y al nuevo régimen por parte de los porfiristas todavía en sitios de poder, los editorialistas católicos hayan seguido la tendencia e influenciado a fieles y sacerdotes en percibir a Madero como una figura contraria al catolicismo, aunque los hechos contradijeran esta suposición. No obstante, la violencia generada por los levantamientos y la ocupación de los templos tanto por revolucionarios como por el ejército federal, funcionaron como testimonios del “anticlericalismo” maderista haciendo que los fieles y el clero vislumbraran en el régimen una nueva era de persecución religiosa. La ocupación de los templos no eran actos anticlericales sino decisiones militares que busca-

²¹ O'Dogherty Madrazo, *De urnas y sotanas*, p. 69.

²² Decreto de Antonio I. Villarreal, gobernador y comandante militar de Nuevo León, 23 de julio de 1914. Citado por Villegas Moreno, “Estado e Iglesia en los tiempos revolucionarios”, p. 192.

ban improvisar cuarteles, sin embargo, la prensa católica los transformó en eventos sacrílegos.

El golpe de Estado, encabezado por Victoriano Huerta a inicios de 1913 en contra de Madero, buscaba restaurar el régimen porfiriano. La respuesta por parte del clero se ha establecido historiográficamente a favor del general golpista, con lo cual se vinculaban al deseo reaccionario por restaurar la “mano dura”,²³ no obstante, el apoyo real o supuesto a Huerta por parte de las autoridades del arzobispado no se hizo de manera oficial, y continuó la política de falta de pronunciamientos oficiales y de enfrentamiento entre *católicos sociales e intransigentes*, inaugurada en 1911 con la renuncia de Díaz.²⁴ Si bien es probable que algunos fieles y religiosos sintieran un cierto alivio por la muerte de Madero (reacción que era frecuente ante los eventos de la Decena Trágica), una continuidad en el discurso fue concebir a la Iglesia asediada y en persecución. El ejemplo más claro del regreso de tal discurso es la Carta Pastoral de octubre de 1914, en donde el arzobispo de México y sus pares denunciaban la persecución de la cual eran objeto.

El resurgimiento del jacobinismo en la política mexicana estuvo relacionado con la decadencia del régimen de Díaz y especialmente entre un grupo de liberales críticos, integrados a través del Partido Liberal Mexicano, quienes pugnaban por elecciones libres y el respeto a la Constitución de 1857 y la aplicación estricta de las Leyes de Reforma. Madero decidió mantener el *statu quo* de las relaciones con la Iglesia, enfadando a los sectores más liberales entre sus correligionarios, sumado a ello, el Partido Católico Nacional se había erigido como la segunda fuerza dentro del Congreso y ocupaba algunas carteras, entre las que se destacaba la de Educación, punto crítico en la discusión sobre la laicidad de la misma. Con la Decena Trágica en febrero de 1913, corrieron los rumores de que el arzobispo de México, José Mora y del Río, se encontraba en el núcleo de conspiradores y, peor aún, que la Iglesia había financiado el golpe de Estado y lo continuaba haciendo con el gobierno de Victoriano Huerta.²⁵

²³ Knight, *La Revolución Mexicana*, pp. 667-668.

²⁴ La construcción y desarrollo de los catolicismos intransigentes y liberales se abordan en los capítulos III y IV.

²⁵ Knight, “Revolutionary Anticlericalism”, p. 28.

El golpe de Estado polarizó al país, situación a la que no escapó la Iglesia y reavivó el anticlericalismo de manera real. Ante el desprestigio y la amenaza, la Carta Pastoral de 1914 se da a conocer como una protesta en contra de tal imagen. En ella, los jefes católicos se deslindan de las acusaciones golpistas y retoman el discurso exacerbado. Por ejemplo, acusan de la ola anticlerical a un supuesto complot: “a un plan fraguado de antemano en connivencia con la masonería y ciertas corporaciones protestantes de Estados Unidos, como lo han demostrado periódicos muy serios de América del Norte”,²⁶ el cual había dado fruto entre los mexicanos “(porque) la experiencia de esos días nos demuestra a dónde van a parar la enseñanza laica, las diversiones inmorales, la prensa impía y la desmoralización que nos trajo el liberalismo de cincuenta años”.²⁷ En la Pastoral ronda la idea de la persecución, el desasosiego y el caos como una prueba para probar la fe del pueblo mexicano:

(Dios quiere) demostrarnos a todos, lo vano de las riquezas y de las grandezas del mundo y lo efímero de sus placeres; pues hemos visto en un momento derrumbarse aquella prosperidad pública que no tenía a Dios por su cimiento, aquellas fortunas que daban tanta confianza a sus dueños, aquellas industrias y comercios que parecían asegurar la fortuna de muchísimas familias. Bastaron unos días de anarquía para cambiar la suerte de millares y si aquélla se prolonga, no quedarán más que ruinas.²⁸

El caos de la Revolución se traducía como una lección, en donde los signos del liberalismo habían conducido a la irreligiosidad y la desmoralización, dando lugar a la violencia, que —cual fuego purificador— renovaría a la sociedad, siempre y cuando aceptaran las directrices de la Iglesia. El nuevo discurso se enriquece con posturas tomadas del decadentismo, relacionando la pérdida de la humanidad con la ausencia de religiosidad y haciendo una hipérbola de la violencia como la única fuerza capaz de reconstruir a la sociedad. En el discurso, la reconstrucción social no puede llevarse a cabo sin aceptar el reinado de Jesucristo y su Corazón: “Esta profesión de nuestra fe, tenía que alborotar a las furias del infierno, y muy natural era que el Demonio hiciera esta profesión de rabia. Pero al mismo

²⁶ “Carta Pastoral”, 1914, AHAM, *Mora y del Río*, caja 9, exp. 27, ff. 4.

²⁷ *Idem.*

²⁸ *Idem.*

tiempo Dios ha querido aprovechar esta rabia infernal para saber si todos los que aclamamos Rey a Jesucristo su Hijo, de veras lo hemos hecho Rey en nuestras almas y nuestros corazones”.²⁹ La mención de la advocación de Cristo Rey (el cual en México tomó la forma del Sagrado Corazón entronizado) es una de las primeras referencias a la imagen de un Jesucristo que combate al mal de la desmoralización y la irreligiosidad, por lo que el Jesús de los años anteriores (relacionado con el Buen Pastor que rescata a los fieles perdidos) se transforma en una imagen guerrera cuya meta es salvar a México –literalmente y metafóricamente– de las garras del demonio, representado por los liberales, los masones e inclusive los socialistas.

Al igual que México, la Europa de donde los católicos obtenían su referente cultural estaba sumergida en el caos. Los efectos anímicos de la Primera Guerra Mundial se hicieron presentes muy pronto en el ánimo de los católicos mexicanos, en donde el conflicto europeo era también signo de la pérdida de religiosidad, orillando a la humanidad hacia la debacle.³⁰ Para ello, el arzobispo dispuso el 15 de noviembre de 1914 una jornada de oración y oficios para exorcizar al mundo de la guerra: “Debiendo de celebrarse en la Santa Iglesia Catedral Metropolitana, (...), una misa rezada y letanías y preces *in tempore belli*, (...); para impetrar de Dios Nuestro Señor la paz del mundo y de Nuestra Patria”.³¹ El final de una época se hacía presente por medio de la violencia y en ella, la lucha por recuperar a la antigua arcadía conduciría a los católicos mexicanos a empuñar las armas.

Hacia la ruptura (1915-1925)

Aunque tanto el discurso eclesiástico como el jacobino dividían el conflicto bajo la imagen del maniqueísmo, la postura de los fieles hacia la religiosidad era más compleja y en algunos casos contradictoria:

²⁹ *Idem.*

³⁰ La religión jugó un papel muy importante para dimensionar la Primera Guerra Mundial. Por un lado, la reunión entre patriotismo y política clerical condujo a algunos obispos católicos y protestantes a bendecir las armas de los ejércitos nacionales y prácticamente declarar herejes a los adversarios. Opuestamente a estos excesos, el Papa Benedicto XV intentó poner fin a la masacre no sólo declarando contra la guerra, sino poniendo sus oficios de buena fe para terminarla. Un buen estudio sobre ello se encuentra en el capítulo 10 de la obra *Poder terrenal*, de Peter Burleigh.

³¹ Circular para celebrar un oficio en la Catedral, 1914, AHAM, *Mora y del Río*, caja 31, exp. 52, ff. 3.

(los soldados) cierran iglesias, asesinan religiosos, profanan templos y objetos sagrados, y pregonan el ateísmo por doquiera, todos, sin excepción, llevan al cuello escapularios y crucifijos, en el sombrero la virgen de Guadalupe y cosido al exterior de sus blusas escapularios del Sagrado Corazón de Jesús con el lema: “detente enemigo, el corazón de Jesús está conmigo”. (...) Todos esos soldados saludan al blanco con respeto o con temor y se descubren al pasar por las iglesias por ellos profanadas.³²

El testimonio anterior, escrito por Manuel Walls, agente secreto español en México, da cuenta de la complejidad de la religiosidad católica en el México revolucionario. En un país en donde la mayoría estaba reunida por prácticas religiosas similares e inclusive compartían ciertas devociones (a la virgen de Guadalupe, por ejemplo), una fracción de ellos contemplaba a la Iglesia como una enemiga para la consolidación del nuevo orden político, dejándolos en una situación contradictoria en donde un alto nivel de religiosidad compartía espacio con una fuerte conciencia anticlerical.

El anticlericalismo había pasado del discurso a la acción, como consecuencia de la polarización provocada por Victoriano Huerta entre las tropas de las distintas facciones revolucionarias, con excepción de los zapatistas, dándose casos de profanaciones en templos y ataques en contra de religiosos, siendo asesinados algunos de ellos. La quema de confesionarios e imágenes eran actos abiertamente iconoclastas que buscaban destruir —o por lo menos cuestionar— el poder sagrado de tales objetos. A pesar de estos hechos, no se puede hablar de una campaña sistemática de los combatientes entre 1914 y 1920 en contra de la Iglesia buscando su eliminación, sino que tales casos se debieron a conductas particulares de ciertos batallones, muchos de los cuales estaban movidos por cuestiones ideológicas o influenciados por emociones propias de las batallas y que se traducían en muchedumbres.³³

El anticlericalismo, como ideología y motivo político, fue creciendo a medida que la revolución avanzaba. Especialmente entre los carrancistas, el anticlericalismo estaba más difundido que entre otros grupos, debido a que en sus filas combatía un mayor número de liberales al igual que

³² Citado por MacGregor Gárate, “Anticlericalismo constitucionalista”, p. 177.

³³ Knight, “Revolutionary Anticlericalism”, pp. 29-42.

protestantes, masones y espiritistas, grupos a los cuales se había opuesto el clero.³⁴ Los carrancistas se inclinaban por aumentar la separación entre el Estado y la Iglesia, a través de la limitación e inclusive la prohibición de la participación de religiosos en educación y política, postulados que llevaron al Congreso Constituyente de 1916 en donde reafirmaron los principios de separación entre Iglesia y Estado y prohibieron a los religiosos el derecho de votar y ser electos, restringieron el número de sacerdotes por habitantes y –de especial interés para la investigación– volvieron a restringir las expresiones religiosas al espacio privado.³⁵

Los obispos mexicanos, ante la renovación de los principios liberales de 1857, firmaron una carta de protesta el 24 de febrero de 1917, en donde aceptaban la libertad de cultos en el país, pero declaraban:

Ni los Prelados ni los sacerdotes queremos el poder civil; pero sí deseamos, y con toda justicia, que los ciudadanos católicos no se vean excluidos de él, para que no sean parias en su propia Patria. (...) Estamos persuadidos que el ejercicio de una democracia es lo único que puede dar a nuestra patria, un gobierno estable y respetable, que respetando los derechos de todos, los equilibre y modere, dando a cada quien lo que le pertenece. (...) Como se ve, nada hay de injusto en todo esto, ni de excesivo, ni de opresor, nada que se oponga a la democracia, nada que sea obstáculo al bien común. ¡Quiera Dios que los mexicanos todos, persuadidos de esto, tolerándose mutuamente en sus diferentes opiniones y respetándose recíprocamente sus derechos, sobre todo en política, apresuren el advenimiento del día tan anhelado de verdadera paz! Entonces los gobiernos no volverán a encontrar a la Iglesia en su camino, sino para ayudarlos con su poder moral al engrandecimiento de la patria.³⁶

La declaración de los obispos recuperaba el tono victimista, aunque abría los caminos hacia el entendimiento con el nuevo orden político, buscando una situación semejante a la relación durante el Porfiriato. En la carta la Iglesia mexicana señala su posición como guía moral de la patria, sin reivindicar antiguos privilegios e inclusive demandando el respeto de

³⁴ Bastian, “Protestants, Freemasons and Spiritists”, pp. 83-88.

³⁵ La discusión y contexto en torno al artículo 24 está ampliamente tratada en el capítulo IV.

³⁶ Citada por Villegas Moreno, *op. cit.*, pp. 201-202.

sus derechos de acuerdo con la ley, sin que el Estado intervenga en sus asuntos. Inclusive asume un papel como fiel de la balanza en la lucha de clases: “Más que ninguno, queremos que los pobres mejoren su situación, y en este sentido, nadie en México ha trabajado más que nosotros ni antes que nosotros; pero no somos enemigos del rico, ni por el hecho de ser rico, lo juzgamos detentador de los bienes que posee”.³⁷ La imagen que vislumbra la carta de protesta, es la de una Iglesia comprometida con la búsqueda de justicia y cumplimiento de las leyes, pero no involucrada en el proceso revolucionario ni en lo que desde su perspectiva sería injusto. Para los firmantes de la carta, la solución para la situación nacional no es la satanización de la riqueza, sino comprometer a los ricos a dotar de los medios a los pobres para equilibrar su situación. Para la Iglesia, el contenido de la Constitución de 1917 era abiertamente contrario a la realidad mexicana, buscando destruir los lazos sociales y espirituales, con el afán de implantar un gobierno que privilegiara el materialismo, dejando de lado la moral y la religión, las cuales eran consideradas partes sustanciales del mexicano.

El modelo de nación que pensaban los católicos se podía sintetizar en la siguiente frase: “Restaurar todo en Cristo”. Buscando una república representativa y en donde hubiera elecciones libres y las leyes no sirvieran para someter al individuo, sino que fueran fieles de la balanza entre gobernados y gobernantes.

Los católicos contemporáneos a las discusiones constitucionales, más que en espectaculares cambios sociales, creían en la fuerza del corporativismo, doctrina que propugnaba por una alianza entre las clases sociales, en donde patronos y obreros se unieran para mejorar las condiciones laborales y económicas de los menos favorecidos a cambio de mantener un estado de paz y productividad. Si bien reivindicaban el lugar de la Iglesia como guía moral de la sociedad, no combatían por un Estado teocrático o el retorno previo a 1857, reconociendo la libertad de cultos y de pensamiento, pero garantizando, por así decirlo, la conciencia católica del pueblo mexicano. En consonancia, el centro de su propuesta estatal era garantizar la integridad de la familia, considerada como el núcleo de la sociedad; por ello, reivindicaban la libertad de la enseñanza religiosa como garante de la moralidad, frente a la educación laica, la

³⁷ *Idem.*

cual era tachada de atea e inmoral. La educación y la formación moral y espiritual de los niños, entendidos éstos como el futuro de la patria, se convierten en el centro de lo que hemos denominado la *batalla cultural*, en donde dos modelos antagónicos se enfrentan, buscando imponer el dominio ideológico. Al lado del modelo político católico se construye un modelo cultural cuyo eje es la devoción a dos advocaciones religiosas: el Sagrado Corazón de Jesús y la Virgen de Guadalupe. La devoción al Sagrado Corazón conlleva el mensaje de la restauración social bajo los valores cristianos, contenidos en la encíclica *Rerum Novarum* y en un modelo de piedad que rescata la religiosidad, la caridad y el compromiso como núcleos. Por su parte, la Virgen de Guadalupe establece un modelo de catolicismo nacional, recuperando la imagen de México como tierra privilegiada por Dios (recordando las palabras de Benedicto XIV: “*No ha hecho cosa así en otras naciones*”) y declarando su destino como un país católico por excelencia.

Si bien la historiografía oficial posterior ha dibujado la querrela de los católicos en contra de la Constitución de 1917 como un intento reaccionario con afanes destructivos de los logros del proceso revolucionario, los documentos nos indican que buscaban una voz que hiciera eco de sus demandas acalladas bajo la propaganda.³⁸ Aunque la postura inicial de los católicos no fue enfrentarse al Estado sino ser parte constitutiva del mismo, el incremento del tono anticlerical de los años venideros provocó el enfrentamiento que desembocaría en la Guerra Cristera.

A pesar de sus intenciones originales, los enfrentamientos entre Estado e Iglesia fueron *in crescendo* a partir de 1920, con el triunfo de los sonorenses sobre los carrancistas. Aunque Venustiano Carranza era un anticlerical convencido, no emprendió ninguna acción oficial de persecución en contra del clero; sin embargo, la llegada de Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles al poder, transformaría el panorama de la querrela, convirtiéndola en una guerra abierta. El nuevo grupo en el poder mantenía la creencia de que la religión era un obstáculo para el progreso de la humanidad y especialmente en México, con una población muy religiosa, el exorcismo del catolicismo no era una simple postura política, sino una cuestión de Estado. La mezcla de positivismo y racio-

³⁸ El movimiento intelectual de los católicos durante el debate constitucional y la Guerra Cristera es analizado extensamente por Randall S. Hanson, en *The Day of Ideals*, pp. 209-483.

nalismo del grupo en el poder, los llevó a abrir un frente en contra de la jerarquía católica y los grupos emanados de la Iglesia, acusándolos del atraso nacional y de orquestar campañas nacionales e internacionales en contra del gobierno. De manera recíproca el tono de los prelados, y especialmente del arzobispo de México, fue aumentando, hasta denunciar a Obregón como socialista, declaración respondida con un bombarzo en la casa del arzobispo y en la parte baja del altar principal de la Basílica de Guadalupe.

Por su parte, los católicos, haciendo caso omiso de la prohibición de las funciones religiosas en lugares públicos, organizaron varias ceremonias –de hecho, con motivo de la colocación de la primera piedra del monumento al Sagrado Corazón en el cerro del Cubilete, el representante del Vaticano Ernesto Filippi fue expulsado del país– confrontando la postura intransigente del gobierno. Bajo la presidencia de Calles, la situación no mejoró, por el contrario, la guerra de declaraciones entre el arzobispo y el presidente llevaron la situación a un punto muerto, en donde eran frecuentes la expulsión de religiosos extranjeros y el encarcelamiento de fieles y sacerdotes.

El tono de las declaraciones mostró lo violentos que se habían tornado ambos discursos. Durante la campaña presidencial de 1923, Calles, en un mitin en San Luis de la Paz, Guanajuato, ante los gritos de ¡Viva Cristo Rey!, respondió lo siguiente: “Sé que esas personas que han venido a gritar ¡*Viva Cristo Rey!*, no lo hacen porque sepan quién fue Cristo, sino porque las han aconsejado en el curato. (...) Los revolucionarios que perseguimos el bien del pueblo, los libramos a ustedes de la reacción a pesar de ustedes mismos. (...) Yo recomiendo a los que están gritando ¡*Viva Cristo Rey!*, digan a quienes los aconsejaron desde el púlpito, ¡que ya nos encontraremos en el campo de la lucha y que los volveremos a derrotar como los hemos derrotado siempre!”³⁹ La respuesta católica se dio por medio de un panfleto, el cual imploraba a la Virgen de Guadalupe que socorriera al país a través de argumentos xenófobos:

¿Cómo podrás permitir tú Virgen pura, que un hombre RUIN, de las lejanas tierras exóticas del Oriente, tal como un Elías Calles, que no sintió mecer su cuna bajo tus frondas y en esta misma tierra, (...), pueda,

³⁹ Citado por José Valenzuela, “Antecedentes políticos de la rebelión cristera”, p. 212.

engañando a las multitudes con falsos evangelios, instigarlas para que lo eleven al poder, para después continuar su obra de anarquía, de despojo, de asesinato y violación, más allá del Soviet ruso (...) Reyna de la Nación Mexicana, (...); haz que la saña cese, que la ambición del oro y del poder desaparezcan y sobre todo, que el gobernante futuro de tu Nación sea un MEXICANO DE RAZA Y CORAZÓN.⁴⁰

Es importante señalar el uso de la devoción como un elemento nacionalista frente al ansia de poder relacionado con lo extranjero. Un elemento novedoso es la mención del soviét, equiparado a la pérdida de identidad y al caos. El panfleto confirma la inclusión del “peligro socialista” al imaginario católico mexicano como uno de los peligros en contra de la nación, imagen que sustituirá al liberalismo como el enemigo a vencer a lo largo del siglo xx.

El modelo cultural católico se radicalizó por las cuestiones mencionadas en la década de los veinte, produciendo un conflicto en donde las imágenes más socorridas fueron el Sagrado Corazón-Cristo Rey y la Virgen de Guadalupe, confirmando la importancia de dichas devociones para el catolicismo mexicano y mostrando su importancia en el imaginario religioso de la época.

LA ARQUIDIÓCESIS DE MÉXICO: ENTRE EL CAMPO Y LA CIUDAD

Territorialidad y espacios de influencia

Durante los años comprendidos entre 1880 y 1925, la arquidiócesis de México presenta una serie de cambios, producidos por la creación de nuevas diócesis a partir de su territorio original, los cuales seguían a su vez una lógica eclesial: dividir el enorme territorio del arzobispado para reforzar la presencia sacerdotal entre los fieles después de la Guerra de Reforma.

Fundado en 1530 por Clemente VII el arzobispado de México (el territorio original se extendía desde Tlaxcala —obispado a su vez— hasta Acapulco) se fue dividiendo en los siglos siguientes para dar lugar a

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 213-214. Las mayúsculas están en el original.

entidades eclesiásticas más pequeñas y administrables. Para 1857 la arquidiócesis tenía sus fronteras espirituales con las arquidiócesis de Michoacán y Puebla, por lo que su territorio, traducido a los estados federales, abarcaba al Distrito Federal, el Estado de México, Morelos, Hidalgo y Querétaro. Después del fracaso del Partido Conservador, el arzobispo Labastida volvió a exiliarse en Roma, ciudad en la que los miembros de la Curia siguieron dividiendo la arquidiócesis con la intención de permitir un manejo más cercano a las necesidades espirituales de los fieles, tendencia que seguía la política de creación de nuevos obispados del Concilio Vaticano I. En ese contexto, para 1880 el arzobispado tenía como límites “los obispados de Querétaro, Tulancingo, Puebla, Chilapa *visarato*, el Cabildo de la Metropolitana, el de la Colegiata Santa y el arzobispado de Michoacán”.⁴¹

Oficialmente el poder de Labastida y Dávalos terminaba en esos confines (los cuales incluían dos templos importantes en su territorio, el cabildo catedralicio y la Colegiata de Guadalupe), no obstante su poder e influencia iban más allá de ellos y extralimitaban las fronteras eclesiásticas. Por ejemplo, tanto la Catedral como la Colegiata eran administradas por cabildos autónomos desde sus respectivas fundaciones, sin embargo, durante su gobierno cualquier disidencia seria o cuestionamiento a sus decisiones era censurado. Inclusive el abad de la Colegiata era su sobrino, José Antonio Plancarte y Labastida, clérigo que había sabido construir su propia esfera de influencia sin enfrentarse a la de su tío. De igual manera, se dio un fenómeno interesante durante su gobierno y fue que varios de los párrocos de las antiguas vicarías, curatos y parroquias de las nuevas diócesis de Querétaro y Tulancingo continuaron escribiéndole a las autoridades de la arquidiócesis de México para consultarle la solución de problemas, situación que nos habla de las dificultades que tuvieron algunos sacerdotes—inclusive fieles— para adaptarse a los nuevas disposiciones. Tal tendencia fue disminuyendo después de la muerte del arzobispo y a medida que los nuevos obispados tomaban un mayor control de sus párrocos, aunque tampoco podemos pasar por alto la extinción de la gran influencia que Antonio Pelagio Labastida y Dávalos ejercía sobre el conjunto entero de la Iglesia mexicana.

⁴¹ Vera, *Itinerario parroquial del Arzobispado de México*, colección del autor, p. XII.

De igual manera, como lo ha señalado Manuel Ceballos, el centro del país, el occidente y el Bajío representaron un eje para la renovación católica a inicios del siglo xx.⁴² Una explicación al surgimiento de nuevas diócesis (fragmentando las enormes arquidiócesis de México, Guadalajara y Michoacán) puede encontrarse en esta renovación del catolicismo militante, estableciendo las nuevas sedes episcopales como respuesta al surgimiento de movimientos católicos en ciudades como León, Colima o Pachuca y correspondiendo al nuevo eje geopolítico que sugiere Ceballos. Con base en lo anterior, la arquidiócesis de México y su fragmentación en tres diócesis, correspondían al interés de la Iglesia por reafirmar su poder y control sobre aquellas ciudades en donde se incrementaba la presencia de organizaciones católicas, controladas por los laicos.

Más allá de la territorialidad de la arquidiócesis y sus fragmentaciones, es importante señalar que la influencia del arzobispo de México podía desbordar sus límites oficiales y ello respondía a su capacidad de control y ejercicio personal del poder; por ello hay un cierto declive de la influencia del arzobispo de México como *primus inter pares* en los gobiernos de Alarcón y Mora del Río, prelados que respetaron los límites territoriales e influencia de sus pares, frente a Labastida, quien tendía a invadir otras esferas y ejercicios.

Espacios en tensión: el campo y la ciudad

En 1880 la arquidiócesis de México tenía los siguientes números: “164 Parroquias, clasificadas de la manera siguiente: Sagrario Metropolitano, Parroquia Arquiepiscopal de Santa María de Guadalupe, 15 Parroquias de la capital, además del Sagrario, 10 Vicarías foráneas, 40 Parroquias llamadas de cordillera y 99 sujetas a las Vicarías foráneas. Algunas de estas Parroquias tienen otras iglesias filiales donde reside un Vicario con el título de auxiliar ó fijo, y son en número 59 en toda la Diócesis”.⁴³

Aunque el arzobispado de México abarcaba tanto áreas urbanas como rurales, a partir de la década de 1880 se observa un cambio dando preferencia a la ciudad como área de misión pastoral. La Ciudad de México se modernizó y expandió durante el Porfiriato a un ritmo vertiginoso.

⁴² Ceballos Ramírez, *El catolicismo social*, pp. 420-421.

⁴³ Vera, *Idem*.

El establecimiento de nuevas colonias hacia el norte y el oriente amplió el radio del espacio urbano respondiendo al surgimiento de nuevas clases sociales, medias y obreras, quienes abandonaban el centro de la ciudad en búsqueda de habitación y servicios. Paralelamente, los habitantes de las nuevas colonias conservaban una vida espiritual atendida por la Iglesia. La nueva realidad urbana abrió el campo pastoral de la Iglesia mexicana hacia los obreros, los patrones, las amas de casa y los jóvenes, posibilitando la creación de nuevas organizaciones y redes sociales que serían clave para la renovación del catolicismo a inicios del siglo xx.

Desde mediados del siglo xix, el catolicismo mexicano había incrementado su actividad pastoral, correspondiendo a la mayoría de los habitantes del país, en el campo, no obstante, las ciudades se consolidaron como espacios predilectos para llevar a cabo la nueva pastoral. Como lo explica Jean Meyer: “La Reforma era urbana por sus elementos, su ideología y sus preocupaciones; (el Estado) la emprendió contra la Iglesia urbana, (...). La Iglesia visible, la Iglesia rica era urbana”,⁴⁴ por ello la nueva pastoral, entendida como un contraataque al liberalismo, tomó como punto de partida la vida urbana y proyectó sus ansiedades hacia una feligresía mixta compuesta por fieles rurales y urbanos. No obstante, resulta paradójico que tal pastoral haya sido uno de los motores que provocó la vinculación estrecha entre sacerdotes y fieles en áreas rurales. Una explicación posible de tal fenómeno es que la misma impulsaba la intensa labor espiritual entre la feligresía, produciendo una identificación de intereses entre el cura rural y el pueblo. Una segunda explicación (que no excluye la primera) es que la nueva pastoral, aunque dirigida principalmente para los fieles en la ciudad, rescataba elementos clave de la religiosidad popular como la exaltación de los milagros y la posibilidad de apariciones celestiales, y con ello vinculaba las creencias entre los católicos urbanos y rurales.

De igual manera y ante el lento cambio demográfico correspondiente a una incipiente urbanización, las ciudades –y en especial la Ciudad de México– fueron cobrando importancia frente al campo como áreas pastorales, provocando la adopción de nuevas estrategias para guiar la vida religiosa de los fieles, desarrolladas previamente en Europa. La experiencia europea de urbanización había orillado a la Iglesia Católica

⁴⁴ Meyer, *op. cit.*, t. II, p. 45.

a modificar sus estrategias pastorales. La explosión de la clase obrera y el impacto de la Revolución Industrial en la vida cotidiana, provocaron profundos cambios en la vida religiosa y en la actitud sobre el papel público de la misma. Una situación especialmente delicada fue la migración de los campesinos hacia los centros urbanos. Acostumbrados a una vida parroquial intensa y a una interacción constante con el párroco local, los inmigrantes hacia las urbes se enfrentaban a espacios desconocidos, en donde el comportamiento tradicional, en muchos casos, se mostraba como un obstáculo en el tránsito de estilo de vida. Los antiguos campesinos, convertidos en obreros y de acuerdo con la mentalidad eclesial de la época, se enfrentaban al peligro de perder sus vínculos con la Iglesia y en consecuencia abandonar gradualmente la religión. Por esa razón, la ciudad se convierte en un espectro amenazante para la Iglesia, porque en ella, con la masificación, las personas pierden su identidad, relacionada con la religión en sociedades premodernas oscilando la amenaza constante de la impiedad y el ateísmo. La ciudad se imagina como una nueva e infinita Gomorra, en donde la ley es el pecado y la condición para pertenecer a ella es abandonar el ejercicio de lo divino.

Ante ello, la Iglesia reencauzó su política pastoral, transitando de lo gremial hacia lo social y de lo estamentario hacia lo individual. En primer lugar, la pastoral tridentina hacía un fuerte énfasis en la organización piadosa de gremios, dividiendo a su grey de acuerdo con su profesión, con el objetivo de mantener un control cercano y efectivo de sus vidas espirituales. Con la modernidad esos vínculos se ven fragmentados con la propia desaparición de los gremios y la alienación de los artesanos, haciendo imposible el control de la vida espiritual.

Sin embargo, durante la construcción de las clases sociales, la identidad se transformó adquiriendo nuevos sentidos, en donde la religión jugó un papel central, tanto como factor de sociabilidad como de prestigio. Lo anterior es evidente en casos como la construcción de clase en sitios como Nueva Inglaterra o Alemania, aunque en lugares en donde el proceso de secularización fue más violento (como en México o Francia) no pareciera tan evidente, el factor religioso tuvo un peso importante en la definición social.⁴⁵ Por ello, el temor de los religiosos ante la pérdida de

⁴⁵ Para los de Nueva Inglaterra, ver: Mitchell, *Building the American Catholic City* y Sanfilippo, *Inner Wealth and Outward Splendor*. Para el caso alemán, Gross, *The war*

religiosidad en las ciudades no se relacionaba con la identidad, aunque sí con las prácticas.

Durante el siglo XIX, la parroquia, como lugar único de socialización, se enfrentó a la competencia de otros espacios como los clubes de distinta naturaleza, la escuela y los cafés. Frente a estos espacios, la parroquia perdió lentamente actividades de índole desde educativa hasta recreativa, y se produjo un relajamiento en las prácticas de acuerdo con las observaciones de testigos. No obstante, no podemos afirmar que los católicos del siglo XIX hayan dado la espalda a la vida religiosa o espiritual. Por el contrario, las parroquias en las ciudades sirvieron como lugares de reunión y socialización entre los nuevos obreros y sus familias. Por ello, las ciudades abrieron nuevos caminos para la pastoral por parte de la Iglesia, reencauzando los espacios de socialización.

Con estas nuevas orientaciones, la imagen de la ciudad permaneció como el sitio del pecado por excelencia, a lo cual se oponía una versión idílica del campo, como el lugar en donde la fe y las tradiciones eran preservadas. El campo y la piedad aldeana se convirtieron en un ideal para el sector más intransigente de la Iglesia, en donde se materializaba la inocencia y el mantenimiento de las costumbres cristianas, frente a la vorágine y grosería de la ciudad. Si bien este ideal no fue exclusivo de la Iglesia Católica, sino compartido por otras confesiones cristianas y movimientos seculares, en la Iglesia permaneció como un imaginario que servía para combatir la amenaza de la modernidad, en donde el campo estaba situado dentro de los márgenes de la vida cristiana correcta y por ello se intentaba emular esa vida parroquial dentro de las grandes ciudades. No obstante, en la práctica el campo enfrentaba retos similares a los de la ciudad.

En materia doctrinal, el tránsito hacia la modernidad representó para el catolicismo la adaptación a nuevas realidades, en donde el campo no permanecía marginado. En el México porfiriano la mayoría de la población (y por asociación, la mayoría de los fieles) residía en áreas rurales, por lo que el exceso de interés en la población urbana parecería un error de cálculo entre los jerarcas. Sin embargo, la influencia de Europa, en una Iglesia mexicana que se romanizaba a pasos agigantados, es el punto

against catholicism. Para Francia, el primer capítulo de *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*, de Ruth Harris.

nodal para entender el origen de estas políticas. La situación del campo en Europa se enfrentaba a tasas altas de emigración hacia la ciudad y a un proceso de pérdida de valores aldeanos, sin embargo, en México —a pesar de la incipiente migración hacia las ciudades— la población rural continuaba bajo un esquema de valores tradicionales.

Dentro de los cambios que la nueva pastoral intentó entre sus fieles del campo, estuvo controlar y en algunos casos prohibir la religiosidad popular. Un ejemplo de ello son las cartas que envía el párroco de Hueipoxtla al arzobispo Labastida explicándole de la aparición de una imagen de la virgen de Guadalupe en una roca.⁴⁶ En su primera carta, el párroco le comenta que un grupo de labriegos encontraron una “mancha parecida a Nuestra Señora” en un peñasco, al cual atribuyen milagros y organizan procesiones y desconoce si estas manifestaciones deben tolerarse. La respuesta del arzobispado es contundente, deben prohibirse de inmediato, pero le pide al cura que elabore un informe documentando los hechos. En una segunda carta (en octubre de 1884), el párroco comunica a la oficina del arzobispado que no ha escrito el informe porque intentó frenar las peregrinaciones y actividades en el lugar de la supuesta aparición, pero temía enfrentarse a los mayordomos a cargo del culto. La experiencia del párroco de Hueipoxtla no era una excepción, a medida que un cura rural escribía al arzobispado informando sobre cierta práctica popular, la respuesta era la de cesar inmediatamente tales prácticas y reencauzar tales expresiones hacia lo establecido por la Iglesia, pero siempre se enfrentaba a los intereses locales.

La religiosidad popular fue siempre un problema para la Iglesia Católica en México, ya que andaba en linderos cercanos a la heterodoxia y la idolatría, sin embargo, existió —a pesar de las constantes prohibiciones— una tolerancia entre los religiosos locales y sus fieles. Las prohibiciones a la religiosidad popular durante el Porfiriato, se alejan del combate a la idolatría como en la época virreinal y toman nuevos cauces. Una de las razones para prohibir la religiosidad popular está relacionada con la Ley orgánica de 1874 y su prohibición de hacer culto público, situación que comprometía a los eclesiásticos con el uso de atrios para funciones religiosas, ya que eran considerados parte del espacio público.

⁴⁶ Carta con motivo de una aparición de la Virgen de Guadalupe, 1884, AHAM, *Labastida y Dávalos*, caja 168, exp. 48, ff. 1-3.

Tal razonamiento se puede observar en la *Circular sobre el Reglamento de Templos en el Distrito Federal* de 1885, en donde el arzobispo pide que los sacerdotes “se limiten a hacer las bendiciones dentro de las puertas de la iglesia, sin pisar jamás el atrio”.⁴⁷ Los límites por parte del arzobispo para impedir que procesiones, novenas o vía crucis se hicieran en los atrios, conllevaban lecturas políticas y de cierta manera impedían que los jacobinos incrementaran sus ataques. Sin embargo, en la práctica tales rituales continuaron para disgusto del ala dura liberal:

A raíz de las demostraciones de culto externo que había en los pueblos del Distrito Federal, pretestando (*sic*) la famosa Circular de 40 horas en los templos católicos.

Ayer. La Constitución fue de gobierno la norma, y las Leyes de Reforma dieron Paz a la Nación.

Hoy. Eso sale sobrando, porque todos los mandones permiten las procesiones en los pueblos de su mando.

Mañana. La pobre patria mía, recobrando la razón, pedazos hará el pendón, de la odiada clerecía.⁴⁸

La segunda explicación abreva en la experiencia europea, en donde la religiosidad popular –si bien alabada en el papel– se había puesto en cuestionamiento como un obstáculo para formar a una nueva generación de católicos, en donde los cultos populares eran confundidos con ignorancia y superstición, y se buscaba, a través de una nueva religiosidad, *modernizar* el culto católico.⁴⁹ En el caso mexicano obró un argumento parecido (sin excluir a la primera explicación), en donde la Iglesia entró en una dinámica similar a la del régimen de Díaz en sus ansias por mostrar un rostro contemporáneo, intención que se enfrentaba a un catolicismo popular y en donde nuevos cultos y formas de veneración pusieran en la vanguardia a los fieles mexicanos, con la intención de erradicar las formas heterodoxas de culto. Para ello, era necesario que la Iglesia controlase las peregrinaciones y manifestaciones de culto

⁴⁷ Circular sobre el Reglamento de templos, 1885, AHAM, *Labastida y Dávalos*, caja 189, exp. 53, ff. 4.

⁴⁸ “Ayer, Hoy y Mañana”, *Bandera Negra*, 2 de noviembre de 1902, SML, *Revolutionary Mexico in Newspapers*, Film B19771, Reel 129.

⁴⁹ Harris, *Lourdes*, pp. 246-287.

populares ejerciendo un control sobre ellas en lugar de las cofradías a manos de los fieles.

Ejemplo de la segunda explicación es la respuesta que recibe el párroco de Tezontepec, cuando pregunta al arzobispo si debería tolerar que se vistan a los niños muertos menores de tres años como a las imágenes. El escueto telegrama de respuesta: “No se tolera. Empaña a la Iglesia”,⁵⁰ nos indica el difícil papel que tuvo la religiosidad popular, ante la nueva pastoral, en donde, sin ser perseguida abiertamente, se le imponían limitaciones. El tránsito de las peregrinaciones, desde ser organizadas por cofradías de laicos hasta actividades reguladas por la jerarquía, es otro segmento en donde se pueden observar ambas razones para controlar la fe popular. La carta que dirige don Enrique Villagrán, vecino de Tlalpan, para organizar una peregrinación hacia el Tepeyac con sus cofrades, es respondida por las autoridades eclesiásticas con una negativa, pero con la invitación a que se reúna con su párroco y sea él quien pida la autorización.⁵¹

A pesar de los intentos por controlar las expresiones populares, éstas continuaron, ya fuera porque contaban con la anuencia del cura local o bien porque eran espontáneas y escapaban a cualquier control (como las peregrinaciones con motivo de las *mandas*). En estas manifestaciones de religiosidad popular sobrevivían las expresiones de piedad barroca a las que estaban acostumbrados los fieles mexicanos sin importar su entorno, las cuales mantenían a la jerarquía en una situación contradictoria, porque, por una parte, deseaban actualizar la devoción de acuerdo con los cánones europeos y por otra, tales expresiones eran un factor esencial en la piedad de sus fieles, y sin ellas, o en el peor de los casos siendo reprimidas, se enfrentaban a la violencia o a la pérdida de fe. La devoción era un factor de contacto entre los fieles urbanos y rurales, y sus expresiones eran similares, sin embargo, a medida que avanzó el tiempo, incluyeron nuevas imágenes concebidas especialmente para el medio urbano.

⁵⁰ Carta de Tezontepec sobre el culto, 1880, AHAM, *Labastida y Dávalos*, caja 130, exp. 62, ff. 5.

⁵¹ Carta de don Enrique Villagrán como motivo de una peregrinación, 1913, AHAM, *Mora y del Río*, caja 60, exp. 46, ff. 1-3.

CLÉRIGOS Y FIELES

Arzobispos, alto clero y párrocos

Las relaciones entre el arzobispo y el clero a su cargo son esenciales para comprender el proceso de implementación de una nueva pastoral y devociones. En los años de nuestro estudio, el arzobispado de México fue regido por tres prelados con personalidades y circunstancias muy distintas.

Antonio Pelagio Labastida y Dávalos (arzobispo entre 1863 y 1891) fue uno de los representantes más encumbrados del Partido Conservador y con el paso del tiempo uno de los artífices del entendimiento bajo la dictadura de Porfirio Díaz. La prelatura de Labastida y Dávalos marca la transición de la Iglesia mexicana durante el siglo XIX y es la principal figura para comprender el proceso de transición de la institución desde la intransigencia y el ultramontanismo hasta la concordia y la aceptación de la vida republicana. El gobierno del obispo Labastida está marcado por las consecuencias de la Reforma y por el exilio que debe enfrentar dos veces (la primera en 1859 y la segunda a la caída del Segundo Imperio), situación que lo acerca a Roma, convirtiéndolo en uno de los primeros obispos mexicanos que tiene audiencia con Pío IX y en asistir a un Concilio Ecuménico. La estadía romana del arzobispo le permite establecer y afianzar lazos con la Santa Sede y la Curia, relación que perdurará con el tiempo y será clave para comprender la influencia europea en la pastoral mexicana.

A partir de su acercamiento con la jerarquía romana, Labastida y Dávalos pudo enviar a un grupo de seminaristas provenientes de familias distinguidas para educarse en el centro del catolicismo (específicamente en el Colegio Pío Latino) y en Europa, con la finalidad de refinar sus estudios y adquirir experiencia en el trato con la Santa Sede; a la postre varios de ellos alcanzarían mitras obispaes y otros puestos destacados en la jerarquía mexicana. Uno de sus pupilos más aventajados fue su sobrino, José Antonio Plancarte y Labastida (1840-1898), artífice de la coronación de la Virgen de Guadalupe y de un modelo devocional correspondiente a los estándares europeos. El padre Plancarte es el prototipo del sacerdote mexicano que estudia en Europa y después se ve involucrado en la administración y gobierno de la arquidiócesis. Estudiante en el colegio de Saint

Mary Oscott, en Birmingham, Inglaterra, y en el Colegio Pío Latino, en Roma, fungió como encargado de los asuntos de la arquidiócesis de México ante la Curia Romana, puesto que le había encomendado su tío, el arzobispo Labastida, hasta su regreso a México en 1865. Es nombrado párroco de Jacona, en Michoacán, en 1867, donde desarrolló una actividad pastoral muy importante construyendo escuelas, apoyando a los seminaristas que iban al Pío Latino y fundando la Congregación de las Hijas de María Inmaculada de Guadalupe dedicadas a la educación. En 1882 se muda a la Ciudad de México por órdenes de su tío, en donde le fue encomendada la misión de lograr la coronación de la Virgen de Guadalupe, la cual logró en 1891, basándose en su propia experiencia como promotor de la coronación de la virgen de Jacona. De igual manera, fue el encargado de construir el templo expiatorio de San Felipe de Jesús en México. Culminando con su brillante carrera fue nombrado abad de la Colegiata en 1885, posición en la cual murió en 1898.

El acercamiento del obispo Labastida con Roma produjo una generación de sacerdotes destinados a las funciones del alto clero, en donde su contacto con la realidad europea fue fundamental para generar los paradigmas de cambio que se gestaron en los años sucesivos. El caso del padre Plancarte nos muestra como esa estancia europea constituyó una carrera eclesiástica ideal para la nueva Iglesia que se gestaba después de la Reforma, dejando de lado la actitud ensimismada y abriendo la institución hacia las sendas del catolicismo europeo y entrando –por vez primera– en el ámbito de la Santa Sede. El proceso descrito con anterioridad, al cual llamamos *romanización*, transformó la manera de organizar a los fieles, en donde se importaron ideas y procedimientos no únicamente desde Roma, sino desde otros lugares en donde el catolicismo vivía una transformación, ya fuera España (la cual se unía a México en historia y lengua), o bien Francia, en su papel de *faro civilizatorio* durante el XIX, o de lugares en donde no existía contacto previo, pero que tuvieron un papel importante, como Bélgica y Alemania.

Aunque el alto clero y los prelados mexicanos orbitaban por Europa, la mayoría del clero del arzobispado no tenía esos contactos directos. Los sacerdotes no tenían los medios para viajar y tampoco para conocer las novedades más allá del Atlántico. De igual manera, una parte del clero secular del arzobispado de México tampoco tenía una sólida preparación intelectual y vivía en condiciones que rozaban la marginalidad, especial-

mente aquellos párrocos a los cuales estaban encomendadas zonas rurales aisladas y comunidades indígenas. No era muy distinta a la vida de los sacerdotes en zonas marginadas de la ciudad, en donde enfrentaban una ardua labor pastoral en una grey donde la constante era el trabajo extenuante y la pobreza. No obstante, el clero educado bajo el gobierno de Labastida se caracterizó por su compromiso con los ideales del Vaticano I, la defensa del Papa y la reacción como línea política, por ello (y sin importar el lugar de su educación) tomaron como causa la intransigencia y la denuncia fuerte desde el púlpito del liberalismo y la masonería. Los religiosos de esa generación se destacan en su labor pastoral basada en el modelo de piedad anti-moderno y crítico del progreso positivista, transmitiendo a los fieles una religiosidad basada en el temor a Dios, reivindicando expresiones de expiación y lamentación en los rituales.

Es en este último grupo en donde fueron más evidentes los rasgos de la *intransigencia católica* —denominada así por el sociólogo Émile Poulat e identificada por su antiliberalismo y antimodernismo—⁵² y en donde florecieron las formas de piedad francesas y nacieron los proyectos para sincronizar las devociones mexicanas con las europeas. Si bien ellos sirvieron como vínculos para acercar las religiosidades, posturas como la presencia apocalíptica y la construcción nacional a través de las imágenes se diseminaron entre otros religiosos y a partir de ellos fueron conocidas por fieles de todas las condiciones sociales.

Sin embargo, a pesar de la disparidad entre el alto clero y el de base, el arzobispado mantuvo siempre un contacto constante con estos párrocos, como puede observarse en el archivo de la institución. La comunicación fue una de las bases para establecer un cierto control sobre los sacerdotes, quienes estaban obligados a escribir al arzobispo ante cualquier eventualidad que involucrara a sus parroquias. Gracias a estas cartas podemos conocer detalles de la religiosidad y de las transformaciones que se fueron dando tanto en la ciudad como en el campo.

Si el largo gobierno del arzobispo Labastida se caracterizó en su parte final por conciliar a la Iglesia con el gobierno y abrirla hacia Roma, su sucesor, Próspero María Alarcón y Sánchez de la Barquera (arzobispo entre 1891 y 1908), afianzó el trabajo político de su predecesor y sobre todo permitió el auge de las organizaciones católicas constituidas por

⁵² Poulat, *Église contre bourgeoisie*, p. 121.

laicos. Por ello el gobierno de Alarcón parecería ser contradictorio: mientras continúa la política de acercamiento con el gobierno de Díaz, da cauce a las organizaciones católicas (emancipadas del “núcleo duro” de la intransigencia), las cuales serán parte sustancial de los críticos del régimen. La vida de Próspero María Alarcón guarda ciertas semejanzas con sus posturas: parte de los selectos alumnos que el padre Plancarte patrocinaba para estudiar en Roma, el futuro arzobispo de México fue educado en los cada vez menos intensos fuegos del Vaticano I, dejando un espacio para la crítica del modelo reaccionario de Pío IX. Al igual que su compañero de aula y de carrera eclesiástica, Eulogio Gillow, quien sería obispo de Oaxaca, promovería una pastoral con tendencias hacia lo social, pero resguardada de criticar abiertamente al régimen o a Porfirio Díaz, del cual eran afectos.

El arzobispo Alarcón y Sánchez de la Barquera pertenece a una generación “bisagra” dentro del clero mexicano, la cual no hereda el rencor de la intransigencia contra los liberales, aunque conserva el discurso y la crítica convertida en catolicismo social. Se puede afirmar que Alarcón y su generación son hijos intelectuales de León XIII a pesar de haber sido educados en el ultramontanismo y la intransigencia. No obstante, no se opusieron totalmente al discurso intransigente y dieron cauce a las devociones que lo amparaban. Por ejemplo, el arzobispo Alarcón fue un incansable promotor del Sagrado Corazón de Jesús (consagrando a la nación en su último año de vida) y promoviendo la figura de la virgen de Guadalupe como patrona nacional, esfuerzos que se materializaron con el embellecimiento de la Colegiata y la elevación de ésta a basílica a inicios del siglo xx. No obstante, el discurso conservador reflejado a través de las devociones se aleja del pesimismo, abriendo un espacio para la construcción social y la defensa de los derechos.

El hecho más importante para la Iglesia a nivel internacional fue la promulgación de la Encíclica *Rerum Novarum*, dada a conocer durante el año de su designación. Gracias a la Encíclica y el catolicismo social que inspiró, se consolidó la relación entre párrocos y fieles impulsando las asociaciones laicas de carácter social y un movimiento intelectual que tendría como eje la solución de la cuestión obrera y la mejora de las condiciones económicas de los feligreses. El papel de los párrocos como organizadores sociales cobra importancia a medida que aumentó el papel de la Iglesia como defensora de los derechos obreros, por ello se observa

—a través de las cartas dirigidas a la curia— un incremento en los mensajes de sacerdotes solicitando la aprobación de asociaciones obreras católicas y mutuales, ya fuera en la ciudad o en el campo.

Ante tal situación, los fieles y algunos sacerdotes se atrevieron a criticar abiertamente al régimen y a Díaz por el estado de las cosas, contraviniendo la política de conciliación. A pesar de las críticas que sus fieles hacían en contra del gobierno, el arzobispo Alarcón continuó siendo una de las figuras cercanas al régimen, inclusive al grado de ser señalado como *liberal* por parte de los prelados que comulgaban con la intransigencia. Los señalamientos contra el arzobispo de México databan desde su designación, debido a un rumor que lo señalaba como parte del clero que había jurado la Constitución de 1857, acción percibida por algunos sacerdotes como un verdadero pecado y una traición a la causa conservadora. La política ambigua de Alarcón posibilitó el desarrollo del catolicismo social y mantuvo con vida a la intransigencia, fuerzas que se unirían ante la adversidad de los años venideros.

José Mora y del Río (arzobispo entre 1908 y 1928), si bien continuó con la línea de sus sucesores en materia devocional y pastoral, sus circunstancias fueron totalmente adversas. Durante su gobierno estallan tanto la Revolución como la Cristiada, hechos que aumentaron el anticlericalismo y radicalizaron a sacerdotes y fieles, destruyendo la concordia vivida durante el Porfiriato. Mora y del Río, al igual que su predecesor, fue educado en el Pío Latino de Roma en la decadencia del pontificado de Pío IX, mostrando un interés especial por las cuestiones sociales y obreras, tendencia que lo acompañaba desde sus gobiernos en la diócesis de Tulancingo. Si bien inclinado hacia la cuestión social, Mora y del Río también fue un político educado a la usanza de su predecesor y sentía afinidad por la figura de Porfirio Díaz, aunque no mostrara aprecio por los liberales y jacobinos.

El cambio radical en su gobierno, y con él el de la Iglesia Católica mexicana, se produjo a la caída del régimen porfiriano. Al igual que los otros prelados, reconocía en Díaz al interlocutor ideal entre ellos y el Estado, por tales razones el cambio de régimen abría más incertidumbres que respuestas, situación que empeoró al generarse un abierto anticlericalismo entre algunos bandos revolucionarios y la débil figura del presidente Madero. Aunque Madero no fue un anticlerical e inclusive durante su breve gobierno los católicos pudieron organizarse por medio

de un partido político, obteniendo carteras ministeriales y curules, los preladados desconfiaban de la situación caótica y el ambiente opuesto a la Iglesia. Aunque los jacobinos y anticlericales señalaron a José Mora y del Río como uno de los miembros del *Pacto de la embajada* que conduciría al golpe de Estado y al asesinato de Madero, no hay documentación que compruebe tal hipótesis. No obstante, entre los revolucionarios, la figura del arzobispo representaba la encarnación de la reacción y una de las figuras más odiadas por los anticlericales. De hecho la persecución condujo al arzobispo a exiliarse de su diócesis y del país entre 1914 y 1918. A su regreso, se enfrentó a los vientos adversos de la Constitución de 1917 y de las posturas abiertamente anticlericales de los gobiernos de Obregón y Calles, haciendo que se exiliara por segunda ocasión al inicio de la Guerra Cristera en 1927, muriendo un año después en San Antonio, Texas.

El gobierno de Mora y del Río significó un incremento en el papel político de los sacerdotes y los fieles, llegando incluso a la radicalización, aunque cabe decir que la mayoría de las ocasiones esto ocurrió en respuesta a los ataques de los jacobinos. Por su parte, las devociones toman un nuevo ímpetu y son retomadas como imágenes y signos de identidad, viviendo transformaciones en el imaginario colectivo y reflejando lo azaroso de los tiempos. La época de Mora y del Río se caracteriza por el uso político de las devociones y las peregrinaciones para implorar por el fin de la violencia, haciendo del espacio de los templos y santuarios sitios de reunión y presión en contra de los subsecuentes gobiernos entre 1912 y 1926. De igual manera, la labor pastoral en muchos casos se ve interrumpida por el clima de persecución y en algunos puntos de la arquidiócesis surge una Iglesia en la clandestinidad, en donde los sacerdotes fueron la pieza clave para su organización, debido a la ruptura o ausencia de comunicación con el arzobispado, alentando a los fieles a defenderse o tomar las armas ante el clima anti-religioso.

A pesar de las particularidades durante cada gobierno, se pueden trazar convergencias en el proceso de relaciones entre el alto clero y el clero de base entre 1880 y 1925. El primero de ellos es la apertura hacia modelos externos de pastoral y su implementación en la arquidiócesis, a partir de esto se ideó una serie de devociones cuyo eje era la vida urbana y la problemática obrera, con las cuales los creyentes finiseculares encontrarán consuelo y fe. Para consolidar estos cambios, fueron fundamentales

los párrocos, quienes organizaron a los fieles y difundieron la nueva pastoral, lo cual tuvo como consecuencia la creación de organizaciones piadosas y sociales católicas. Igualmente —aunque no menos relevante— es el aumento de las comunicaciones entre los párrocos y el arzobispado, informes que reflejaban el estado de los fieles y la aceptación o rechazo hacia la nueva pastoral.

El párroco y su función en la comunidad

El padre José María Troncoso, párroco en Santa María la Ribera (nueva colonia construida para la clase media), era un infatigable fundador y asesor de organizaciones católicas: desde agrupaciones de música sacra hasta recreativos en donde los asistentes disfrutaran de “diversiones honestas y morales a las familias verdaderamente católicas”,⁵³ pasando por asociaciones obreras y para amas de casa, niños y sirvientas. El padre Troncoso fue un prototipo del cura social que floreció a partir de la *Rerum Novarum* y cuyas actividades pastorales tenían la finalidad de alentar la conciencia católica entre sus feligreses, proveyéndoles de un sentido de comunidad cuyo eje rector fuera su contacto con la Iglesia. A igual que el padre Troncoso, varios sacerdotes en la arquidiócesis adquirieron una nueva faz en su ejercicio haciéndolos proclives a la defensa de los derechos y a la conservación de los valores cristianos en la sociedad.

Si bien en México el párroco ocupaba un lugar preponderante en la comunidad, la generación de sacerdotes que adoptaron la Encíclica de León XIII como *motu proprio*, vieron revitalizada su función al convertirse en orquestadores de una realidad social y en intermediarios entre sus feligreses y el arzobispado, o bien ante el gobierno. El incremento de la actividad de los sacerdotes no escapa al proceso de normalización de relaciones entre el gobierno de Díaz y la Iglesia, sino que es un resultado de ésta. La recuperación de algunos espacios públicos y su incipiente presencia en la prensa, hizo que el mensaje del catolicismo social y de renovación trascendiera, posibilitando el ejercicio de los párrocos.

Un ejemplo de lo anterior es la parroquia de San Francisco en el barrio de Tepito, en donde el cura local le escribe al arzobispo y le solicita que se reconsidere el cierre del Círculo Obrero en aquella iglesia

⁵³ Ceballos Ramírez, *El catolicismo social*, p. 269.

y le pide que le ayude con las autoridades para lograr que se mejoren las condiciones de vida de su área.⁵⁴ El párroco adquiere una doble figura: como mediador entre la feligresía con la jerarquía y como autoridad moral ante los oficiales de gobierno, aunque *de jure* no podía hacerlo. Dada esta característica, vemos en los archivos numerosas cartas de sacerdotes –desde asuntos de administración pública hasta quejas sobre el mal uso del gobierno– interviniendo a favor de los miembros de su parroquia. Aunque siempre el arzobispado recomiende sigilo ante estas misivas, no las reprime, sino que utiliza un lenguaje doble, cuidando siempre la imagen de la Iglesia.

Las organizaciones católicas y el papel de los fieles

La Iglesia siempre ha considerado como la piedra angular de su magisterio a los fieles y sin ellos, ni la pastoral ni las devociones hubieran tenido eco. Aunque había fieles menos involucrados en las actividades y asociaciones católicas, el objeto de nuestro interés son aquellos que mantuvieron un papel activo, ya que son éstos a quienes podemos conocer mejor a través de los archivos; no obstante, los miembros considerados con un *corazón tibio* aparecen retratados constantemente en las páginas de la prensa religiosa, siempre como una preocupación de la jerarquía.

El universo de los fieles es ilimitado. Perteneían a todas las clases sociales, a todas las edades y tenían distintos intereses, por lo que sería imposible definirlos por una característica, sin embargo, lo que los une es el compromiso que guardaban con la pastoral de la Iglesia.

De igual manera, las asociaciones que formaban perseguían distintos intereses inmediatos; como ejemplo, los círculos obreros buscaban mejores condiciones laborales y el aumento de prerrogativas ante la ley. Los miembros de las asociaciones piadosas, como la Archicofradía del Corazón de Jesús, encontraban en la divulgación de su devoción y en la oración continua la solución para los problemas del mundo. La caridad como remedio para terminar con las injusticias sociales era practicada por un sinnúmero de asociaciones de damas católicas y la vigilancia de la moral y las buenas costumbres eran del interés de asociaciones a favor

⁵⁴ Carta del cura de San Francisco Tepito, 1911, AHAM, *Mora y del Río*, caja 8, exp. 65, ff. 1-3.

de la Buena Prensa o en contra de la exhibición de pornografía en los teatros y cines. Dentro de esta pléyade de intereses, existían asociaciones para niños, jóvenes y señoritas que pugnaban por preservar la enseñanza católica en contra de las doctrinas laicas.

Sin embargo, en palabras de Pío XI, todas estas asociaciones tenían como finalidad primordial la de “Restaurar todo en Cristo”. Si existe un ideal que aglutine sus intereses es el de combatir a la modernidad a través del catolicismo y con este proceso revertir sus males.

No obstante, sus ámbitos de acción eran distintos, al igual que sus espacios. Ejemplo de ello era la iglesia de Santa Brígida, la cual daba cobijo tanto a la junta del Apostolado de la Oración como a la Archicofradía del Sagrado Corazón, ambas asociaciones que en sus orígenes estaban compuestas por fieles de alta posición económica y social, quienes a su vez eran partícipes de otras asociaciones piadosas y obras de caridad, por lo que la influencia de sus miembros alcanzaba las altas esferas del régimen porfiriano.⁵⁵ En las antípodas, por su influencia se encontraba el Círculo Católico Obrero de la fábrica de Miraflores, que pedía constantemente al arzobispo que enviara un capellán para que les diera guía en la religión y les ayudara en sus problemas cotidianos.⁵⁶ Por su parte, el Club Guadalupano de Alfayucan agradece en una carta al arzobispo la aprobación de su constitución y la donación para comprar una imagen de la Virgen, mostrando la pobreza de sus miembros y las condiciones marginales del pueblo⁵⁷. En contraste, los miembros de la Corte Guadalupana presentan un proyecto de peregrinación a Tierra Santa y Roma haciendo gala de su poder adquisitivo.⁵⁸ Los datos anteriores son muestra de que el catolicismo militante no se restringía a una clase, sino que involucró a fieles más allá de sus orígenes, profesiones y condiciones.

Por ello, no es posible establecer un parámetro para encasillar a todos los fieles que participaron en las asociaciones católicas, más allá de su

⁵⁵ Establecimiento de la Guardia de Honor en Santa Brígida, 1884, AHAM, *Labastida y Dávalos*, caja 194, exp. 31, ff. 1-5.

⁵⁶ Carta de la fábrica de Miraflores con respecto a un capellán, 1910, AHAM, *Mora y del Río*, caja 82, exp. 3, ff. 1-2.

⁵⁷ Club Guadalupano de Alfayucan, 1913, AHAM, *Mora y del Río*, caja 33, exp. 59, ff. 1-2.

⁵⁸ Proyecto de peregrinación a Tierra Santa, 1914, AHAM, *Mora y del Río*, caja 90, exp. 135, ff. 1-4.

compromiso con la pastoral. No obstante, se pueden establecer ciertos criterios intelectuales que regían a las asociaciones. El primero de ellos era el interés por convertir al mundo y crear una mejor sociedad, a partir de esto mantenían distancia y en algunos casos se enfrentaban a grupos liberales, masones, anarquistas y, al finalizar la revolución, socialistas. También los unía la lucha en contra de la laicidad en la educación y el retorno de la Iglesia en las discusiones públicas. Mantenían un frente abierto en contra de lo que consideraban inmoral y denigrante de las buenas costumbres. Su imagen de la política y el gobierno era ambigua y siempre estaba condicionada por la capacidad de maniobra de la Iglesia. De igual manera, manifestaban su desagrado por la libertad religiosa y mantenían como enemigos a las incipientes comunidades protestantes que se establecían en la Ciudad de México.

El papel de los fieles era esencial para la nueva cruzada que se proponía la Iglesia y se puede hablar de un periodo de auge en donde los laicos aumentaron su presencia e influencia. El catolicismo mexicano de finales del siglo XIX e inicios del XX no puede entenderse sin esta característica, en donde la mezcla de devoción y compromiso dieron origen a un estilo de cultura política en donde el ímpetu por el cambio y la transformación se había apoderado de los fieles y buscaban lograr aquellos cambios a través de las elecciones y el debate público, dejando atrás las tendencias integristas del ala intransigente, sin embargo, la persecución y la clausura de estas posibilidades los radicalizaron hasta alcanzar el grado de violencia durante la Cristiada. De igual manera, su grado de organización y su capacidad para movilizar a la sociedad hacían de las asociaciones católicas un adversario difícil de vencer para aquellos defensores de los dogmas liberales.

LA RELIGIOSIDAD: ENTRE EL CONTROL Y LA PROHIBICIÓN

Las Leyes de Reforma y su reglamentación de 1874 intentaron crear una nueva conciencia entre los ciudadanos, separando la esfera pública de la privada y enviando a la religión y sus prácticas hacia esta última. Inspirados en los ideales de la Ilustración y el liberalismo, los legisladores de la Constitución de 1857 defendían el lugar de la religión como una actividad individual y de carácter privado, haciendo de la libertad de

cultos un derecho y una cuestión de principios personales. Tal doctrina no sólo contradecía la costumbre de la legislación colonial —que había sido heredada en las constituciones previas— de vigilar la integridad de la religión y mantener su sitio como el carácter de unidad entre los ciudadanos, sino que contravenía las prácticas religiosas de la mayoría de los ciudadanos.

La participación de miembros del gobierno en oficios religiosos y rituales era frecuente en los primeros años del México independiente, en donde las celebraciones patrias o la toma de posesión de un presidente o gobernador se festejaban con un *Te Deum*. De igual manera, los representantes de los tres poderes de la república se unían en peregrinaciones y romerías en fechas especiales del calendario religioso como la fiesta de *Corpus Christi*, cuya organización era herencia directa de las celebraciones religiosas del periodo colonial. Durante los primeros años de gobierno independiente el Estado preservó la función ritual de la religión y con ello no sólo intentaban granjearse el apoyo popular sino oraban por la prosperidad para la patria.

Por esa razón, la ruptura que significaron las Leyes de Reforma fue entendida como una separación de los asuntos públicos con la religión, se cancelaba la representación estatal en las ceremonias, produciendo una base real para el discurso que ubicaba en las restricciones un futuro adverso para el país. Es importante señalar que las normas en torno a la restricción de los espacios públicos para hacer ceremonias no se aplicaron de manera instantánea, sino que aguardaron hasta 1874 para su plena aplicación. Como señalamos, la reglamentación de la religiosidad por medio de la Ley Orgánica de 1874 restringía tales funciones a los templos y bajo la vigilancia policial, indicando que una gran parte de las actividades religiosas como las fiestas, peregrinaciones, entrega del viático y funerales debían ser proscritas.

La tensión generada a partir de ello consolidaría entre los católicos intransigentes la visión del Estado liberal (por lo menos durante el periodo de Lerdo de Tejada) como una encarnación de la irreligiosidad y el ateísmo, favoreciendo que el discurso anti-moderno encontrara un terreno fértil. La prohibición de organizar peregrinaciones y romerías hizo que el arzobispo Antonio Labastida aceptara las *peregrinaciones en espíritu*, ejercicio piadoso que consistía en ayunar, rezar y cuando fuera posible comulgar, teniendo en mente una imagen religiosa a la cual se visitaba

en peregrinación.⁵⁹ El ejercicio de las *peregrinaciones en espíritu* pudiera haber favorecido una espiritualidad enfocada hacia los espacios privados y el ejercicio religioso individual o a lo sumo familiar, ayudando al ideal liberal de restringir la piedad hacia el espacio privado, sin embargo, la realidad nos reflejaba algo distinto.

Si bien la promulgación del reglamento conllevó a un periodo de tensión e inclusive revueltas no sólo en México sino en ciudades del Bajío y la insurrección de los *Religioneros* en Jalisco y Michoacán, la llegada de Porfirio Díaz al poder calmaría las aguas y permitiría la expresión pública de la religiosidad casi sin restricciones. No obstante, los intentos por prohibir ceremonias y fiestas en público terminaban regularmente en violencia: como ejemplo están los esfuerzos del intelectual liberal, Ignacio Ramírez, en Tlaxcala, por restringir las celebraciones religiosas de Semana Santa; al fracasar, debió salir huyendo ante una revuelta. Díaz conocía bien la violencia que generaban los arrebatos jacobinos; su hermano Félix había muerto linchado por los habitantes de Juchitán, “vengando” la afrenta que el entonces gobernador de Oaxaca había hecho años antes al robar la estatua de San Vicente, patrón del pueblo, devolviéndola sin pies. También sabía que la defensa de las fiestas religiosas podía traerle beneficios políticos, como en el caso de Ixtlán, que ante la negativa del jefe político del pueblo para permitir la procesión del patrono en 1875, los locales se levantaron en armas en contra del gobierno estatal de Oaxaca, demandando la aplicación de la Constitución sin las Leyes de Reforma. Con el tiempo, los sublevados reconocerían como jefe militar a Porfirio Díaz, el cual les garantizaría sus demandas.⁶⁰

Los intentos jacobinos por censurar la religiosidad en los espacios públicos se encontraron con la realidad de que no sólo era imposible sino hasta peligroso; no obstante, de vez en cuando se organizaban manifestaciones denunciando actividades de culto público o algún funcionario intentaba prohibir alguna celebración, con resultados adversos. Un buen ejemplo del tipo de acciones encabezadas por los jacobinos en contra de las expresiones públicas de fe, fueron las que se dieron en el marco de la coronación de la Virgen de Guadalupe en octubre de 1895. Un incidente especialmente penoso ocurrió cuando parte de los peregrinos

⁵⁹ “Circular respecto a las peregrinaciones en espíritu”, 1874, AHAM, *Labastida y Dávalos*, caja 88, exp. 41, ff. 1-6.

⁶⁰ Guerra, *Del antiguo régimen*, t. I, pp. 221-222.

provenientes de Puebla fueron arrestados por unos agentes de la policía, al desplegar sus estandartes con la imagen mariana. La prensa católica especuló acerca del grupo que alertó a los agentes sobre la conducta de los asistentes, aunque únicamente los señaló como masones. No obstante, el incidente no pasó a mayores y los detenidos fueron liberados en el sitio de los hechos después de pagar una multa.⁶¹ Otro ejemplo de la misma coyuntura fue el testimonio ofrecido por José Vasconcelos, quien siendo estudiante fue parte de la manifestación en Toluca que organizaban los jacobinos locales en contra de las ceremonias de culto celebradas en espacios públicos:

No habían pasado tres días de la fiesta (de la coronación de la Guadalu-pana), cuando una mañana fuimos sacados de clase a gritos y empujones. Reunidos desordenadamente en el patio del Instituto, se nos agrupó a la cola de los estudiantes formales, a la vez que corría la orden gregariamente acatada: marcharíamos en contra del clero. (...) Éramos el rebaño que lanzaban las logias como advertencia a la población católica que se atrevió a estar contenta el día de la coronación. (...) Tan poca importancia se daba a semejantes escándalos, que mi madre no se alarmó de mi actividad en ellos y nadie habló de ellos al día siguiente.⁶²

Tales muestras nos indican que durante el Porfiriato, los reclamos jacobinos y anticlericales tenían campo para la expresión, pero de ninguna manera correspondían a la situación de persecución que denunciaban los sacerdotes. Por el contrario, las muestras de devoción pública se hacían en la absoluta normalidad, por lo que tales incidentes, más que la norma eran excepciones. Si bien excepcionales, los ataques en contra del culto público posibilitaron que el clero intentara ejercer un control férreo sobre la religiosidad, coincidiendo con dos procesos de la Iglesia Católica a nivel internacional: controlar las expresiones “populares” de religiosidad a favor del discurso conservador y evitar que las mismas expresiones fueran categorizadas como supersticiones por sus opositores.

Inspirados de nueva cuenta en el modelo francés, los prelados locales intentaron controlar la religiosidad, censurando aquellas prácticas que

⁶¹ Plancarte y Navarrete, *Antonio Plancarte y Labastida*, t. II, UIA, *Libros Raros*, BX.4705.P53.P5, pp. 494-496.

⁶² Vasconcelos, *Obras completas*, t. I, pp. 360-361.

les pudieran parecer controvertidas y criticables, a favor de aquellas en donde pudiera expresarse discursos políticos y sociales concordantes con las doctrinas conservadoras. Podemos advertir que tal proceso coincidió con el nacimiento de una categoría que a lo largo del siglo XX será conocida como *religiosidad popular*, delimitando lo aceptable por la jerarquía como una forma correcta de expresión religiosa y dejando fuera lo controvertible para el nuevo modelo de espiritualidad o aquellas expresiones que pudieran ser esgrimidas como armas ideológicas por los críticos de la Iglesia. Un ejemplo claro es la larga controversia para censurar bailables y representaciones en los atrios de los templos. Una circular del arzobispado de México señalaba que los párrocos no sólo debían restringir el sitio de las bendiciones adentro del templo, sino pedir a los fieles que no celebraran danzas y quemaran cohetes en los atrios.⁶³ La prohibición que seguía el reglamento de 1874, también intentaba controlar las expresiones religiosas de los feligreses con el objetivo de impedir “a los fieles escandalizar la vía pública”.

Los bailes y las representaciones de episodios religiosos en los atrios eran parte de la cultura religiosa de los fieles del arzobispado desde la época virreinal, aunque en su larga historia no habían estado exentos de controversias e intentos de censura, tendencia cuyo origen databa desde la época de las Reformas borbónicas, cuando en 1794 el virrey Revillagigedo prohibió las representaciones de la Pasión de Cristo en los alrededores de la Ciudad de México durante la Semana Santa, por considerarlas excesivas.⁶⁴ A pesar de los intentos por terminarlas, tales expresiones siguieron haciéndose a lo largo del siglo XIX, inclusive durante la Guerra de Reforma. En 1895, el diario católico *El Tiempo* informaba a sus lectores acerca de las peregrinaciones y representaciones de la Pasión a las cuales podían acudir durante la Semana Santa, recomendando la asistencia a la representación en Amecameca para observar “las terribles escenas de la Pasión de nuestro Salvador”.⁶⁵ De manera muy distinta, la prensa católica señalaba indignada las representaciones de la Pasión en donde locales representaban papeles de figuras religiosas como María, Jesús y los apóstoles, señalando que tales obras hacían que “El Hombre-

⁶³ “Circular sobre el Reglamento para los atrios de los templos”, 1886, AHAM, Fondo Labastida, caja 189, exp. 53.

⁶⁴ Trexler, *Reliving Golgotha*, pp. 51-53.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 65-66.

Dios pareciera ridículo” y sirvieran más de mofa que de recogimiento.⁶⁶ Richard C. Trexler, en su estudio sobre la representación de Iztapalapa, señala que a finales del XIX, varias poblaciones alrededor de la ciudad organizaban las representaciones de las *Tres Caídas* con vecinos, aunque no siempre hubiera un actor que encarnaba el personaje de Cristo. Las representaciones de Mixcoac, Coyoacán, Iztacalco, Tacuba, Iztapalapa y Azcapotzalco fueron objeto de censura eclesiástica por el arzobispado, el cual emitió una circular en 1900 prohibiendo tales representaciones. Aunque Trexler no encontró el texto de la circular, conoce de su existencia a través de la prensa y sobre todo por las crónicas de las celebraciones de la Semana Santa en Iztapalapa durante la segunda década del siglo XX, en donde se refieren a tal edicto.⁶⁷ Resulta paradójico que a medida que las asociaciones de laicos cobraban importancia y poder, la jerarquía del arzobispado se empeñara en censurar y proscribir las organizaciones piadosas populares. Una posible explicación ha sido que las asociaciones laicas mostraban un rostro “moderno” de la Iglesia, en consonancia con la nueva espiritualidad, mientras que las cofradías y hermandades tradicionales se anclaban en la tradición y en la faceta más indígena del catolicismo.

La causa por censurar tales representaciones probablemente se debiera “al pobre espectáculo moral” que ofrecían. El editor de *El Mundo Ilustrado* destacaba que, a diferencia de la representación en Oberammergau, las locales estaban a cargo de los estratos más bajos de la sociedad, haciendo de ello un espectáculo de embriaguez, pobreza e ignorancia, condiciones que equivalían a crímenes para la rígida sociedad porfiriana. Cabe señalar que tales representaciones estaban organizadas por cofradías y hermandades vecinales, las cuales se enfrentaban constantemente con los párrocos para llevar a cabo dichas celebraciones, antecedente que poco favorecía su aceptación para la jerarquía. De hecho, miembros prominentes del arzobispado, como el padre Antonio Plancarte, habían mostrado su disgusto ante este tipo de celebraciones, tildándolas, en el caso del abad de la Colegiata, como “mitotitos espirituales”.⁶⁸

El disgusto del padre Plancarte no sólo se restringía a las celebraciones religiosas organizadas por vecinos. También veía que varios

⁶⁶ *Ibid.*, p. 64.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 77-79.

⁶⁸ Plancarte y Navarrete, *op. cit.*, t. II, p. 560.

sacerdotes de la diócesis permitían actos en los templos, poco ortodoxos de acuerdo con su perspectiva romanista. En una carta dirigida a un amigo, el 23 de diciembre de 1895 le describe la penosa situación de los oficios en la Colegiata de Guadalupe: “En este puesto me estoy sacrificando inútilmente. Corrijo los abusos y me dicen que son costumbres, privilegios, usos, etc. En las ceremonias los que concurren a officiar, no quieren sujetarse al pontifical, ni al ceremonial, ni a las decisiones de la Congregación de Ritos”.⁶⁹ Antonio Plancarte no cesó en sus esfuerzos para corregir la liturgia, inclusive censuró varias piezas que se ejecutaban en las misas, identificando tonadillas de música profana (incluyendo episodios de zarzuelas) a los cuales se les había incorporado algún texto religioso.

Los intentos de censura inclusive trascendían hacia las prácticas tradicionales. El cura de Tezontepec consultó a la jerarquía acerca de permitir la costumbre local de vestir a los cadáveres de los niños como ángeles o santos. El arzobispado respondió prohibiéndolo.⁷⁰ El párroco de San Bernardo escribe preguntando al arzobispo si la costumbre de los fieles de llevar sus imágenes por la calle para ser bendecidas en la iglesia, no contraviene el Reglamento de templos.⁷¹ Desgraciadamente la respuesta se perdió, pero la carta muestra la correspondencia entre rituales urbanos y rurales. De igual manera, se censura lo que la creencia popular concebía como milagroso. El cura de Chalma escribe al arzobispo, describiendo que en uno de los árboles del santuario “apareció” milagrosamente el rostro de Cristo, y ante el prodigio le escribe al arzobispo pidiendo su venia para que fuera venerado. La fría y seca respuesta le indica al sacerdote que no debe dar cauce a supersticiones.⁷² De tintes casi dramáticos, el párroco de Chicolapan escribe apesadumbrado a Labastida y Dávalos describiéndole que sus feligreses no aceptaron que la estatua de la Virgen de Guadalupe, comprada *ex profeso* para que presidiera el templo, sustituyera la imagen del santo patrono. El

⁶⁹ *Ibid.*, p. 554.

⁷⁰ Carta de Tezontepec sobre culto, 1880, AHAM, *Labastida y Dávalos*, caja 130, exp. 62, ff. 3.

⁷¹ Carta de San Bernardo, 1895, AHAM, *Alarcón y Sánchez*, caja 42, exp. 26, ff. 1.

⁷² Carta de un sacerdote sobre un milagro en Chalmita, 1898, AHAM, *Alarcón y Sánchez*, caja 71, exp. 32, ff. 1-3.

arzobispado respondió pidiéndole prudencia al cura, aunque no cesara en su esfuerzo por difundir el culto guadalupano.⁷³

Los intentos de censura indican el interés de la jerarquía por controlar la espiritualidad de los fieles del arzobispado. Las muestras antes descritas, si bien tradicionales, eran tratadas como supersticiosas no sólo por los liberales, sino por aquellos católicos que veían en ellas reductos de expresiones indígenas, las cuales los acercaban más al “salvajismo” que a la civilización. De manera paralela, al controlar las expresiones de religiosidad como ceremonias, representaciones, romerías y peregrinaciones se imponía el control del clero sobre aquellos aspectos religiosos organizados por los fieles, reduciendo con ello interpretaciones poco ortodoxas e imponiendo una sola directriz. Con la censura se pretendía imponer el discurso conservador, convirtiendo expresiones populares en actos de apoyo a los intereses eclesiásticos.

Sin embargo, a pesar de que la arquidiócesis logró controlar de manera eficiente algunas de las peregrinaciones hacia la Villa de Guadalupe envolviéndolas en un discurso anti-moderno y patriótico, no tuvo la misma suerte con otras expresiones. En el caso de Iztapalapa no queda claro si las representaciones se interrumpieron entre 1900 y 1913 o bien modificaron la presencia del actor que interpretaba a Cristo con la imagen llamada *Señor de la cuevita* de amplia devoción en el pueblo. Sin embargo, en 1914, de acuerdo con la tradición oral, Emiliano Zapata y sus fuerzas ayudaron a los cofrades a organizar la representación, inclusive prestaron sus caballos para que los *sahuayos* o romanos pudieran conducir a Cristo al Gólgota ubicado en el Cerro de la Estrella.⁷⁴ Un último intento por impedir la representación de Iztapalapa se dio en 1926 con motivo de la coyuntura que conduciría a la Guerra Cristera, impidiendo que se llevara a cabo más por cuestiones políticas que por una censura de costumbres.⁷⁵

En el mismo caso, los intentos por censurar el culto de imágenes “aparecidas” en la vía pública no tuvieron fruto, especialmente durante la Revolución, época fecunda en ellas y conocidas gracias a la prensa. Para las religiosidades del campo, muchas veces los sacerdotes las

⁷³ Carta del cura de Chicolapan sobre una imagen de la Virgen de Guadalupe, 1883, caja 161, exp. 14, ff. 1-8.

⁷⁴ Trexler, *op. cit.*, pp. 81-82.

⁷⁵ Circular para prohibir las representaciones de la Pasión con judíos, danzantes, sayones, etc., 1926, AHAM, *Mora y del Río*, caja 69, exp. 13, 1-4.

aceptaron, ya fuera por convicción o por impedir enfrentamientos con sus fieles. De cualquier manera, los arzobispos prefirieron el control sobre la religiosidad de la urbe, espacio en donde se esgrimía la política nacional.

SEGUNDA PARTE

DEVOCIÓN Y POLITIZACIÓN

III. DIOS Y LA NACIÓN: DEVOCIONES E IDEOLOGÍA

DECADENCIA E IMPIEDAD: EL DISCURSO DETRÁS DEL SAGRADO CORAZÓN

El Sagrado Corazón de Jesús y la Virgen de Guadalupe fueron dos devociones muy populares entre los católicos del México finisecular. Incorporado a sus famas taumatúrgicas se les fue agregando un discurso conservador, ultramontano y sumamente crítico de la modernidad liberal, cuyas influencias estaban en el modelo devocional francés, del cual hemos hablado en capítulos previos.

El culto al Sagrado Corazón de Jesús durante el siglo XIX transitó de ser una devoción consagrada exclusivamente a procurar los últimos sacramentos para los fieles antes de su muerte hacia un estandarte político reaccionario. Tal transformación es identificable en un discurso político que invocaba a la secularización como prueba del fin de los tiempos, como a un ambiente entre los fieles, el cual privilegiaba una visión de la realidad como castigo divino. A partir de estas constantes, los devotos locales adoptaron al Sagrado Corazón como un bálsamo en contra de las vicisitudes de la vida cotidiana. Por ello, no obstante que el mensaje radicalizado tomó auge durante los años de la Revolución, existieron también otras variantes de su culto en donde, si bien había tensiones con la modernidad, imploraban a la imagen la solución de problemas cotidianos. Partiendo de lo anterior, abordaremos tres formas de culto: la primera en su forma radical, siguiendo su culto como modelo para la familia, para culminar con la imagen como símbolo de la clase obrera.

La visión social que fomentaba la devoción al Sagrado Corazón entre los fieles mexicanos, era la de un mundo en declive y en abierta caída libre hacia el abismo de la impiedad y el pecado: “En estos momentos Dios es ultrajado con crímenes públicos de tal naturaleza que reclaman

indispensablemente ó tremendo castigo ó gran expiación”.¹ La Iglesia mexicana, siguiendo los modelos que se habían puesto en marcha en Europa, presentaba una realidad sustentada en un binomio condenación-salvación. Si bien, tal composición espiritual representa una característica del cristianismo, a lo largo del XIX se identifica al pecado con las acciones públicas. A diferencia de los modelos espirituales precedentes, en donde la falta moral era esencialmente personal, el nuevo modelo espiritual condenaba a patrias y naciones por políticas de secularización ampliando la moral hacia lo colectivo.

En el caso de México los *crímenes públicos* habían alcanzado su nivel máximo con la instauración de las Leyes de Reforma, hundiendo el “alma nacional” a los infiernos, situación que no mejoraría a no ser que los católicos las combatieran para derogarlas. Ante la gravedad del *pecado nacional* el clero insistía en la urgencia de la expiación, porque sólo a través de tal sacrificio reinaría la paz espiritual y social, retomando la nación el cauce de las *naciones verdaderamente cristianas*. Por ello, la expiación, es decir, el sacrificio físico ante una ofensa a Dios, se instauró como el centro pastoral del clero mexicano desde la década de 1870 hasta los primeros años del siglo XX, con la intención de revertir los efectos espirituales que le adjudicaban al proceso de secularización, como la pérdida de las buenas costumbres y la decadencia de la sociedad.

En este contexto la figura del Sagrado Corazón de Jesús se exaltaba como símbolo de la expiación y figura mediadora ante la ira divina por excelencia. Aunque la devoción al Sagrado Corazón había llegado a la Nueva España en el siglo XVIII por medio de los jesuitas, hacia finales del siglo XIX se transformó, de acuerdo con la forma devocional francesa de la que se ha hablado en páginas anteriores. La transformación entre la devoción barroca asociada con los sufrimientos del Salvador ante el pecado y la pérdida de la salvación, hacia un discurso moderno en donde tal condición se extendía a naciones enteras y clamaba por una transformación social radical cuyo centro fuera la adopción de los patrones cristianos de vida en detrimento de los valores liberales, fue posible por los continuos intercambios culturales entre Francia y México, espacios que permitieron la adopción de la versión francesa de la devoción y con

¹ X. Z. “Desagravio”, *El Mensajero del Corazón de Jesús* (MCJ), diciembre de 1890, p. 23.

ello la difusión del discurso antiliberal y opuesto a la modernidad que clamaba el catolicismo ultramontano. Tal discurso se ancló entre los fieles mexicanos más radicales debido al imaginario nacido de la Guerra de Reforma, por el cual se asociaba el Estado liberal a Satán y con esto el germen de la disolución, otorgándoles una imagen combativa para enfrentar tal condición.

Si establecemos un paralelo con dos casos mencionados anteriormente, la reinención de la devoción, al igual que en Francia y Alemania, persiguió el sentido de ser un antídoto ante un proceso político y social especialmente traumático para la Iglesia (la Revolución y la *Kulturkampf* respectivamente), adhiriendo al Sagrado Corazón un mensaje reaccionario con intención de buscar la conciencia del creyente y la conversión del impío haciendo hincapié en el peligro del castigo por el abandono o ausencia de religión. El discurso alrededor del Sagrado Corazón se tradujo en un mensaje apocalíptico, cuya línea argumental es equiparar los sufrimientos del corazón divino por los pecados personales con los procesos de secularización y liberalización que se presentaban en tales países; por ello, se exhortaba al creyente a iniciar una cruzada en contra de sus tiempos, en aras de preservar el catolicismo y las buenas costumbres en un mundo que supuestamente se resquebrajaba ante sus ojos. Es decir, la devoción fungía como un medio de expiación tanto de pecados personales como colectivos. Por medio de tal forma de devoción, los católicos mexicanos se insertaron en una cultura católica internacional cuyo eje era venerar al Sagrado Corazón como una advocación en contra de los peligros que representaba la modernidad:

No puede negarse que nos hallamos en una época difícil, plagada de males y extremadamente peligrosa con respecto á la salvación de las almas, (...), la edad moderna ¡ah! ¡quién lo dijera! ensoberbecida con los adelantos científicos y materiales, y abjurando de las tradiciones recibidas, hace alarde de incrédula é indiferente y se rebela contra el yugo de toda autoridad. (...) Era pues, necesario, si el mundo se había de salvar de la ruina que lo amenazaba y amenaza aún, que una fuerza superior viniese en su auxilio, que un medio extraordinario le fuese en su auxilio, que un medio extraordinario le fuese dado para salir de tan mísera y casi irremediable situación; y esa fuerza oportunamente le fué aparejada y ese medio se puso en nuestras manos. Sí; Jesucristo que vela sin cesar por su Iglesia, como lo

tiene prometido, (...) hizo un esfuerzo supremo de bondad y misericordia y nos descubrió los tesoros del infinito amor que encierra su Corazón, para que acudiendo a él como a una fuente de vida y de salud, salváramos del común contagio y de la ruina que nos amenazaba.²

Los peligros de la modernidad no tenían fronteras, de acuerdo con los apologistas de la devoción, es más, los peligros tenían máscaras múltiples (la educación laica, las lecturas inmorales, la prensa liberal, la secularización, la masonería, etc.), pero una misión única: erradicar la religión católica.³ El mito sobre el cual tanto el liberalismo como la masonería (después de 1917 se les sumaría el llamado *bolchevismo*) conspiraban activamente en contra del catolicismo nació con el siglo XIX y era una de las facetas de la leyenda negra que planeaba sobre la Revolución francesa, no obstante, en México el triunfo del Partido Liberal afianzó tal idea entre los católicos intransigentes formando uno de los pilares en los cuales se sustentaría la forma política de la devoción al Sagrado Corazón.

El liberalismo promovía la tolerancia y proselitismo de otros credos cristianos como una manera de “modernizar” al país, bajo el supuesto de que las naciones protestantes incubaban en su evolución el huevo del progreso. La diversidad religiosa (la cual se mantuvo marginal hasta el siglo XX) se convirtió en un tema de fricción, por el cual los intransigentes veían la división de la nación y un futuro sombrío para la Iglesia. En una carta de Antonio Pelagio Labastida y Dávalos a Maximiliano le expone sus motivos para ser crítico con la libertad de cultos:

¿Y qué ventajas encontrarán los Gobiernos en la tolerancia? ¿Qué males evitarán con ella? ¿Qué bienes inauditos y grandes harían aparecer sobre la sociedad en consecuencia de tal medida? No seamos ingenuos: la tolerancia civil en un pueblo unísono en religión haría tres cosas; privar á la sociedad de los bienes con que la enriquece el cristianismo, precipitar de nuevo

² J. M. Bustos, “La devoción al Sagrado Corazón”, MCJ, junio de 1908, p. 67.

³ “Como se ve, no puede haber nada más monstruoso. Religión, patria, familia: todo tiene que desaparecer bajo este sistema, porque todo ello es causa de desigualdad entre los hombres, y la justicia social, tal cual la han imaginado los nuevos reformadores, exige que no existan semejantes causas. (...). Porque se han puesto en armas en contra de la Iglesia y la doctrina revelada, fomentando el ateísmo en todas sus maneras”. Rómulo Díaz, “La lucha contra el socialismo”, MCJ, marzo de 1910, p. 135.

sobre ella males inmensos que ha hecho este desaparecer desde su origen, y convertir contra el gobierno mismo las tristes y funestas consecuencias del desenfreno de la discusión, del desconcierto de las voluntades, y por último, de las mismas anomalías consiguientes á la heterogeneidad de los cultos.⁴

Como lo expresaba el arzobispo Labastida, el catolicismo se consideraba la fuerza aglutinante de la nación mexicana y sin ella se atraería el caos, por ello la libertad de cultos y la secularización política simbolizaban el inicio de la decadencia nacional, conduciendo el país a la disolución. Basándose en el pensamiento de De Bonald, argumentando la unidad de la nación en la religión, el clero mexicano consideraba varias amenazas a las cuales había de erradicar y por las cuales se había llegado a un estado inaudito de salvajismo:

México tiene muchos y muy poderosos enemigos cuya destrucción se impone si queremos que nuestra Patria siga siendo católica y a un mismo tiempo independiente. ¿Sabéis quiénes son ellos? Idlos contando, lectores todos del Mensajero, para que en vuestras oraciones le pidáis a Dios que los aniquile o que los aleje a muchas leguas de nuestra República.⁵

En el discurso del catolicismo intransigente, México se encontraba entre las más impías naciones y por ello los esfuerzos para *convertirla* eran necesidad imperiosa en aras de establecer un nuevo orden político y social que comulgara con la Iglesia a través del cual se retornara a los senderos de la civilización. Uno de los principales apologistas (y cabe decir panfletarios) de esta perspectiva fue el jesuita Enrique de la Peza —director tanto del *Mensajero del Corazón de Jesús* como presidente del Apostolado de la Oración durante la Revolución—, quien no escatimaba tinta en señalar y acusar a los que consideraba enemigos de la patria y del catolicismo.

En sus editoriales mensuales no cesaba de adjudicar el nivel de violencia desatada a la impiedad y al imaginario complot cuya misión era descristianizar a la sociedad mexicana. Su lista de enemigos era encabezada por la masonería. Contrincante tradicional del catolicismo

⁴ Carta de Labastida y Dávalos a Maximiliano, 1865, SML, *The Mexico Collection*, MS 1776, Parte 2, Reel 18, ff. 6-7.

⁵ Enrique de la Peza, “La República Mexicana”, MCJ, febrero de 1913, p. 12.

decimonónico, la masonería se coronaba como la *bestia negra* del catolicismo mexicano, cuya principal intención era “el odio satánico contra Dios y el traidor más temible para la independencia de la Patria”.⁶ Para De la Peza y sus pares la masonería era una síntesis de herejías y de provocaciones a la cual se debía el atraso nacional: “la masonería, fue la que, dejando sin empleo en tiempos de la *Reforma* a 40 169 personas que se sostenían diariamente de las rentas de la Iglesia, aumentó entre nosotros la miseria y la desnudez y el hambre y todos los trastornos que produjera en el pueblo inglés la *Reforma* protestante”.⁷ A diferencia de las creencias liberales que adjudicaban al catolicismo el atraso de las naciones, los apologistas católicos defendían la tesis contraria sosteniendo que el protestantismo atrasaba a las naciones, no sólo económicamente (cuya evidencia eran las huelgas constantes de obreros), sino espiritualmente volcando a las sociedades hacia el materialismo dejando de lado la salvación de las almas.

La masonería era un recipiente en donde cabía cualquier elucubración que diera sentido a un complot en contra del catolicismo. No era fortuito que los centros masónicos fueran llamados *sinagogas del diablo* ya que la figura del masón reemplazó en la mitología católica el papel de los judíos durante la era premoderna como un ser motivado por la ambición y cuyos oscuros fines se sintetizaban en erradicar la obra de Jesucristo. Preso de ese furor, Pablo Rosen asegura en su libelo *Satán y compañía* la existencia de todo tipo de perversiones detrás de los muros del templo masónico, desde sacrificios rituales (modernizando la creencia de que la sangre de los bebés cristianos era usada por los judíos en los ritos pascuales) hasta la burla de objetos sagrados y el enterramiento de imágenes sagradas (expoliadas de los templos nacionalizados durante la Reforma, por cierto) en las puertas para que con ello pisotearan a Jesús y María, de acuerdo con los relatos de la época.⁸ Tales conductas tenían el objeto de descristianizar el país y entregarlo a *las naciones protestantes* en un plan secreto cuyo fin era convertir a la América hispana al protestantismo abandonando su identidad católica.⁹ La masonería y sus planes

⁶ *Idem.*

⁷ *Ibidem.* N.B. Con itálicas en el original.

⁸ Rosen, *Satán y Cia.*, 1888, *Passim*, UIA, *Libros Raros*, HS.495.R682.1888.

⁹ *El oculto y doloso enemigo del mundo*, 1910, UIA, *Libros Raros*, DS.145.029.1910, pp. 15-27. N.B. Otra versión del mito es el de una reunión secreta celebrada en Bue-

secretos no eran de fabricación local, tales visiones provenían de Francia cuya versión original había maquinado tanto la Revolución como las Comunas con las mismas intenciones descristianizadoras.¹⁰ Cabe decir que la definición del masón era muy laxa, en ocasiones significaba *liberal*, en otras *protestante*, o ante la psicosis del Caso Dreyfuss (el cual se seguía en los diarios capitalinos), *judío*. La falta de definición del *masón* (más allá de su característica conspiratoria) les permitía a los apologistas argumentar que detrás de cualquier cambio se encontraba la mano negra de organizaciones secretas, lo cual exculpaba a la Iglesia y los católicos de sus responsabilidades, ya que eran víctimas de las fuerzas oscuras que gobernaban el mundo.

Para los católicos intransigentes de la Ciudad de México tales maquinaciones cobraban realidad en su vida cotidiana. Con la instauración del derecho a la libertad de cultos desde 1857 el Estado había abierto sus puertas a la migración de comunidades religiosas que profesaban una fe distinta a la católica, quienes a su llegada fundaron iglesias y templos tanto con el objetivo de seguir practicando su fe como —en algunos casos, especialmente entre los protestantes— hacer proselitismo entre los locales. Desde 1870 el panorama religioso de la ciudad y algunos puntos cercanos fue transformándose lentamente, pasando de ser una sociedad exclusivamente católica a una en donde se vislumbraban algunos puntos de pluralismo confesional. El establecimiento de iglesias y misiones metodistas y presbiterianas atrajo a algunos habitantes de la ciudad, principalmente aquellos que compartían valores liberales y veían en las nuevas doctrinas un apoyo para contener a la Iglesia Católica y difundir ideas en torno a la educación universal y la importancia de la industria en el país.¹¹

En 1883 existían en el país un total de 264 congregaciones protestantes, dato que muestra su rápida expansión a lo largo del territorio

nos Aires en 1900, en la cual tanto masones como judíos habían pactado erradicar el catolicismo de América e iniciar una conversión hacia el judaísmo. Conversación con sor María Reyna de Guadalupe Gómez Mendieta, VSM, Monasterio de la Visitación, Ciudad de México, 9 de noviembre de 2006.

¹⁰ Copin-Albancelli, *Le Pouvoir Occulte contre la France*, 1908, UIA, *Libros Raros*, HS.604.C67.1908, pp. 89-94.

¹¹ Bastian, *Los disidentes*, pp. 25-85.

nacional desde la implementación de la constitución liberal.¹² Para las autoridades eclesiásticas este crecimiento no había pasado inadvertido y en ciertas ocasiones los párrocos escribían al arzobispo denunciando la presencia de misioneros protestantes en sus parroquias, advirtiéndolo su proselitismo y la difusión de ideas “contrarias a la Verdadera doctrina”.¹³ Cabe señalar que algunos de los templos desamortizados fueron entregados a las incipientes comunidades protestantes como centros de culto. Especialmente, la destrucción casi total y división posterior en lotes del convento de San Francisco entre 1875 y 1876 contribuyó a tal visión, dado que uno de los antiguos patios se convirtió en iglesia metodista. Dichas transformaciones en la denominación de los templos fueron percibidas por el clero y por la feligresía como actos sacrílegos que reforzaban sus propias ideas en torno al protestantismo, ocurriendo que tanto en la prensa católica como en el púlpito fueran difundidas estas teorías del complot como hechos que comprobaban los planes para erradicar el catolicismo del país.

No todas las iglesias protestantes fueron proselitistas. Los anglicanos y luteranos permanecieron como centros religiosos vinculados a las comunidades inglesas y alemanas que se asentaban en la ciudad, las cuales estaban cerradas a la mayoría de los habitantes. Otras confesiones religiosas que se asentaron en la ciudad también permanecieron cerradas al proselitismo motivadas tanto por una amenaza a su integridad como por cuestiones dogmáticas. Tanto la comunidad judía ashkenazi (provenientes de Europa central y oriental) como la sefaradita (emigrantes desde el Imperio Otomano) empezaron a establecerse en la ciudad en torno a 1870.¹⁴ Ambas comunidades habían emigrado desde sus lugares de origen motivados por las persecuciones a las que estaban sometidas. Aunque las causas para perseguir a los judíos dentro del imperio zarista o el austrohúngaro fueran distintas a las revueltas religiosas que asolaban las ciudades de Alepo y Damasco de donde provenían mayoritariamente los sefaraditas. La suspicacia en contra de ellos, en su nuevo entorno, tampoco estaría fuera de su vida cotidiana.

¹² Baldwin, *Protestants and the Mexican Revolution*, p. 3.

¹³ Carta de Xochimilco sobre los protestantes del pueblo, 1880, AHAM, *Labastida y Dávalos*, caja 131, exp. 25, ff. 1-3.

¹⁴ Krause, *Los judíos en México*, pp. 106-109.

Si bien no es comparable el nivel de antisemitismo que se vivió en Europa entre finales del siglo XIX hasta la Segunda Guerra Mundial, no era una actitud extraña para los mexicanos y especialmente se mostraba entre los católicos intransigentes. Los ecos del caso Dreyfuss incorporaron el antisemitismo a la prensa católica local en donde podían leerse notas de abierto rechazo hacia los judíos: “Murió el Judío Sagadora. (...) [se afirma] que en una semana de su enfermedad, dicho rabino, recibió más de 5 000 telegramas de todo el mundo. Es de creer, puesto que judíos, como la mala yerba, hay por todas partes”.¹⁵ No obstante, el antisemitismo de la prensa católica no tuvo un peso político durante el Porfiriato y la Revolución y permaneció más como un discurso parte del “complot masónico” que una opción real de movilización social.

En la acera opuesta al catolicismo, los masones, liberales y protestantes argumentaban las mismas extravagancias para justificar su jacobinismo y hostilidad hacia la Iglesia. Con el mismo argumento, pero con distintos personajes, aseguraban en sus publicaciones una trama secreta y conspiratoria cuyo principal actor era la Iglesia con la intención de erradicar el liberalismo y las estelas del positivismo:

La República no peligrá, porque el pueblo que derramó su sangre en los combates para conquistar la libertad, sabrá castigar severamente a los que atenten contra ella.

La libertad no peligrá, porque la actual generación no se dejará arrancar ese precioso legado de las épocas reformistas del siglo XIX.

Pero peligrá la paz, peligrá la obra del general Díaz, que en sólo veinticinco años de calma, ha permitido al país desarrollar todos sus elementos de riqueza.

Peligrá la situación económica, obra laboriosa de Limantour, que restableció la confianza de nuestro erario, hizo renacer el crédito nacional y no sólo niveló el presupuesto, sino que acumuló treinta y dos millones de pesos sobrantes.

La paz peligrá, porque el clero, abusando de su impunidad predica el odio á las instituciones liberales.

¹⁵ “Un rabino difunto”, MCJ, enero de 1907, p. 54.

La situación hacendaria pelagra, porque los veinticinco millones de pesos que el clero extrae cada año de una manera lenta pero constante, traerá por fuerza un desequilibrio económico.

Esos millones que el clero se lleva son una sangría terrible que debilitará á México como debilitó á España, que sucumbió ante un enemigo sin glorias de abolengo, pero muy rico.

Si no se reprime con energía y sin miedo esa marcha, vendrá la miseria en el erario, el hambre en el pueblo, y no sólo la paz perderemos sino hasta la patria.

Al clero no le importa esto, porque su patria es el Vaticano, su rey el Papa, su ley el crimen y su Dios el oro. La historia así lo enseña.¹⁶

La *conspiración clerical* que esgrimían sus adeptos estaba enraizada en la conciencia liberal y masónica. Para ellos, los sacerdotes eran unos inescrupulosos personajes que acumulaban riquezas en detrimento del progreso de México y el común de los católicos no eran sino ignorantes y supersticiosos a los cuales se debía “convertir” a la doctrina liberal y a partir de ello alcanzar el progreso anhelado. Uno de sus obstáculos para lograr sus objetivos era la religiosidad popular, la cual se percibía como un atavismo supersticioso y una merma de dinero constante en organizar procesiones y fiestas, en lugar de ser invertido en actividades redituables. La iglesia y el convento se convertían en los espacios del crimen y depravación por excelencia.

Al igual que entre los teóricos católicos de la conspiración, para los anticlericales el mundo era maniqueo y debían organizarse para vencer a los enemigos. Como bien sospechaban los apologistas católicos, en la pluma los masones pedían la erradicación de la religión para que floreciera la humanidad, de la misma manera en la que los católicos pedían la destrucción del liberalismo y la masonería para establecer un mundo regido por la piedad.

A pesar de las argumentaciones paralelas, *la conspiración masónica* probaba su efectividad cuando una carta escrita por los representantes de varias asociaciones piadosas (entre ellas la Archicofradía del Sagrado Corazón y el Apostolado de la Oración) le piden al arzobispo la consagra-

¹⁶ “Demagogia pura”, *El Jacobino*, 30 de junio de 1901, SML, *Revolutionary Mexico in Newspapers*, B19771, Reel 247, pp. 1-2.

ción de la nación al Sagrado Corazón con el argumento de “los masones se encuentran detrás de la situación por la que padece la Patria”.¹⁷ Se puede argumentar que los representantes de las asociaciones piadosas (sacerdotes principalmente) y el alto clero compartían una perspectiva de acuerdo con sus niveles de estudio y causas comunes. No obstante, ciertos laicos compartían la misma perspectiva: “Deseando (escribo) que el Desagravio Universal, tanto por los bienes que han de resultar, como por los males que han de evitar y por esto sabemos nos hace guerra el Demonio con todos sus sentidos”.¹⁸

La idea de la catástrofe y la decadencia no eran argumentos extravagantes importados allende el Atlántico sin raíces locales. Por el contrario, eran explicaciones a un mundo que se transformaba vertiginosamente y que sintetizaban las ideas de miedo y decadencia que flotaban en el ambiente, oponiéndose al optimismo progresista oficial, y desde las cuales se construía una mentalidad próxima a los sentimientos de pérdida que se habían incubado a lo largo del siglo XIX. Ejemplo fuera del ámbito eclesiástico eran los signos apocalípticos que tenían eco en la prensa popular sobre el simbolismo de terremotos, avistamiento de cometas y otros fenómenos naturales interpretados como señales divinas y mágicas del final de una era y de un cambio estruendoso.¹⁹

Tales sentimientos tienen dos etapas: la primera entre la reglamentación de las Leyes de Reforma y 1912, cuya característica es la difusión agorera de una visión caótica de un mundo engullido por la violencia y la impiedad: “¿qué puede esperarse de un mundo que ha renegado de la fe que le da vida, que ha arrojado de la sociedad á Cristo, su alma y único guía, y lo ha sustituido con el más abyecto materialismo? Ninguna

¹⁷ Carta de las asociaciones piadosas con respecto a la masonería, AHAM, *Mora y del Río*, caja 65, exp. 78, p. 4.

¹⁸ Carta de Luz del Castillo Echandi al Arzobispo sobre el desagravio universal, AHAM, *Mora y del Río*, caja 48, exp. 11, p. 2.

¹⁹ Estos signos fueron ilustrados por José Guadalupe Posada como portadas de los folletines y panfletos de la imprenta Venegas Arroyo, publicaciones dirigidas para un público popular y en los cuales se recoge el sentimentalismo proclive a la interpretación catastrofista de los tiempos. Tales publicaciones se unen en temática y argumentación a los panfletos de las profecías de la Madre Matiana comentadas anteriormente, quienes contribuyeron al sentimiento apocalíptico fomentado por la Iglesia.

otra cosa que miserias é infortunios”.²⁰ La segunda etapa está dominada por la violencia revolucionaria y es el epítome del discurso, donde el caos no es una pura figura retórica sino parte de la vida diaria: “La tempestad ha llegado; la tenemos ya encima, sentimos ya su empuje formidable y desastroso (...). Hablamos de la tempestad social que como tromba formidable ha empezado á desencadenarse sobre nosotros; hablamos de esa borrasca pavorosa de anárquico socialismo que desde hace algunos meses asuela y ensangrienta buena parte del territorio nacional”.²¹

Si bien el catolicismo mexicano había adoptado un tono apocalíptico, en su mismo discurso se encontraba su remedio y tal era difundir, promover y por último consagrar a la nación al Sagrado Corazón.

EL MILAGRO DE LA NACIÓN: LA DEVOCIÓN A LA VIRGEN DE GUADALUPE

El milagro se enraizó entre los católicos del siglo XIX e inicios del XX como una ventana a un mundo sobrenatural, cuyo contacto con él aseguraba todo aquello que rebatía el positivismo. Tanto la imagen milagrosa del Tepeyac como las apariciones en Lourdes provocaron tal encuentro del devoto con lo prodigioso, elemento que se había negado desde la Ilustración y específicamente entre los pensadores como un elemento presente en las cuestiones cotidianas. El milagro y su capacidad para influir en lo cotidiano había sido una constante de la cultura católica durante el Antiguo Régimen. Con la Ilustración y la revolución científica del siglo XVII, se separó el mundo de lo material —es decir lo perceptible y cuantificable— de lo espiritual y prodigioso, de acuerdo con el proceso descrito por Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*, en donde la separación del mundo sutil o espiritual de su contraparte material vendría de la mano de los descubrimientos científicos, cancelando epistemológicamente la posibilidad de conocer y explorar los universos metafísicos.

Frente a tales experiencias, el encuentro con lo sobrenatural posibilitaba la recuperación de esos mundos metafísicos en donde podían convivir el progreso científico y las experiencias espirituales. Encontrarse ante lo milagroso o lo sobrenatural fue una característica de la cultura

²⁰ Bustos, J. M., “La consagración del siglo XX a Jesucristo”, MCJ, enero de 1901, p. 8.

²¹ Díaz, Rómulo, “¿Quién nos salvará?”, MCJ, marzo de 1912, p. 33.

urbana decimonónica en ambas orillas del Atlántico, la cual no sólo se restringió al catolicismo sino que originó a su vez prácticas novedosas como el espiritismo y el mesmerismo. No obstante, lo particular del catolicismo fue la recuperación del milagro como una retórica en contra del progreso, entendido exclusivamente como materialismo y en donde la posibilidad de presenciar un evento de tal naturaleza (o por lo menos visitar el sitio en donde había ocurrido) se traducía en la presencia “divina” en medio del mundo moderno. La contemporaneidad de lo milagroso para el devoto católico fue una especie de “referéndum” de lo sagrado en una época cuyo ideal era despojarse de los atavismos religiosos, por lo tanto, con tales hechos se creía que reafirmaban la fe del católico y en la capacidad divina para intervenir en los asuntos mundanos, asegurando los cambios sociales por los que imploraban el clero y los fieles.

En este contexto se reencauza la práctica de la peregrinación y especialmente hacia los santuarios marianos, fueran éstos nuevos o viejos. Santuarios como Lourdes o La Salette, o inclusive santuarios no reconocidos por la Iglesia como Marpingen, atraían multitudes en búsqueda de lo milagroso y lo sobrenatural. La curiosidad por presenciar lo milagroso se enfrentaba a la intención de la Iglesia para encauzar la curiosidad en la construcción de una devoción perdurable más allá de lo impactante de lo prodigioso. Bajo ese tono, el padre Bustos les explicaba a sus lectores las razones por las cuales era recomendable que el buen católico peregrine a los santuarios dedicados a la Virgen:

Mas, ¿qué ventajas y qué resultados puede tener esta especie de culto? Dirá alguno, como lo han dicho ya los protestantes y otros muchos enemigos de la Iglesia. ¿No será esto más bien una superstición y un manantial de abusos? De ninguna manera. Porque es cierto, en primer lugar, que fomenta la piedad y devoción de los fieles. No somos puros espíritus, sino compuestos de alma y cuerpo, y por consiguiente, el culto que rindamos á Dios y á sus santos, si bien espiritual, tiene que alimentarse y sostenerse con prácticas materiales que afecten los sentidos, no precisamente con el fin de parar en ellas, sino para encender el ánimo y mantener vivos el ardor de la piedad y el fuego de la devoción. ¿Qué sería de nuestro culto, si lo limitamos puramente á los actos internos? ¿No es cierto que faltándole estímulos exteriores, acabaría por ser vano y extinguirse, á la manera del fuego que no se atiza ni se le añade combustible? Ahora bien, ¿quién se atreverá á negar que las

peregrinaciones son utilísimas y provechosas para este objeto? El sacrificio que importan, las obras buenas que las acompañan, la fe y confianza en el poder divino y auxilio sobrenatural que incluyen, la pública demostración y buen ejemplo que llevan consigo, son ciertamente medios de grande eficacia para encender la piedad y aumentar la devoción”.²²

Allende lo sobrenatural, la Iglesia buscaba que los devotos trascendieran la curiosidad inicial para entrar en una lógica devota con eje en el sacrificio, el cual se reflejaría en la expiación de las naciones. Mientras las advocaciones marianas en La Salette y Lourdes se interpretaban como una nueva alianza entre el cielo y Francia, la Virgen de Guadalupe hacía lo propio para salvar a México del liberalismo.

A diferencia de Lourdes, no fue necesario para la arquidiócesis de México presentarle al devoto decimonónico un milagro contemporáneo, debido a que los fieles mantenían sus creencias intactas en lo taumatúrgico de la imagen guadalupana, tal y como lo testimonian los exvotos estudiados por Amy Hamman en donde confluyen los cambios sociales del México de fin de siglo con hechos que consideraban los devotos como milagrosos.²³ Los exvotos dedicados a la Virgen de Guadalupe que estudia Hamman se centran en aspectos políticos (detenciones, toma de ciudades, raptos, etc.), en donde los sobrevivientes dan gracias por salir con vida y adjudican tales hechos a la intervención milagrosa de la imagen. Por otro lado, el común de los exvotos agradecían la curación de enfermedades, a la recuperación de un objeto perdido o un viaje sin incidentes, con lo cual se afirma que la intervención divina no era ajena para los creyentes y que probablemente se invocara a la hora de un problema.

No obstante las inspiraciones en el modelo francés, una diferencia esencial entre Lourdes y Guadalupe era el arraigo que tenía la devoción mexicana entre los fieles, imagen cuya fama de milagrosa databa por lo menos desde mediados del siglo XVI y por ello no era necesario difundir sus características taumatúrgicas, como ocurría con la aparición de los Pirineos. Por tal razón, la difusión de milagros médicos no fue una necesidad en el caso guadalupano. Sin embargo, el uso del milagro como antídoto en contra de la modernidad se trasladaba hacia otro ámbito

²² Bustos, J. M., “Las Peregrinaciones á los Santuarios de la Virgen María”, MCJ, mayo de 1909, pp. 10-11.

²³ Hamman, *Faith and Politics*, pp. 34-49.

en donde se comprobara un milagro colectivo y tal se entendía como la perseverancia de la fe católica del pueblo mexicano a pesar de la *apostasía* liberal. Tal idea había nacido como una herramienta para confirmar el origen divino de la nación y el fundamento cristiano de sus instituciones frente a las tesis liberales que sustentaban el origen de la nación en la historia y su evolución.

Dichos argumentos no eran novedosos, ya en el siglo XVIII con el surgimiento del patriotismo criollo en la Nueva España, se adoptó a la Virgen de Guadalupe como símbolo del reino y se le vinculó a un destino divino dada la condición milagrosa de la imagen.²⁴ Tal idea se reafirmó por medio de sermones y panfletos, los cuales versaban sobre la elección divina de las tierras americanas –y en especial las mexicanas– para concretar la segunda venida de Cristo. Los sermones de Francisco Javier Carranza (publicados en 1743 y 1749) señalaban que la identidad de la Virgen de Guadalupe era la misma de la Mujer del Apocalipsis y dado que las tierras de Anáhuac serían el escenario principal de los últimos tiempos, el santuario del Tepeyac tendría un lugar preponderante en el Juicio de Final como sede del poder temporal de la Iglesia y sitio en donde Dios juzgaría a los vivos y muertos. Tales hechos iniciarían con la huida del Papa de Roma perseguido por sus enemigos, estableciendo la Santa Sede en las faldas del cerro. En el mismo relato, el rey de España se trasladaría a sus posesiones americanas, siguiendo al Pontífice, y establecería la monarquía en tierras mexicanas. Ambos hechos señalarían –de acuerdo con el argumento de Carranza– la inminente vuelta del Mesías.

No es sorprendente que el sermón se asemeje a las profecías de la madre Matiana, debido a que el culto guadalupano desarrolló su propia escatología, transformándose desde inicios del siglo XVIII hasta el siglo XX, en donde hechos sobrenaturales supuestamente indicaban y presagiaban coyunturas políticas o cambios sociales. Para el siglo XVIII, la escatología fue un reclamo político a favor de los americanos y una súplica para que el rey visite sus posesiones ultramarinas, dando un sustento celestial a los reclamos políticos que aumentarán a lo largo del siglo. Para el XIX, tales sermones y profecías otorgarán un apoyo popular a las tesis conservadoras y ultramontanas buscando una confirmación celestial de sus demandas

²⁴ Brading, *La Virgen de Guadalupe*, pp. 233-313; Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, pp. 153-160.

políticas frente al republicanismo y el liberalismo. Un nuevo giro se dio durante la revolución, transformando la escatología guadalupana en signo del Apocalipsis y del rechazo divino ante la violencia y el anticlericalismo.

A pesar de los cambios, la escatología guadalupana entre 1857 y 1925 siguió un cauce de crítica a las políticas liberales y la jerarquía mexicana adhirió la devoción a la tendencia de convertir cultos locales al discurso conservador, con la doble intención de conjurar los males de la modernidad y buscar el amparo celestial para lograr un cambio social ante una población que se imaginaba perdida en la inmoralidad.

En ese sentido el obispo de Michoacán, Clemente de Jesús Munguía, pronuncia en 1859 sus famosos sermones en la Colegiata del Tepeyac sobre el estado de la nación, la ruptura que habían causado las Leyes de Reforma y las posibilidades de restaurar la paz haciendo de la Iglesia el vínculo para mantener el orden político y la evolución de la nación:

La paz, voto común de todos nosotros, es un don de Dios, y así lo confesamos como católicos; pero un don que, como todo lo demás, pide cooperación de nuestra parte para recibirle, afirmarle y fecundarle. La paz tiene sus elementos fundamentales en la Iglesia, como órgano instituido por donde Dios comunica sus bienes á los hombres; tiene sus medios de radicación en el Estado, como institución fundada para atender inmediatamente al bien temporal de la sociedad; y tiene, por último, en el pueblo sus condiciones de estabilidad y permanencia que conviene conocer. ¿Qué necesita la Iglesia para iniciar en México el restablecimiento de la verdadera y sólida paz? La libertad externa. ¿Qué necesita el gobierno para obtenerla y consolidarla en el Estado? Asirse del orden sobrenatural y cooperar eficazmente con él. ¿Qué ha de menester el pueblo para disfrutarla y aprovechar los efectos de su maravillosa fecundidad? Conservar íntegra y a toda costa su unidad religiosa.²⁵

El obispo Munguía centra la atención en la paz como forma de convivencia social, antecediendo el orden sobrenatural y la ley natural a la constitución de los Estados. El orden sobrenatural al que se refiere el obispo está relacionado con la preeminencia de la religión como espíritu

²⁵ Munguía, “Sermón que en la Insigne y Nacional Colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe predicó el Ilmo. Sr. Dr. D. Clemente de Jesús Munguía, Obispo de Michoacán”, 1860, UIA, *Libros Raros*, BT 660 G8. 1860, p. 10.

de unión de una colectividad por lo cual, y como era en el caso de la época, intentar someter a la iglesia bajo el imperio de la ley humana era una idea contra la naturaleza. Siguiendo su lógica la nación mexicana, al ser católica, debía reverenciar el vínculo que la unía a Dios, es decir la virgen de Guadalupe, por lo que semejante ruptura conducía al país al caos y al abandono de su situación privilegiada ante Dios y la Virgen; por ello concluye su argumento clamando la intersección de María: “Torne otra vez esta nación, a quien te complaces en llamar tuya, y que nunca dejara de clamar a ti como a su tierna y querida Madre”.²⁶

Bajo tal lógica, la ruptura que representó el liberalismo en el orden divino de México provocaba entre los fieles un sentimiento de animadversión, que centraba su atención en la idea de restauración simbólica del reinado guadalupano en el país; por tal razón —y más aun después de la caída de Maximiliano—, la restauración de una monarquía simbólica se convertiría en una obsesión para el clero y los fieles identificados con las doctrinas intransigentes. De acuerdo con lo anterior la devoción guadalupana simbolizaba la alianza entre los fieles, la nación mexicana y Dios, pacto que se pretendía indisoluble y el corazón de la patria. Al igual que Lourdes simbolizaba un nuevo pacto divino entre Francia y Dios, después de la ruptura revolucionaria, Guadalupe era una garantía constante del pacto divino con la tierra en donde la Madre de Dios había decidido dejar su imagen milagrosa.

A diferencia del discurso ligado al Sagrado Corazón, la guadalupana adquirió un discurso más patriótico. Durante el enfrentamiento entre liberales y conservadores, se le fue adjudicando a la Virgen una imagen de resistencia frente a las políticas de separación entre Estado e Iglesia, construyendo alrededor de ella un discurso en donde su aparición y presencia en tierras mexicanas era un sello de la voluntad celestial para que México permaneciera católico y unido a la Iglesia:

Sin duda alguna, porque es la verdad y esta es la fe, la tierna Virgen dibujada en la tilma de Juan Diego es la misma que, conducida por su amor, fue a derramar la gracia infinita que portaba en su vientre sobre Isabel, con su hijo y su familia; la que posó hace tres siglos en la pequeña montaña del Tepeyac, (...). O dichosísima nación, (...), tu serás grande, tu le darás a

²⁶ *Ibid.*, p. 81.

la historia las más brillantes y gloriosas páginas; serás la reina del Nuevo Mundo.²⁷

De acuerdo con el argumento de Clemente de Jesús Munguía, el Cielo había señalado a México para ser una nación especial y por ello había deseado que la imagen milagrosa de María quedara plasmada y permaneciera en los alrededores de la Ciudad de México; por lo anterior, alterar el estatuto de la Iglesia u otorgar la libertad de cultos era sinónimo del rompimiento de tal alianza sacra:

Hay un mal generador y padre de los otros, y un remedio supremo que cura todos los males de la especie. El mal que sufre México es universal; pero cada una de las clases puede y debe fijarse de toda preferencia en el primitivo mal de donde todos vienen. En este templo y al pié de este trono de amor están reunidos: la Iglesia mexicana representada en la persona de sus pontífices, el gobierno en todos los cuerpos del Estado, y los fieles en este religioso auditorio que asocia con el sacerdocio y el ministerio público sus votos á María por el remedio de todas sus necesidades. Un sentimiento común anima en este día el corazón de todos; un pensamiento domina por entero nuestras almas; un objeto reconcentra y fija nuestros deseos: en el orden temporal todos miran la guerra como el supremo de todos los males, y suspiran por la paz, considerándola como el primero de todos los bienes.²⁸

La ruptura era la causante de la guerra y el desorden, por ello y para restaurar la paz se necesitaba conciliar los intereses del Estado con los de la Iglesia y otorgarle a esta última la libertad, entendida como la preeminencia sobre las leyes seculares. Bajo el mismo espíritu, la imagen de la Virgen se convertía en la prueba de la unión simbólica de México con los destinos del catolicismo, sin embargo, el gobierno liberal surgía como el gran obstáculo para la misión divina del país: “México, un pueblo tan originaria, universal y sinceramente católico, se le haya deprimido de su conciencia religiosa, hasta hacerle tolerar la apostasía oficial, consumada en su nombre é invocando para ella su felicidad, es un fenómeno absurdo y monstruoso, que sólo puede explicarse como un tremendo

²⁷ *Ibid.*, pp. 22-23.

²⁸ *Ibid.*, p. 9.

castigo sobrenatural, como el terrible cumplimiento de la amenaza santa: el abismo llamará al abismo”.²⁹ De nueva cuenta, la secularización y la laicidad se convertían en los signos de la corrupción del país y el sendero de la perdición; en otras palabras, el *pecado original* de la nación —es decir, las Leyes de Reforma— encaminaban a la decadencia moral y llamaban a la barbarie, más que a la civilización ansiada.

El conflicto intelectual entre civilización y barbarie fue una de las aristas del discurso alrededor de la devoción, en donde la imagen simbolizaba la incorporación de la nación al orden cristiano, es decir, el mundo civilizado, dejando atrás la “barbarie” de los pueblos precortesianos:

¿Quién pondrá en duda el estado de ignorancia y de miseria en que se encontraba nuestro país antes del año de 1531? A semejanza del pueblo Hebreo, vivía baja la dura servidumbre del Faraón siendo esclavo vil de sus vicios y sus miserias. Y así como Dios en su misericordia, envió a un Moisés que libertase á su pueblo para hacerle independiente y ponerlo en posesión de la tierra prometida, así también envió a nuestro país afortunado á María Inmaculada, á su divina Madre para que diése a los Mejicanos la fe como base de su paz, independendencia y libertad.³⁰

Desde la historiografía conservadora, México había nacido como nación en diciembre de 1531 cuando la Virgen María se le había aparecido a Juan Diego; por lo tanto, las apariciones constituían el núcleo de identidad del pueblo mexicano, en donde no era concebible separarlo de su identidad católica. Más que una identidad racial —como manejaban los positivistas en el poder—³¹ la esencia de lo “mexicano” era ser católico y devoto guadalupano. Por ello, el conflicto de los apologistas católicos con los historiadores liberales era evidente, ya que éstos sostenían que el origen de la nación se encontraba en los pueblos prehispánicos, con lo cual el ascenso de México a la civilización era de corte progresista y su culminación se alcanzaría con el control del mexicano sobre la naturaleza y la dominación de los aspectos europeos de su raza. Los apologistas

²⁹ Agüeros, *Album conmemorativo de la Coronación*, 1895, UIA, *Libros Raros*, BT 660. G8. A52. 1895, pp. 14-15.

³⁰ Donaciano Vallejo, *El Devoto Guadalupano*, UIA, *Libros Raros*, BX. 2162. G8.D65.1909, pp. 89-90.

³¹ Tenorio Trillo, *Artifugio de la nación moderna*, pp. 122-140.

guadalupanos veían en este argumento la defensa de la barbarie y la exaltación de los sacrificios, contraviniendo los principios cristianos, imágenes que no desperdiciaron al referirse a las doctrinas antagónicas: “Vuélvete al infierno, Satanás, llámese Huitzilopochtli o progreso ateo, la Guadalupeana, prodigio verdadero y probadísimo, te ha quebrantado, (...), la cabeza”.³²

La búsqueda oficial por un pasado que diera origen a una identidad nacional había cobrado intensidad con el triunfo liberal, porque la instauración del nuevo régimen requería de una historia oficial que diera sentido a las nuevas instituciones y principios como la laicidad. Para ello se debía emancipar la historia patria de la versión conservadora y con ello la influencia de la Iglesia en la construcción histórica. Sencillamente el mito primigenio del origen nacional en las apariciones guadalupanas no tenía cabida en la historia oficial liberal y positivista, tanto por ser un hecho no comprobable y fantástico de acuerdo con los positivistas, como por ser una bandera que esgrimía el clero en contra de los liberales, pero sobre todo por ser un evento religioso que se oponía al pensamiento anticlerical y progresista. Con la aparición y el milagro de la tilma fuera de la ecuación de la historia nacional, los liberales debían buscar un episodio que lo sustituyera como origen de la nación. La versión liberal tenía dos caminos: fijar la identidad nacional en el pasado prehispánico o partir de la Independencia como inicio del México moderno.

La adopción del pasado prehispánico rompía el origen nacional en la evangelización, pero situaba el nacimiento del país en la “barbarie”, arma de doble filo porque para las elites porfirianas anclar sus orígenes en el mundo indígena era inaceptable, no obstante se comprobaba el progreso lineal desde el “estado salvaje” hasta la civilización coronada por el régimen liberal, bajo la teleología auspiciada por los positivistas. El conflicto intelectual por situar al país como heredero de los pueblos indígenas fue evidente en la larga y tortuosa discusión por el llamado *Palacio azteca* en la Exposición Universal de 1889, como lo ha estudiado a profundidad Mauricio Tenorio Trillo en *Artilugio de la nación moderna* (1998), discusión en la que contribuyeron los católicos, airados en contra

³² Comentario de José Luis Tercero, citado por David Brading, *La virgen de Guadalupe*, p. 479.

del estilo seleccionado para el pabellón, pero que en el fondo desechaban el origen prehispánico como versión oficial del origen patrio:

Los católicos mexicanos se sintieron especialmente ofendidos por el edificio (semejante a un *teocalli*), dadas sus connotaciones paganas. (...). Andando el tiempo, entre 1898 y 1900, con motivo de una discusión abierta entre arquitectos mexicanos acerca del estilo arquitectónico nacional, el arquitecto católico Manuel Francisco Álvarez describió sarcásticamente el Palacio Azteca como una estructura que “se reducía a la imitación de un *teocalli*, es decir de una pirámide truncada de base rectangular, sobre cuya plataforma superior se hacían sacrificios humanos”. En efecto, no había forma de retratar a la nación con sus atuendos indígenas sin dar lugar a controversias.³³

El miedo por retornar a la barbarie era una obsesión decimonónica, no exclusivamente mexicana, que compartían católicos con otras líneas de pensamiento. Sin embargo, para los católicos mexicanos el regreso a la barbarie no era un espejismo futuro, sino una realidad fehaciente a partir de la adopción del anticlericalismo y el liberalismo. Si bien celebraban la independencia, encontraban que a partir de 1821 la ruptura del catolicismo como sistema de integración nacional había conducido el país hacia el caos y la pobreza:

Después, apenas nacido para la vida propia, siguiendo los pérfidos consejos de un enemigo artero, estableció con las logias masónicas un poder anónimo, oculto é irresponsable, que sembró los gérmenes de todas las divisiones intestinas y las guerras fratricidas, y cuya primera manifestación de su tenebrosa soberanía, fue la expulsión de los españoles, no la de los que con las armas habían combatido a la independencia, sino la de los pacíficos padres de las familias mexicanas a las que dejó arruinadas y huérfanas. A ellos los arroja en los postreros días de su ancianidad, á un ostracismo en que perecieron de dolor y de miseria, y á sus familias las condenó á un luto eterno.³⁴

³³ Tenorio Trillo, *op. cit.*, pp. 145-146. Con itálicas en el original.

³⁴ Agüeros, *op. cit.*, p. 14.

Si bien la Guerra de Independencia era vista por los liberales como el inicio de la identidad puramente mexicana y la ruptura con el orden colonial —y por lo tanto con la Iglesia—, los católicos veían el mismo proceso como un proceso benéfico para la nación, pero, al igual que la Caja de Pandora, había abierto la puerta para las “amenazas” en contra del país como la masonería y el liberalismo. La división del país se debía al poder anónimo de las logias, las cuales habían conspirado para desacralizar la nación; en respuesta a ello, Dios había permitido la Guerra de 1847 en contra de Estados Unidos y la pérdida del territorio: “Indignado el cielo de tanta maldad, permitió que un vecino tan injusto como poderoso, nos declarase por arrebatarnos la mitad de nuestro suelo, una guerra que por su iniquidad y cinismo hubiera escandalizado hasta á los pueblos bárbaros y á los siglos gentiles”.³⁵ Haciéndose eco de las profecías de la Madre Matiana, Victoriano Agüeros señalaba a la impiedad y ausencia de religiosidad como causa de los males de la patria, en donde era martirizada por un pueblo protestante y connacionales impíos: “En vez de defendernos con toda la energía de nuestra radiante justicia y la indignación de nuestro derecho tan brutalmente ultrajado, desertamos del frente del enemigo para desgarrarnos en su presencia las entrañas, por quién sabe qué viles intereses y qué bastardas pasiones”.³⁶

La esencia del discurso reaccionario adherido a la devoción guadalupana fue presentar a México como una patria martirizada. El martirio de México radicaba en lo que llamaban *apostasía oficial*, es decir, la adopción de las Leyes de Reforma. Al igual que con el Sagrado Corazón, el corazón del discurso anti-moderno en la devoción se señala al triunfo del liberalismo como el origen del caos y cómo en él se deben hacer sacrificios y reparaciones espirituales para resarcir el daño.

*Batallas por la imagen: disputas entre conservadores
y liberales por la Guadalupeana*

Aunque la Virgen de Guadalupe era una imagen ligada al conservadurismo mexicano por razones obvias, los liberales también desarrollaron un discurso patriótico en torno a ella. Si bien puede pensarse que había una

³⁵ *Idem.*

³⁶ *Idem.*

contradicción en ello, es importante señalar que el liberalismo elaboró una visión distinta de la imagen, ligándola al sentimiento popular, el cual presumían liberal y abiertamente opuesto a la intervención extranjera, acusación que todavía planeaba a finales del siglo XIX sobre el recuerdo del Segundo Imperio ligado al Partido Conservador.

El conflicto por la imagen entre conservadores y liberales se agudizó en torno a 1895, año en el que fue coronada canónicamente la Virgen de Guadalupe.³⁷ La prensa liberal hacía eco del conflicto, dándole a sus lectores una perspectiva distinta a la que estaban acostumbrados. El diario *El Siglo Diez y Nueve* publicó en octubre de 1895 un pequeño folletín que reúne tres poemas dedicados a la coronación, pero en una clave satírica e inclusive crítica; en la breve introducción de *En la coronación de la Virgen del Tepeyac por tres ingenios mexicanos*, el compilador anónimo nos recuerda que Guillermo Prieto escribió un romance en junio de 1887, cuestionando las intenciones para coronar a la Guadalupeana. El poema titulado “Romancillo de actualidad. Carta de Juan Diego á la Virgen de Guadalupe”, relata una escena en donde el vidente desde el cielo le escribe una carta a la Virgen pidiéndole una explicación de las razones por las que la jerarquía desea coronarla. Juan Diego es descrito como un tipo popular, simbolizando al pueblo mexicano:

En un rincón apartado
De los soberanos cielos,
(...)
Taciturno está Juan Diego,
Pluma en ristre, luengo puro, a los ojos el cabello,
La camisa descotada,
Calzón blanco y pie en el suelo.³⁸

Guillermo Prieto logra, por medio de la descripción de Juan Diego, criticar la pompa y las pretensiones del encargado de la coronación, el padre Antonio Plancarte y Labastida; frente a los lujos de la coronación el personaje descalzo razona tales excesos:

³⁷ El entorno social, cultural y político de la coronación de 1895 será tratado en el quinto capítulo.

³⁸ “En la Coronación de la Virgen del Tepeyac por tres ingenios mexicanos”, 1895, UIA, *Libros Raros*, BT.660.G8.C67.1895, p. 1.

Se le habla de chambelanes,
 De ugieres, de alabarderos,
 De las damas de la Reina,
 De duques del candelero,
 Barones de corporales,
 Del hisopo Caballeros,
 Grandes maestros de San Dimas,
 Marqueses de Cirineo,
 Y de mil cosas preciosas,
 Que tornarán a su tiempo
 La Iglesia en Madrid o Roma
 Y el Tepeyac en Imperio.³⁹

El autor transfiere la imagen estereotípica de los católicos finiseculares dibujándolos como los conservadores de mediados del siglo, siempre en búsqueda de una testa noble para coronarla como monarca del país:

Y allí se pinta sublime,
 El grande acontecimiento,
 De coronar en la tierra,
 Como á Cristina y su abuelo,
 Como á Carlota y su esposo.⁴⁰

Siguiendo con el relato, Juan Diego no encuentra respuesta a las razones que llevarán a la Virgen para querer ser coronada en la tierra, si ya es reina en el cielo y, sobre todo, Madre de Dios, pero recordando sobre todo que las coronaciones mexicanas conllevaban oscuras intenciones:

No te atontes Mariquita,
 Con todas eso boruca,
 Que relumbra por de juera
 Y está por dentro oscura.
 (...)

³⁹ *Ibid.*, p. 2.

⁴⁰ *Idem.*

¿Por qué te suben á reina?
 No es más ser la magre pura,
 Del mismo D. Jesucristo.⁴¹

El poema es una imagen clara del revuelo que causó el anuncio de la coronación y de los estereotipos liberales en contra de los conservadores, quienes son tachados de ambiciosos y ridículos por querer coronar a una imagen que ya estaba coronada por el cielo y a la cual le ofrecen un “imperio” en el Tepeyac cuando ella es algo más relevante de acuerdo con la teología como ser madre del Mesías. Guillermo Prieto logra sintetizar las críticas liberales a la Iglesia en unos cuantos versos y lo hace a través de la figura de Juan Diego, expresándose en un español propio de los marginales de la Ciudad de México a finales del siglo XIX y con ello denunciarlos como figuras separadas de los “verdaderos sentimientos” del pueblo.

La “respuesta” de la Virgen a la carta de Juan Diego, fue escrita por Hilario Frías y Soto en un tono más agresivo y utilizando la imagen de la Guadalupana como un emblema republicano y chinaco, combatiendo a las coronaciones precedentes (la virreinal y la de los primero y segundo imperios) por sus tendencias extranjerizantes y poco patrias:

No quiero en mi sien llevar
 La corona de oropel
 Ni hacer el triste papel de loca de Miramar.
 Quiero en mi modesto altar
 Vivir al dulce calor
 De un pueblo que con amor en mí con placer venera
 Aquella augusta bandera
 Que empuñó el *Libertador*.
 No está bien, no, que en mi frente
 Una corona resista
 Cuando batí á la conquista
 Sobre el campo insurgente.⁴²

⁴¹ *Ibid.*, pp. 3-4.

⁴² *Ibid.*, p. 10.

El poema “Carta de la Virgen a Juan Diego” contiene una trama histórica que pretende probar al lector la vocación de la patrona nacional para combatir a los conservadores y expulsar a los extranjeros. Bajo tal argumento, la imagen, al ser usada como estandarte de Hidalgo, expulsó a los españoles, impidió el regreso de Iturbide y posibilitó el fracaso del imperio de Maximiliano; la pasión patriótica de Frías y Soto ofrece una perspectiva alternativa de los usos políticos y culturales de la Virgen a finales del siglo XIX, emancipándola de su función religiosa y constituyéndola como un símbolo nacional liberal:

Soy la Virgen que aletea
 Sobre las lindas chinampas,
 La que vuela en mil estampas
 De la ciudad á la aldea
 El pueblo en mi se recrea
 Soy su goce y su alegría
 En mi ventura fía
 Que mi voz el cielo aplaca:
 Yo soy la *Virgen chinaca*,
 ¡No quiero la monarquía!⁴³

El autor, al plasmar otra perspectiva de la función histórica de la imagen, en lugar de ser el símbolo y signo del catolicismo nacional, convierte a la Guadalupana en símbolo de independencia e identidad popular, por ello se identifica como chinaca resaltando su papel como combatiente al lado de los liberales en contra del imperio. A través del poema, se puede deducir que los liberales también formaron su propio discurso en torno a la Virgen despojándola de su sentido religioso –y por lo tanto como una devoción– hasta convertirla en un símbolo nacional que unificaba a los mexicanos a través de la historia en contra de las intervenciones extranjeras. La Guadalupana de Frías es un símbolo eminentemente xenófobo, pero que consolida un discurso nacional de una patria mártir no por las Leyes de Reforma, sino martirizada por los conservadores y extranjerizantes.

⁴³ *Ibid.*, p. 13.

Cercano en sus concepciones, Juan A. Mateos escribió: “En la Coronación de la Virgen de Guadalupe”, un alegato poético para sacar a la Virgen del templo y colocarla entre el paisaje que rodea la ciudad, haciendo de la naturaleza un marco más divino que los altares humanos:

¿Qué altares hay más divinos
Que tus volcanes y tus montes?
Allí no hay salmos latinos,
Sino los melifluos trinos
Al despertar de los zinzontles.⁴⁴

La humildad de la Virgen, correspondiente a la humildad del pueblo, sirve como una figura retórica para criticar el oro y las joyas, al igual que los gastos en la reconstrucción del templo:

Huye de las pompas vanas,
Que esas joyas, ya lo ves,
En saturnales profanas
Las lleven las cortesanas
Y los frailes en los pies.⁴⁵

Las denuncias poéticas de Matos tenían un trasfondo real y era el altísimo costo de la reconstrucción de la Colegiata, los gastos de la ceremonia y el uso de las joyas cedidas para elaborar las coronas. Lo anterior representó un escándalo para la época, empañando la imagen del padre Plancarte, relacionándolo con fraudes, malversación de fondos e inclusive una demanda por conspiración en contra del gobierno, cargos que fueron desechados por las instancias judiciales, pero que generaron un marco hostil en contra del clero y que representaron un ocaso para la brillante carrera del abad. El escándalo por los costos de la coronación —probablemente uno de los primeros escándalos periodísticos de México— proveyó tanto a la prensa anticlerical como al diario católico *El Nacional* (opuesto a los intransigentes) de material periodístico constante con el cual mantenían avivados los fuegos de la controversia.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 19.

La complejidad de simbologías sobre la Virgen de Guadalupe fue sintetizada magistralmente por Ignacio Manuel Altamirano en su artículo *La fiesta de Guadalupe*, donde argumenta que el único factor identitario entre los mexicanos es el culto a la devoción: “Los mexicanos adoran a la virgen de consuno: los que profesan ideas católicas, por motivos de religión; los liberales, por recuerdo de la bandera del año 10; los indios, porque es su única diosa; los extranjeros, por no herir el sentimiento nacional y todos la consideran un símbolo esencialmente mexicano”.⁴⁶ El culto también era un elemento de igualdad, en un país esencialmente desigual, haciendo de la devoción un elemento ante el cual todos los mexicanos, sin importar su clase social o raza, acudían en búsqueda de alguna gracia o milagro: “Allí están todas las razas de la antigua colonia, todas las clases de nuestra nueva República, todas las castas que viven en nuestra democracia (...). Nadie se exceptúa y nadie se distingue: es la igualdad ante la Virgen; es la idolatría nacional”.⁴⁷ Altamirano concluye su escrito alegando, en un tono apocalíptico, que el día en el cual no se veneré más a la Virgen de Guadalupe será el final de México como nación: “El día en que no se adore a la Virgen del Tepeyac en esta tierra, es seguro que habrá desaparecido, no sólo la nacionalidad mexicana, sino hasta el recuerdo de los moradores del México actual”.⁴⁸

Si bien católicos y liberales se peleaban la imagen guadalupana para sus propios campos, el discurso en torno a la advocación continuaba siendo esencialmente conservador y en apoyo a la restauración católica de la sociedad. Bajo ese tenor se les pedía a los devotos rezar el 12 de diciembre la siguiente oración:

¡Oh Virgen de Guadalupe! ¡Patrona y Reina de toda la Nación Mejicana!
Enciende en tus hijos el amor al prójimo. Guarda y defiende a mi Patria de toda calamidad pública y la guerra. Establece y prolonga en nuestro suelo una paz sólida y una prosperidad inalterable. Dá a tus hijos buenos gobernantes y ayúdalas á dirigir bien los destinos de nuestra Patria. *Ave María*.⁴⁹

⁴⁶ Citado por Ceballos, “Siglo XIX y Guadalupanismo”, p. 331.

⁴⁷ Citado por Brading, *La Virgen de Guadalupe*, p. 397.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 399.

⁴⁹ Donaciano Vallejo, *El Devoto Guadalupano*, UIA, *Libros Raros*, BX 2162, G8 D65.1909, p. 53.

Al igual que con la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, el clero con la Virgen de Guadalupe buscaba unir la piedad con la política y con esto transformar a los devotos en actores sociales y políticos que pudieran cambiar el destino supuestamente decadente del país.

IV. DEL DISCURSO A LA ACCIÓN: LOS DEVOTOS COMO ACTORES SOCIOPOLÍTICOS

El conservadurismo mexicano no se limitó a ser un mero discurso en contra del liberalismo. Por el contrario, influyó en el desarrollo de organizaciones católicas de diversas finalidades: desde la filantropía hasta la organización obrera, pasando por la vigilancia del culto y la observación moral. No obstante su universo de intereses, las organizaciones católicas buscaban revitalizar el papel del catolicismo en la vida pública, el cual presumían disminuido, en el mejor de los casos. A partir de los supuestos “ateísmos” y del repliegue del catolicismo entre los mexicanos, algunos fieles se organizaron para evitar lo que ellos creían eran las causas de la ruptura y decadencia nacional, combatiendo entre la pluma y la organización política al liberalismo y al positivismo durante el porfiriato o llevando a la calle su descontento por la violencia y la ruptura social durante la revolución.

Este capítulo se centra en tres grupos que constituyeron las bases sociales del renacimiento político del catolicismo entre 1880 y 1920: las “beatas”, los obreros y los peregrinos. Más que una etnología o antropología de cada grupo, ofrecemos una perspectiva en donde se conjuga la ideología y la devoción en torno al Sagrado Corazón y la Virgen de Guadalupe con la acción política mirada desde tres perspectivas: el papel de la familia y la mujer en los movimientos católicos, el movimiento obrero católico y la movilización política de los peregrinos ante coyunturas específicas.

El devoto es el componente esencial de cualquier culto religioso, no obstante, hay distintos grados de involucramiento en el culto. Los devotos en los que fijaremos nuestra atención estaban socialmente comprometidos con la misión de la Iglesia y de la arquidiócesis por implementar la vigilancia religiosa de las leyes y la moral, de la misma manera que

percibían la decadencia en el mundo moderno y la necesidad de hacer actos de expiación para salvar tanto a la humanidad como al país. Tales devotos no pertenecían a una clase en específico (rezar a la Guadalupeana o al Corazón de Jesús eran prácticas que traspasaban el rígido control social de la ciudad porfiriana), tampoco su edad o domicilio representaban un aspecto claro de identificación con las causas que defendían.

Más allá de la clase, edad u origen, este tipo de devotos compartían una cultura política. Unidos ideológicamente tendían a integrarse en asociaciones piadosas que reforzaban los sentimientos de pérdida, desconfianza y sacrificio que orbitaban en el catolicismo militante de finales del siglo XIX, cuando no los adquirían en dichas organizaciones. Un ejemplo interesante de la conformación ideológica de tales asociaciones fue la Archicofradía de la Guardia de Honor, dedicada al culto y propagación de la devoción al Sagrado Corazón.

La Archicofradía de la Guardia de Honor fue fundada en el monasterio de la Visitación de Bourg (Francia), en 1863 por la inspiración de la religiosa sor María del Sagrado Corazón Bernaud. El carácter mixto de la Guardia de Honor, integrando tanto a sacerdotes como a laicos de ambos sexos, hizo posible su proliferación y en unos pocos años habían sido fundados varios capítulos de la asociación en diversos países de Europa, América y en las posesiones francesas de ultramar. En 1878, el jesuita bilbaíno, Andrés G. Rivas, estableció la primera asociación de la archicofradía en la iglesia de Santa Brígida en la Ciudad de México, aunque su aprobación episcopal no se dio hasta 1884.

La Guardia de Honor representaba de manera simbólica un ejército de devotos cuya función era defender al Sagrado Corazón del agravio. El cofrade de la Guardia de Honor se comprometía a “velar” una hora semanalmente el Corazón de Jesús por medio de oraciones y la comunión espiritual, es decir, meditar en los sufrimientos de Jesús en la cruz para ofrecer sus problemas y dolores físicos o espirituales con el afán de convertir a la humanidad. La Guardia de Honor se convirtió en la asociación puntera de difusión del mensaje conservador y reaccionario de la devoción en el país y con su publicación mensual, *El Mensajero del Corazón de Jesús*, podía llevarlo a toda la nación. Su línea editorial, siempre en contra del Estado laico y a favor del ultramontanismo, pudo hacer posible una unidad de opinión entre sus lectores y cofrades de la actualidad, sin embargo, cuando sus páginas se abrían a los lectores (las

primeras cartas publicadas datan de inicios de la década de los veinte) lo hacían para preguntas apologeticas, que bien podían ser escritas por los editores para adoctrinar a sus adeptos.

La devoción al Sagrado Corazón pretendía ser un culto integral, es decir, que su culto controlara todos los aspectos de la vida, ya fueran manifestaciones políticas, la vida comunitaria, el ambiente familiar y la piedad individual. Por ello, la devoción se presentaba como el centro de la sociedad, en donde individuo y familia, si se consagraban al culto, obtendrían la vida eterna: “Dios te ha criado para que te salves: léelo y entérate bien; no te ha criado Dios para que ten condenes. El desea con deseo ardiente, vehementísimo, divino, que cuando mueras vayas al cielo”.¹ De la misma manera en la que la patria debía ser renovada bajo el reinado social, las familias y los individuos debían consagrarse en aras de entregar sus almas y actos al Sagrado Corazón y encontrar en ello la salvación y el amparo ante los contratiempos diarios. Como si se tratase de un discurso cerrado, los males que afrontaban las naciones tenían su origen en la corrupción de costumbres familiares y personales, situación causada por el abandono de la religión en la política. Semejante círculo vicioso sería roto por el acto de consagración nacional para lo político (como vimos en el apartado anterior) y la consagración personal y familiar en el ámbito privado. Al igual que el Buen Pastor en búsqueda de sus ovejas perdidas, el Sagrado Corazón de Jesús buscaba a sus fieles perdidos en la vorágine de la modernidad y los peligros mundanos.

El discurso de la pérdida se interiorizó entre los creyentes mostrando que los cambios en su entorno estaban producidos por el “relajamiento de las costumbres” y la ausencia de fe:

En ninguna otra época ha sido tan necesario como en la nuestra, el hablar á la razón y convencer las inteligencias. Cuando el cristiano dócil y humilde seguía con fidelidad la luz de la Fé, esta divina antorcha guiaba todos sus pasos, y le mostraba con certidumbre el camino de la verdadera felicidad. (...)

En nuestros días, por el contrario, todas las verdades han sido impugnadas, unas después de otras: “*se han debilitado y disminuido las verdades entre los*

¹ *Cómo mueren los devotos del Sagrado Corazón de Jesús*, UIA, Acción Católica Mexicana, ACM1982, p. 2.

hijos de los hombres” (Salmo XI, 1). Todos los errores, todas las mentiras, todas las calumnias del siglo pasado, han dejado tristes huellas; *siempre queda algo*; y ese *algo* continúa pervirtiendo las inteligencias superficiales y orgullosas, y conserva un foco de impiedad entre la multitud.²

Por ello se debía establecer un control sobre los fieles alertándolos sobre “los peligros del mundo” y conduciendo su conducta para lograr la renovación social a la que aspiraba el clero. La devoción al Sagrado Corazón se prestaba idóneamente para conseguir tales objetivos, porque la imagen del corazón lacerado de Jesús evocaba a los sufrimientos que padeció Jesucristo para redimir a la humanidad, por lo tanto, ofrecer el alma individual como bálsamo de sus dolores y participar en distintos actos piadosos significaba disminuir los dolores de Jesús en la cruz y por ende preparar el camino para la renovación social. Como lo explicaba Pierre Suau –sacerdote francés especialista en la devoción–, el Corazón de Jesús: “padece necesidad que se le compadezca de su aflicción. Esto pide la caridad, porque está apenado: esto exige la justicia, porque lo está padeciendo por nuestro amor”.³

Al igual que la consagración nacional buscaba reformar a los países para que acogieran los principios cristianos, la consagración personal provocaba en el creyente una “conversión” hacia la religiosidad de la época, en donde el sentido del dolor se servía de comunión para dar sentido al discurso anti-moderno y reaccionario, convirtiendo *los dolores de la modernidad* en experiencias individuales:

Nadie puede negar que hoy atravesamos una de esas épocas difíciles, en la que no conviene pensar únicamente en su propia defensa, sino que en ella debemos también trabajar en salvar a los demás, sobre todo nosotros que somos discípulos de Jesucristo, y Guardias de honor de su Sacratísimo Corazón. El celo que devoraba a este adorable Corazón, debe encontrarse en el corazón de sus amigos, y de sus fieles consoladores; de otro modo no amarán verdaderamente, puesto que el celo es la más bella y sublime expresión del amor. Que nuestro corazón sea pues una hoguera, y la llama

² Regnault, *Las armas del católico*, 1871, p. 15. SML, *The Mexico Collection*, WA 19450, p. 15. N.B. Con itálicas en el original.

³ Suau, *El Corazón de Jesús, lo que se pide, lo que se da*, 1895, UIA, *Libros Raros*, BX2157.S918.1928, p. 85.

del cielo saldrá activa y abrasadora, para ir a encender, vivificar y salvar a las almas de nuestros hermanos”.⁴

La consagración del devoto se sustentaba en las promesas que había hecho la aparición del Sagrado Corazón a Margarita María de Alacoque, asegurando a quienes creyeran en él la unión de sus familias, la bendición de sus empresas, el fortalecimiento de las almas y la seguridad de no morir en pecado y asistido por los sacramentos.⁵ La devoción aseguraba a un nivel individual una vida en gracia y la bendición divina en sus actividades, condiciones centrales ante un mundo de adversidades y en transformación. Entre los creyentes decimonónicos y durante el cambio de siglo operaba el sentido de la pérdida, es decir, las transformaciones que vivían socialmente y culturalmente no podían integrarlas fácilmente a su experiencia espiritual, y por ello se inclinaban a aceptar devociones que les permitieran construir el sentido de arcadía, del cual hablamos previamente. Por ello, el acto de consagración individual preservaba al creyente y su familia de los peligros y aseguraba su retorno a un estado previo en donde regían *los valores cristianos*, un mundo ausente de blasfemia y materialismo: “Demasiado tiempo, Señor, nos hemos entregado a frágiles criaturas y a los falsos bienes de la tierra que no han hecho otra cosa sino separarnos muy lejos de Vos. Demasiado tiempo hemos resistido a Vuestros dulces llamamientos, y buscado en vano la felicidad fuera de Vos”.⁶

⁴ *Año Santo de la Guardia de Honor del Sagrado Corazón*, 1888, Visitación, sin clasificación, p. 72.

⁵ “Promesas *Hechas por N. S. Jesucristo a Santa Margarita María en favor de las personas que practican la devoción al Sagrado Corazón*.”

Les daré todas las gracias necesarias a su estado. Pondré paz en sus familias. Seré para con ellos refugio seguro durante la vida, y, sobre todo, en la muerte. Bendeciré todas sus empresas. Los pecadores encontrarán en mi Corazón la fuente y el océano infinito de la misericordia. Las almas tibias se harán fervorosas. Las almas fervorosas se elevarán rápidamente a una grande perfección. Yo mismo bendeciré las casas en que sea expuesta y honrada la Imagen de mi Sagrado Corazón. Daré a los sacerdotes el don de tocar los corazones más endurecidos. Las personas que propaguen esta devoción tendrán escrito su nombre en mi Corazón de donde jamás será borrado”. Bernaud, *Manual de la Archicofradía de la Guardia de Honor*, 1885, Visitación, sin clasificación, p. X.

⁶ “Consagración al Sagrado Corazón de Jesús”, *Idem*.

Ante el “acto” de irreligiosidad, el Corazón de Jesús exigía al devoto convertirse en cruzado: “¿Quién hubiera de imaginarse, que después de veinte siglos de vida cristiana, (...), tuviéramos hoy que emprender una cruzada, y necesaria y urgente, contra ese mismo paganismo vencido por Cristo, en el que la mujer era un objeto de placer, el hombre un esclavo del poderoso, la familia una carga pesada, las leyes injustas, las costumbres corrompidas, la propiedad un crimen, los desvalidos objetos de horror y los niños propiedad del Estado cruel?”⁷ Con tal juego retórico, la contemporaneidad se empataba con el paganismo, ofreciendo una perspectiva decadentista de la civilización al creyente, quien vislumbraba perdición a su alrededor y como única luz a la religión y sus mandamientos. No obstante tal imagen, los devotos mexicanos no habían perdido la fe, y aunque no existan estadísticas de ello, se puede inferir por la cantidad de personas inscritas en asociaciones religiosas que la religiosidad vivía un momento de auge; por lo tanto, la imagen de un mundo sin religión no correspondía a la realidad, pero era una estrategia retórica que cautivaba a varios creyentes que veían en la separación de la Iglesia y el Estado un acto pecaminoso y como consecuencia a la ya citada violencia producto de la Reforma.

Frente al paganismo y la decadencia, el reinado social de Jesucristo se presentaba como una obra compleja de expiación y construcción, entremezclando los intereses políticos por ocupar un espacio perdido con la transformación social que aseguraba la permanencia de tal forma de gobierno. Para tales esfuerzos se buscaba que el devoto al Sagrado Corazón fuera un miembro activo en la sociedad combatiendo la inmoralidad y la perversión, en búsqueda de reformar a un mundo percibido como perdido y para el cual se necesitaban *cruzados* más que sencillos devotos. Ejemplo de ello era el arquetipo que debía tener la *Guardia de Honor al Sagrado Corazón* para que los devotos fueran considerados integrantes: “Por la devoción al Corazón herido de Jesús, los santos de los últimos tiempos serán como espejos brillantes de la Divinidad. Confesarán que este Corazón, abierto por la lanza, les ha hecho entrega, en cierto modo, de los secretos del cielo, y en su amor la verdadera dicha, aguardando el día, en que, en los esplendores de su gloria, Jesucristo les diga: “*Vosotros*

⁷ Cardoso, J., “La Reacción contra el paganismo de las costumbres”, MCJ, abril de 1921, p. 57.

sois dioses y los hijos del Altísimo, (Sal 81, 6), venid y reinad eternamente conmigo (Cant 3, 7)".⁸

La lucha y el martirio eran componentes políticos de la devoción al Sagrado Corazón, debido al discurso circular de dolor y reparación que construía una *Weltanschauung*, donde la regla sobre la humanidad era la podredumbre y el continuo sacrificio purificaría a la sociedad.⁹ Por tales razones se le exigía al devoto que ofrendara todas sus acciones del día, sacralizando la cotidianeidad.

La sacralización de la cotidianeidad partía del mismo principio que invitaba a los miembros de la archicofradía a volverse cruzados: la pérdida del espacio religioso en lo público. Para contrarrestarlo se les inculcaba a los devotos a recordar constantemente al Sagrado Corazón de Jesús y sus sufrimientos diciendo la jaculatoria "*Corazón de Jesús en vos confío*" y haciendo sacrificios constantes (ayunos, procesiones y rezos comunitarios) por distintas intenciones que el obispo, el presidente de la Guardia de Honor o el celador de de la obra tuvieran consideradas a bien; las cuales iban desde la conversión de los pecadores, el triunfo de la educación cristiana sobre la escuela laica, el final de la violencia, la preservación de la pureza entre los jóvenes hasta el incremento del espíritu cristiano de las madres.

De igual manera se debía rememorar continuamente al Corazón de Jesús en todos los actos del día. Por ejemplo, la higiene era una parte central de la devoción, asociando que un cuerpo y hábitos limpios correspondían a un alma purificada, por ello al vestirse el devoto debía decir: "Cubridme, oh, Jesús mío, con los méritos de Vuestro divino Corazón, adornadme con Vuestras tan amables virtudes de la dulzura y humildad", o al lavarse: "Lavad y purificad mi alma, oh buen Jesús, con

⁸ Bernaud, *Manual de la Archicofradía de la Guardia de Honor*, 1885, Visitación, sin clasificación, p. 33.

⁹ "Y ¿quién, aun teniendo un corazón de bronce, no se sentiría estrechado a volver amor por amor, a este Corazón lleno de suavidad, *herido y traspasado por la lanza*, a fin de que nuestra alma encuentre un lugar de retiro, de refugio contra las incursiones y los lazos del enemigo? ¿Quién no se sentiría animado a emplear con celo todas las prácticas que pueden acercarle a este Sacratísimo Corazón, cuya HERIDA HA DERRAMADO SANGRE Y AGUA, es decir, la fuente de nuestra vida y de nuestra Salvación?"

¡Ojalá que nuestra Sociedad tan enferma acabe de comprender que allí verdaderamente está para ella su salvación, y que no debe buscarla en otra parte!", *Ibidem*, p. 215. Con mayúsculas y cursivas en el original.

la sangre y agua que salieron de la herida de Vuestro divino Corazón”. De la misma manera, existían jaculatorias para que el cofrade recordara a Jesucristo en cada aspecto de la vida cotidiana: al abrir una puerta debía repetir: “Abrid mi corazón a las inspiraciones de Vuestra gracia, oh mi amado Salvador, y cerradlo a todo lo que pueda desagradaros”, o al subir la escalera: “Que cada uno de mis pasos, oh amado Salvador mío, sea un grado más que me acerque a Vos”. Prácticamente no existía algún evento de la vida diaria en donde no se pudiera recordar a Jesús, inclusive al ser consciente de la respiración, lo recomendado era rezar la siguiente oración: “Quisiera, oh Jesús mío, con cada uno de los latidos de mi corazón decirlos un millón de veces que os amo” o presenciar el cambio del clima, como durante una tarde lluviosa: “Oh Jesús mío, haced caer sobre la tierra árida de mi corazón la fecunda lluvia de Vuestras gracias”. Cada acto diario era una ocasión para recordar los sacrificios del Sagrado Corazón, hasta llegar la hora de dormir y antes de acostarse rezar: “Que Vuestro Corazón, oh Jesús, sea el lugar de mi reposo para siempre. ¡En él quiero dormir en paz y en él pasar mi vida! En él quisiera dar el último suspiro, para despertar un día en el cielo”.¹⁰

Por medio de la sacralización de lo cotidiano el cofrade se integraba a la obra de salvación divina en aras de proclamar el reinado social. Consagrando lo cotidiano se expresa un nuevo tipo de religiosidad, enfatizando que la santidad no se alcanza por grandes obras o trances místicos (como en el barroco), sino en el énfasis de santificar lo cotidiano para alcanzar la gracia divina:

Para hacernos santos el Corazón de Jesús no quiere que cambiemos en todo rigor nuestro modo de vida. Quiere tan sólo que aprendamos a hacer dignos de una eterna recompensa nuestros deberes más vulgares, es decir, las acciones que estamos obligados a practicar todos los días; y para este fin, animadas con la intención pura y un amor divino que las transforme y eleve a un orden sobrenatural.¹¹

El devoto, al recordar al Sagrado Corazón en varios aspectos de su vida cotidiana, respondía a la creencia de que la restauración política de la

¹⁰ Todas las jaculatorias provienen del *Manual de la Archicofradía de la Guardia de Honor*. Con cursivas en el original. pp. 164-166.

¹¹ *Ibid.*, p. 164.

religión comenzaría en el campo social. Si bien las jaculatorias expuestas líneas arriba representan una pequeña muestra de los actos piadosos ligados a la devoción y con intenciones de revertir el relajamiento religioso que presumía el clero como origen de la caída, existían ciertos ejercicios piadosos con la verdadera intención de exorcizar a la modernidad de la paganía y establecer una disciplina férrea entre los devotos y sus luchas contra los males que ésta atraía.

Más allá de los ejercicios piadosos cotidianos, la comunión de los primeros viernes del mes era el centro piadoso de los miembros de la Guardia de Honor. Tal ejercicio había nacido con las visiones de Margarita María de Alacoque, en las cuales Jesús le había comunicado su intención de que la eucaristía, durante tales fechas, fuera consagrada exclusivamente a su corazón como una expiación de los pecados del devoto y la humanidad. Considerada como fiesta obligatoria para los miembros de la archicofradía, el primer viernes del mes, debía asistir a confesarse (ya que recibir la comunión en pecado era una ofensa al Sagrado Corazón), oír misa y comulgar. Inmediatamente después de la comunión, los devotos debían rezar el siguiente acto de desagravio:

Sí, Jesús nuestro. Queremos desagraviaros de tantas y tan horribles blasfemias, que hacen temblar la tierra. Queremos desagraviaros por la profanación de los Santos Sacramentos y del santo día de fiesta, que os está consagrado.

Queremos desagraviaros por las irreverencias que se cometen en el lugar santo, en Vuestra misma casa, en el templo. Queremos así mismo desagraviaros por la indiferencia y cobardía que aleja de Vos a tantos cristianos cobardes. Y finalmente, queremos desagraviaros por los crímenes que se cometen. Señor, os pedimos perdón y Vuestra gracia para todos los hombres.¹²

Al lado del ejercicio de los primeros viernes, la *Consagración personal* sellaba la alianza entre Jesús y el devoto, haciendo que su vida estuviera dedicada a él. No obstante, existían consagraciones de distinto tipo, la más común era la consagración personal, la cual se hacía frente a una imagen del Sagrado Corazón con una cierta periodicidad (diariamente o semanalmente) y el devoto repetía la siguiente fórmula: “¡Oh amabilísimo

¹² *Ibid.*, p. 176.

Jesús mío! para probaros mi gratitud, y en desagravio del gran número de infidelidades con que os he ofendido, yo Os ofrezco mi corazón, me consagro enteramente a Vos y propongo con Vuestra gracia no volver a ofenderos jamás”.¹³

De la misma manera que se podía entronizar al Sagrado Corazón para que protegiera y guiara a la humanidad, se podía hacer lo mismo en la casa, con la intención de proteger a los miembros de la familia. Un breve panfleto sobre el rito a seguir para la entronización del hogar indica que primero tanto padres como hijos y sirvientes debían acudir a la parroquia a confesarse y comulgar acompañados de una imagen del Sagrado Corazón, la cual debería ser bendecida por el sacerdote. De regreso en casa y después de colocarla en un área visible de la misma se rezaba: “Es el santuario de la familia en el hogar. No sólo es la imagen del Sagrado Corazón la que entra en la familia, es el mismo Sagrado Corazón, es decir, la Persona viva y divina de Jesucristo, pues está fuera de duda que quiere habitar entre nosotros”.¹⁴ El hogar era la segunda instancia más importante para la devoción, después del país. De cierta manera, los hogares en donde “reinaba el Sagrado Corazón” eran lugares en donde se intentaba imponer una disciplina diseñada para el reinado social, en donde cada uno de los miembros tuviera un sitio inamovible y en el que todos sus miembros siguieran las órdenes del padre de familia, pero siempre aconsejado por la madre, tal y como el gobierno debía tomar en cuenta a la Iglesia.

Más allá de las oraciones y los ejercicios piadosos, los cofrades de la Guardia de Honor compartían mensajes y sitios de sociabilidad. Los mensajes se difundían por medio del *Mensajero del Corazón de Jesús*, órgano de difusión de la asociación, y cuya distribución trascendía los límites de la arquidiócesis, debido a que el modelo de asociación de la Guardia de Honor impulsaba la apertura de capítulos en parroquias y capillas, autónomas entre sí pero vinculadas al centro nacional en la Ciudad de México. La geografía que alcanzaba la Guardia de Honor abarcaba al país: para el verano de 1891 existían archicofradías en lugares tan distintos como Durango y Valladolid (Yucatán), al igual que varias cofradías en parroquias de la Ciudad de México (desde la iglesia de San Francisco en

¹³ *Ibid.*, p. 166.

¹⁴ *Entronización del Sagrado Corazón de Jesús en los hogares*, 1919, UIA, *Libros Raros*, BV 64.53 E58.1919, p. 1.

el popular barrio de Tepito hasta la aristocrática Santa Brígida, a su vez centro nacional de la Guardia) y en poblaciones cercanas como Tlalpan, Tacubaya y Ecatepec.¹⁵ De forma paralela, el centro nacional mantenía contacto con el centro fundador en Bourg y con la Guardia en Bilbao, integrándola a una red mundial desde donde se impulsaba por medio de devocionarios y artículos (publicados en la revista de la cofradía) al conservadurismo ultramontano.

Más allá de su extensión geográfica, la Guardia de Honor posibilitaba la difusión de los mensajes y la cohesión del grupo gracias a sus continuas reuniones (una vez por semana después del ejercicio de la “Hora Santa” del jueves) con las cuales fomentaba la sociabilidad entre los miembros. En esas reuniones los miembros no sólo rezaban o hacían ejercicios piadosos, discutían temas de actualidad y en especial la situación de la Iglesia. Es muy probable que también se hayan utilizado las reuniones como círculos de lectura, frecuentes en el México de finales del siglo XIX e inicios del XX en donde los pocos que sabían leer compartían lecturas en voz alta o comentaban noticias de los diarios, por lo que tales reuniones se prestaban a la ideologización y politización de sus miembros. Dichas reuniones no eran exclusivas de la Guardia de Honor, sino que eran frecuentes entre los miembros de otras cofradías, en donde se reproducía el esquema; por ello, las cofradías no eran sólo asociaciones piadosas sino que también fungían como centros de discusión, sociabilidad y de organización política.

LA MUJER, LA SACRISTÍA Y SU POLITIZACIÓN

Los estudios sobre religiosidad decimonónica coinciden en la importancia que tuvieron las mujeres en la reconstrucción de los espacios dedicados a la religión. En el caso mexicano, la historiografía reciente ha recuperado la importancia de las mujeres como articuladoras de devociones, videntes y profetizas en el ámbito rural. Específicamente la

¹⁵ Desafortunadamente no sobrevivió el registro de la Guardia de Honor; probablemente fue destruido durante el saqueo de la iglesia de Santa Brígida por los miembros de la Casa del Obrero Mundial en 1915. La geografía se reconstruyó a partir del número de agosto de 1891 del *Mensajero del Corazón de Jesús*, en donde da la noticia de los nuevos capítulos de la Guardia de Honor.

tesis doctoral de Edward Wright-Ríos sobre la restauración religiosa en Oaxaca durante el Porfiriato y la Revolución hace hincapié en el rol que tuvieron las mujeres para mantener los cultos y las cofradías, a la par de ser agentes activos en la difusión de la nueva religiosidad promovida por el arzobispo Eugenio Gillow.¹⁶ Los movimientos laicos encabezados por mujeres, especialmente las Damas de la Caridad, han sido estudiados por Silvia Marina Arrom, destacando su papel como figuras vinculantes entre clases sociales y protagonistas de los movimientos de caridad con los pobres y en defensa de mujeres maltratadas en el ámbito familiar.¹⁷ La biografía de Javier Sicilia acerca de Concepción Cabrera de Armida, laica y fundadora de las Religiosas de la Cruz y de los Misioneros del Espíritu Santo, traza la vida de una de las figuras más importantes para comprender la religiosidad porfiriana y la política eclesiástica durante los años revolucionarios, sin perder de vista su relevancia como mística en medio de la modernidad.¹⁸ Por su parte, Kristina A. Boylan ha rescatado una visión compleja de las católicas mexicanas durante el periodo posterior al final de la Revolución, demostrando que la religiosidad y la devoción convivían con los anhelos por crear una nueva sociedad y el ímpetu del nuevo Estado.¹⁹ Partiendo de las propuestas bibliográficas anteriores, centraremos nuestra atención en la problemática de las católicas con respecto a su fe y la manera de vivirla en un ambiente social que se transformaba. Tal situación nos provee de una visión distinta a la manejada hasta este momento de la devoción al Sagrado Corazón, es decir, una perspectiva social en donde se enfrentan los imaginarios que se tenían sobre las mujeres tanto por los propios católicos como por los liberales con las realidades y problemas que se enfrentaban diariamente.

Las devotas católicas (o como se les hacía llamar despectivamente, *beatas*) tenían varios rostros: podía ser madre o hija, estaba casada y tenía hijos o bien era viuda o considerada solterona. Las *beatas* tampoco podían encasillarse en una categoría social o de clase, porque su culto traspasaba dichos ámbitos e involucraba en sus ejercicios a mujeres de las más distintas condiciones. Si bien el culto al Sagrado Corazón, por

¹⁶ Wright-Ríos, *Piety And Progress*, *passim*.

¹⁷ Arrom, "Mexican Laywomen Spearhead a Catholic Revival", pp. 50-77.

¹⁸ Sicilia, *Concepción Cabrera de Armida. La esposa de Cristo*, *passim*.

¹⁹ Boylan, "Género, Fe y Nación. El activismo de las católicas mexicanas, 1917-1940", pp. 393-410.

ejemplo, ha sido tratado como una devoción masculina por Matthew Butler²⁰ (con la intención de movilizar a los hombres católicos para involucrarlos en la política eclesial), no debe pasarse por alto las implicaciones en los discursos de género y comportamiento femenino construidos alrededor de la devoción, en donde ideales decimonónicos como la pureza, el cuidado de los hijos y la transmisión de la religión encontraban un espacio en medio de la catequesis.

El carácter femenino de las asociaciones católicas había transformado la fisonomía del catolicismo mexicano. Por ejemplo, en 1911, El Apostolado de la Oración tenía entre sus integrantes a más de nueve mil celadoras, duplicando el número de miembros masculinos. Aunque no contamos con un censo similar para la Guardia de Honor, podemos inferir que la mayoría de sus miembros eran mujeres y que varias de ellas tenían cargos de responsabilidad debido a la frecuencia con la que sus nombres se repiten como miembros fundadores de los distintos capítulos a través de la República, información publicada en el *Mensajero del Corazón de Jesús* a lo largo de los años que consultamos la publicación.

La sacristía se había convertido en un espacio preeminente del catolicismo femenino. Si bien el poder de las sacristías pertenecía a los párrocos, el control real, es decir, su organización y parte de las tareas que se llevaban a cabo en los templos, como su mantenimiento y limpieza, estaban a cargo de damas integrantes de las asociaciones católicas. Las *beatas* —como fueron nombradas popularmente— encontraban en las sacristías un espacio de socialización paralelamente al de la devoción, donde no sólo trataban temas religiosos sino problemas cotidianos e inclusive se discutían temas políticos y de actualidad, como lo muestran las cartas de párrocos con quejas ante el arzobispo de México por el comportamiento *inapropiado* (es decir, políticamente activo) de algunas fieles, como denuncia el cura de Ixtapaluca en contra de los miembros de la Guardia de Honor, quienes apoyaban a sus maridos jornaleros por un mejor trato laboral y quienes utilizaban las reuniones de los viernes para discutir el tema.²¹

²⁰ Butler, “Jesús coronado: la consagración nacional al Sagrado Corazón de Jesús de 1914 y la dictadura huertista”, ponencia inédita, 19 de octubre de 2009, coloquio: “La dimensión religiosa en los conflictos políticos”, Universidad Iberoamericana, México.

²¹ Carta sobre la Asociación del Sagrado Corazón de Ixtapaluca, 1897, AHAM, *Alarcón y Sánchez*, caja 69, exp. 89, ff. 1-3.

Las sacristías eran utilizadas como sitios de sociabilidad por las integrantes de las asociaciones piadosas (realidad que contravenía la imagen tradicional de la sacristía como un espacio ligado únicamente a la administración de las parroquias), y lo que es más importante, espacios de politización. Si bien el ideal femenino de la Iglesia censuraba la presencia de la mujer en la política, no podía impedir que las discusiones sobre actualidad se llevaran a cabo entre los muros de las sacristías, sitios en donde se compartía tanto catequesis como propaganda política. No podemos pasar por alto que la mayoría de los fieles eran analfabetos y en no pocas ocasiones el párroco, desde el púlpito, leía noticias y las comentaba ante la congregación, cuya única manera de conocer noticias de los diarios era a través de la lectura de otros. Ante tales circunstancias reuniones como las de la Guardia de Honor o el Apostolado de la Oración se transformaban en debates sobre temas de actualidad y difusión de ideologías conservadoras con la venia del párroco. Esta situación de politización en las sacristías explica la respuesta popular que tuvieron eventos como la consagración de 1914 o la organización clandestina durante el conflicto religioso en los veinte, resaltando el papel de las *beatas* como agentes activos en la política eclesiástica y no sólo como devotas en espera de un cambio social por medio de una utopía conservadora.

Beatas “peligrosas” y el escándalo de los confesionarios

El papel de las mujeres en las organizaciones religiosas durante el periodo ha sido tratado exclusivamente desde el área de la caridad y la difusión de educación religiosa. Sin embargo, no se ha dado el peso suficiente a su desarrollo como difusoras de un mensaje político; por ello existe una cierta percepción en la historiografía de cultivar una imagen de las *beatas* como personalidades exclusivamente dependientes del párroco y sin intereses políticos. Por el contrario, su involucramiento en política fue duramente criticado por la prensa anticlerical, quienes las tildaban de “ingenuas” en el mejor de los casos o de abiertamente ser agentes de lo que denominaban “política negra”, por el color de las sotanas.

La prensa anticlerical había creado un estereotipo alrededor de la *beata*, dibujándola como una dama poca agraciada físicamente, vestida únicamente de negro y acompañada de un rosario, cuya conducta era abiertamente hipócrita, ya que los diarios intuían que, a pesar de pasar sus

días en la iglesia en ejercicios piadosos, realmente estaba en la sacristía y la casa parroquial fungiendo como barragana del sacerdote o facilitadora de jovencitas para el párroco o los seminaristas. Para la prensa anticlerical la *beata* y su espacio natural, la sacristía, se convirtieron en el centro de una ofensiva hacia la Iglesia con miras de recrudescer las Leyes de Reforma (pensando que con tal medida se alejarían las fieles de los templos), e intentando consolidar el control estatal sobre las mujeres y asegurando una descendencia libre de supersticiones. Las sacristías se imaginaban como sitios de vicio y en donde las posibilidades para desarrollar un complot en contra del gobierno o las autoridades estaban latentes:

Cuando el clero tenía el poder, y tenía la sacristía como cubil para engendrar el vicio, la prostitución era más grande, aunque más solapada; la prostitución se ocultaba entre las paredes que derribó la Reforma; el fraile tenía derecho de pernada; y bajo el poder de ese clero los delitos fueron más espantosos, ahí está su historia; tenga pues vergüenza, si sabe de una lágrima que sea derramada á causa de las Leyes de Beneficencia, si sabe que se roba sus productos y con ellos se protege al vicio, á la prostitución y al crimen, dígame, dígame en voz alta, no se oculte en términos generales ni mucho menos insulte á las leyes que permiten aún se tenga por santo lo que es sólo truhanería, medio para vivir y engaño.²²

Si bien la sacristía era el sitio en donde se engendraban los vicios de la sociedad, era el confesionario el lugar en donde se transmitía el odio hacia el gobierno y se ejercía un control absoluto sobre la mujer, orillándola a una situación que rozaba la prostitución:

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, cínica de alma,

²² "Aclaraciones", *Bandera Negra*. Periódico netamente anticlerical, 26 de septiembre de 1902, SML, *Revolutionary Mexico in Newspapers*, Film B19771, Reel 129.

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.²³

Bajo tales argumentos, la confesión se tornó en el centro del debate tanto del papel de la religión en la familia como en el de la mujer devota, transformada de figura piadosa en la destructora del hogar. La confesión, más que sacramento, se convierte en un buzón de denuncias y en el sitio en donde se prepara la subversión del orden liberal nacido de la Constitución de 1857 y refrendado en 1917, cuyos agentes serían los clérigos con ayuda de las *beatas*. La mujer católica, a quien se le exigía como ideal la pureza y la transmisión de la fe, se convierte entre la tinta de los diarios jacobinos en la prostituta, entregando constantemente los secretos de su casa en el confesionario, sobrentendiendo que son los secretos del marido y de su vida íntima, y con ello cediendo el control del hogar al confesor. La obsesión anticlerical por la confesión y el papel de las *beatas* en la sacristía correspondía a la creencia de un plan secreto, el cual se había urdido en El Vaticano cuyo centro era manipular la conciencia femenina para revertir el progreso y el orden liberal en el mundo. Si bien corresponde, aunque en un signo contrario, a las teorías de complot masónico urdidas entre los sacerdotes y la feligresía, el *complot del confesionario* respondía a una realidad y era el del comportamiento de algunos sacerdotes, quienes seducían a algunas mujeres de su parroquia. Ejemplo de ello es el caso que relata *El Jacobino* en julio de 1901 acerca de la violación de una jovencita que acudió al confesionario:

El día 13 del pasado, una joven fue á confesarse, y el fraile le dijo que para absolverla tenía que ponerle una penitencia en el domicilio del confesor, á donde en efecto llevó á la joven...

La madre de ésta, al ver que su hija no parecía (*sic*), emprendió su busca, y al fin la encontró en la casa del cura, y sin rodeos acusó al tonsurado ante el juez por seducirla, pero el culpable ya se fugó para otra parroquia, donde seguirá como todos haciendo lo de siempre...

²³ De la Peña, I. A. “Crueldades”, *Bandera Negra*. Periódico netamente anticlerical, 26 de septiembre de 1902, SML, *Revolutionary Mexico in Newspapers*, Film B19771, Reel 129.

Y para que el cuadro sea igual en todas partes, el jefe de los ensotnados de aquel lugar, (mineral de Pozos, Guanajuato), dice á los padres de la víctima del fraile Díaz, *que es muy inconveniente* quejarse al tribunal civil contra un...ministro del altar.²⁴

Aunque la nota proviene de un diario abiertamente anticlerical y probablemente la nota haya sido exagerada o francamente inventada, era una práctica común que ciertos sacerdotes establecieran relaciones ilícitas con miembros de su grey. Como señala Ben Fallaw, es muy difícil seguir la veracidad de las denuncias porque los archivos eclesiásticos sobre esa materia no han sido abiertos o bien fueron censurados en el pasado, razón por la cual no hay una investigación histórica que compruebe o desmienta las acusaciones de los liberales en contra de los párrocos.²⁵ Los eventos que sí pueden ser rastreables fueron los intentos de facciones revolucionarias para prohibir la confesión y el contacto entre las fieles y los sacerdotes.

Durante 1914, mismo año de la consagración nacional al Sagrado Corazón, una serie de leyes emitidas por jefes carrancistas prohibieron la confesión y el contacto entre sacerdotes y fieles. Desde Nuevo León, en donde el general Antonio I. Villarreal había decretado, bajo argumentos higienistas y morales, la prohibición del confesionario y las reuniones en las sacristías (“El confesionario y la sacristía deben ser drenados como focos de prostitución. Eliminarlos es una labor saludable y regeneradora”),²⁶ hasta Yucatán en donde el gobernador militar, Salvador Alvarado, había penalizado la confesión junto con las otras prácticas sacramentales y el tañido de campanas, se sucedieron una serie de edictos que limitaban la vida religiosa de los ciudadanos. Es probable que tales actos de jacobinismo extremo hayan sido engendrados como una reacción en contra de las ceremonias de consagración y voto nacional, pero más allá de la coyuntura, tales prohibiciones reflejaban el largo conflicto sobre las prácticas religiosas, el espacio público y las intenciones del Estado liberal

²⁴ “Resultados de la confesión”, *El Jacobino*, 14 de julio de 1901, SML, *Revolutionary Mexico in Newspapers*, B19771, Reel 247.

²⁵ Fallaw, “The Seduction of Revolution: Anticlerical Campaigns against Auricular Confession in Mexico, 1915-1935”, ponencia inédita, Latin America Studies Seminar, 14 de abril de 2009, Yale University.

²⁶ Citado por Ben Fallaw, *Idem*.

para crear una cultura nueva que sustituyera al pensamiento religioso y en donde el rol femenino como transmisora de la religiosidad impediría tales innovaciones. Por tal razón la imagen de la *beata* se convierte en el centro de una disputa política y cultural con la intención de sacarla de las sacristías y ponerla bajo vigilancia de sus maridos y autoridades para impedir que las mujeres siguieran reuniéndose en los templos para politizarse.

Si bien la Iglesia rechazaba y condenaba propuestas de emancipación femenina consideradas en su época como radicales (el divorcio, el trabajo femenino o la contracepción), mientras enaltecía su permanencia en el hogar, Pío X en 1909 exhortaba a las fieles a seguir el ejemplo de Juana de Arco, como un ejemplo de labores que conducían a las mujeres fuera del hogar y las involucraban con labores sociales.²⁷ Aunque su papel se encaminaba a transmitir valores piadosos y *buenas costumbres* es en ellos en donde las fieles difundían mensajes conservadores, los cuales contribuían a enraizar la perspectiva eclesiástica entre los devotos, por ello eran pieza clave en la politización que la Iglesia mexicana había emprendido desde el Porfiriato, situación que rechazaban los liberales.

La mujer y sus prácticas devocionales, como la confesión, se tornaron en objeto de discusión pública desde inicios de la Revolución y hasta la década de los treinta, sin embargo, un episodio crucial fue el intento de prohibir la confesión y las reuniones religiosas a nivel constitucional. Durante la discusión del artículo 24,²⁸ acerca de la libertad de cultos y los sitios de celebración de culto público, el diputado Enrique Recio había propuesto hacer dos adendas al artículo original prohibiendo la confesión auricular y el ejercicio del sacerdocio a extranjeros basando su argumentación en:

La confesión es un acto que ata fuertemente las conciencias y pone, en consecuencia, la vida privada de las familias bajo la inmediata fiscalización

²⁷ Boylan, *op. cit.*, p. 314.

²⁸ El texto del artículo propuesto por Venustiano Carranza era: "Artículo 24. Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar sus ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, en los templos o en su domicilio particular, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley. Todo acto religioso de culto público deberá realizarse precisamente dentro de los templos, los cuales estarán bajo la vigilancia de la autoridad". Ver: *La Suprema Corte de Justicia y la cuestión religiosa, 1917-1940*, p. 1074.

del sacerdote... La confesión sienta una autoridad distinta a la del jefe de familia, y esto es sencillamente abominable demostrando ya que la confesión auricular no puede ni tiene que 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.²⁹

Bajo la argumentación del diputado Recio, la confesión era un arma en contra del progreso nacional, ya que en sus fundamentos socavaba la autoridad patriarcal y ponía en entredicho el control que cada jefe de familia debía tener sobre la suya, situación que con el tiempo terminaría por conducir a la sociedad hacia la perdición moral en lugar de prevenirla de acuerdo con los argumentos de los católicos por mantener dicha práctica. De igual manera los alegatos en contra de la mujer y los supuestos actos de prostitución que se realizaban en el confesionario sirvieron como pruebas de las “influencias nefastas” que ejercían los confesores sobre las fieles:

Señores, la confesión auricular todo mundo sabe que es uno de los actos más inmorales... ¿Quién no sabe, señores, no quiero determinar el número de los pobres de espíritu que conscientemente de una manera degradante consienten que sus esposas, que las mujeres más queridas, que todas aquellas personas que se relacionan con sus sentimientos más íntimos vayan a vaciar en los oídos crapulosos de aquellos hombres tan funestos como degradados, todo lo que se desarrolla en el hogar todos aquellos secretos que sólo deben existir en el hogar, en donde se desarrolla y que jamás debe estar al tanto una tercera persona?... creo, señores, que como ustedes son personas honradas, personas morales, pondrán todo su esfuerzo, harán todo lo posible para que si no se puede llevar a cabo de una manera terminante que se suprima la confesión auricular, se pongan los medios, cuando menos, para evitar ese abuso e impedir la inmoralidad, que no cabe duda que cada mujer que se confiesa es una adúltera y cada marido que lo permite un alcahuete y consentidor de tales prácticas inmorales.³⁰

²⁹ “Voto Particular del C. Enrique Recio”, *La Suprema Corte de Justicia y la cuestión religiosa*, p. 1074.

³⁰ “Intervención del C. Alonso Romero”, *Ibid.*, p. 1075.

Si bien el argumento continúa con la tendencia de comparar a la devota con la prostituta, el argumento de Alonso Romero permite observar otra arista no menos importante: las intenciones del Estado mexicano a inicios del siglo XX por regular extensamente la vida de sus ciudadanos, incluyendo la vida privada, en términos que contravenían al liberalismo clásico. La discusión pública sobre la confesión y la participación de las mujeres en ella era cuestión de Estado porque cuestionaba la visión de progreso positivista, tal y como lo presenta en su intervención el diputado Alberto Terrones:

Si no ponemos coto a esos abusos que por desgracia han desvirtuado los preceptos de la iglesia tal como los explicó ese gran jacobino Cristo, (...), si por ser liberales damos libertad a la iglesia exclusivamente en perjuicio de nuestro pueblo, debemos nosotros, de nuestro criterio liberal, dar libertad, no a la iglesia, no al clero sino al pueblo y, por lo tanto, debemos tomar todas aquellas medidas que tiendan a emanciparlo del yugo clerical a que se le somete desde el momento en el que nace, (...), por ejemplo, si tratándose de ciertas prácticas o dogmas religiosos, éstos son contrarios al pueblo y a la humanidad, la Ley, el Estado, debe velar porque todo esto se prohíba.³¹

Si bien se pedía que la ley controlara las prácticas religiosas para intervenir en contra de la involución social que supuestamente representaba la religión, otro segmento demandaba la prohibición de la confesión de acuerdo con sus *finés* contrarrevolucionarios:

No venimos a pedir que sea abolida la confesión pública, sino la confesión auricular, que se presta a grandes inmoralidades, que se presta a grandes crímenes, a grandes conspiraciones... Han cogido la confesión secreta para conspirar contra el gobierno y las instituciones republicanas. (...) La confesión auricular se presta para cometer crímenes, para conspirar y por esa razón ya no como dogma, ya no como doctrina, que en ese caso tendría razón o no de ser; pero en el sentido político, cuando se coge como instrumento de conspiración, debemos declararla abolida.³²

³¹ "Intervención del C. Terrones", *Ibid.*, p. 1077.

³² "Intervención del C. González Galindo", *Ibid.*, pp. 1081-1082.

Aunque un fuerte anticlericalismo recorrió la discusión del artículo 24 en enero de 1917, otros constituyentes se inclinaron por versiones que amparaban la confesión bajo el principio de la libertad de conciencia. En su respuesta a la propuesta de Enrique Recio, el diputado Carlos Medina argumenta que el artículo 24 ha provisto a los mexicanos la libertad de conciencia para practicar el culto que mejor parezca a los ciudadanos y que un ataque en contra de la confesión sería contravenirlo: “Señores, cualquier ataque contra ese principio, sea que se trate de la confesión auricular, sea que se trate del matrimonio, sea cualquiera otra forma que se ataque un dogma, es obrar contra la libertad de conciencia”.³³ De igual manera se argumentaron causas operativas para no aprobar el dictamen: “Prácticamente la confesión auricular no se puede prohibir; porque de los quince millones de habitantes que tiene la República más de catorce millones son católicos, que insistirían en confesarse, y se necesitarían catorce millones de agentes policíacos para que estuvieran tras esos catorce millones de católicos”.³⁴ Sin embargo, entre las objeciones el diputado Palavicini fue quien argumentó una postura más nacionalista, en donde se entremezclaba el miedo por perder a la raza y ser dominados por Estados Unidos:

Y bien, señores diputados, yo opino todo lo contrario; lo que el pueblo mexicano tiene para defender las condiciones características de la nacionalidad es la religión y, el idioma, ya que su raza, si bien latina, es híbrida. Y si el pueblo tiene una religión hay que dejarlo que la conserve. (...) La fuerza, señores diputados de nuestro pueblo, está sin duda alguna en su mejoramiento colectivo, en su engrandecimiento social; pero no podemos ni debemos separar el espíritu del mexicano para la conquista fácil del yanqui. (...) no preparemos, señores diputados, el alma del pueblo mexicano para otro instrumento de dominio, que es el evangelista americano, porque sería entregarnos a la dominación extranjera, sería hacernos de fácil conquista.³⁵

La politización de las devotas

La discusión sobre la confesión en el seno del Constituyente es muestra de la importancia que tenía en el imaginario liberal el papel de las mu-

³³ “Intervención del C. Medina”, *Ibid.*, p. 1078.

³⁴ “Intervención del C. Lizardi”, *Ibid.*, p. 1076.

³⁵ “Intervención del C. Palavicini”, *Ibid.*, pp. 1087-1088.

jeros dentro de las organizaciones eclesiásticas. Si bien sus visiones eran exageradas y cargadas de una fuerte misoginia, reivindicaban la importancia que habían alcanzado las fieles dentro de las estructuras de las asociaciones piadosas a inicios del siglo xx. Si bien su rol político inicial era el de difundir las ópticas eclesiásticas sobre la actualidad, a medida que la lucha armada se fue intensificando fueron diversificando sus papeles. En septiembre de 1912, la Acción Social Femenina llamaba a la lucha femenina en contra del sinnúmero de males que asediaban a la capital:

No cejen las hidalgas damas en la tarea que ha acometido, pensando que allegado el momento crítico en que cuantos profesamos la fe en Cristo, debemos aprestarnos para la lucha, en la que corresponde a la mujer un gran papel, no sólo estimulando a los esposos y a los hijos para que cumplan con sus deberes cristianos, sino reclamando para ella el sitio que le toca. Vengan las ligas que luchen contra el teatro inmoral, contra la prensa pornográfica; fórmense las falanges que luchen contra el lujo y las modas indecentes; estatúyanse las sociedades de defensa y resistencia para las obreras; decretéense los boicotages (*sic*) salvadores contra los almacenes enemigos; venga la propaganda activa para todas las obras buenas que puedan llevarnos a realizar el grandioso ideal del Pontífice reinante: “restaurar todo en Cristo”.³⁶

La organización política en contra de la inmoralidad, la cual recordemos era causa de la pérdida del país, se instaura como un deber femenino en donde ya no sólo cuenta transmitir ideales, sino tomar partido por la lucha en contra de todos aquellos conflictos que aquejaban a los católicos. Las organizaciones católicas femeninas se manifestaban como una cabeza de hidra en sus intentos por exorcizar los males de la patria y la modernidad. Su lucha, librada de forma paralela a la revolución y los enfrentamientos entre facciones, tenía varios frentes y se libraba desde la moral y la política, ejemplo de ello fue la fundación de la Sociedad Antipornográfica “bajo el amparo de la protección de Sagrado Corazón” la cual buscaba moralizar los espectáculos públicos llevando el discurso conservador a los teatros y cinematógrafos, previniendo a los

³⁶ “La acción católica femenina”, *El Mundo*. Diario de la Tarde, 4 de septiembre de 1912, SML, *Revolutionary Mexico in Newspapers*, B19771, Reel 255.

espectadores de situaciones consideradas indecentes.³⁷ El párroco de la iglesia del Sagrado Corazón en la colonia Juárez, en una carta dirigida a la arquidiócesis, da cuenta de una protesta organizada por la citada sociedad y las integrantes de la Guardia de Honor en contra del Cine Parisiense (localizado en la calle de Flamencos), en donde se presume se daría una función “solamente para caballeros”.³⁸ La protesta de la Guardia de Honor en contra del cine demuestra la actividad social que tenían sus miembros, especialmente mujeres, en actividades que iban más allá de la devoción, protestas que enfurecían a los liberales más radicales.

Tras una serie de desplegados firmados por asociaciones católicas femeninas y mixtas, defendiendo la inocencia del padre Icaza acusado de seducir a una parroquiana, convocaron a una manifestación durante los primeros días de julio de 1901 frente a los juzgados para presionar por un veredicto favorable al sacerdote. La prensa anticlerical retrató el hecho inaudito de la siguiente manera: “El domingo en la tarde, una mujer ebria, recorrió las calles de la Amargura, bociferando en defensa de Icaza y del clero, siendo silbada por una multitud de muchachos que gozaban con los disparates de aquella iluminada...por el espíritu alcohólico, que hizo una brillante defensa del clericalismo. ¡Bravo por la contra-manifestación de esa bruja escandalosa!”³⁹ El párrafo anterior, al confundir la imagen de una mujer ebria, con la beata que se manifiesta en defensa de Icaza, no es inocente, y como hemos argumentado, sintetiza la imagen liberal sobre las mujeres piadosas. No obstante, y más allá de la caricaturización, la nota destaca la presencia de mujeres en las manifestaciones y su relevancia para los movimientos católicos desde el Porfiriato, situación que es rechazada por la prensa anticlerical, tanto porque son católicos quienes convocan a tales reuniones como por la presencia femenina.

Si bien hay muestras de la presencia de católicas en manifestaciones políticas desde inicios del siglo XX, tal comportamiento se hará más visible y patente durante los años de la Revolución. En agosto de 1912

³⁷ Carta de fundación de la Sociedad Antipornográfica, 1909, AHAM, *Mora y del Río*, caja 36, exp. 6, ff. 1-4.

³⁸ Informe que da el párroco sobre los vecinos en contra de la empresa del Cine Parisiense, 1909, AHAM, *Mora y del Río*, caja 76, exp. 37, ff. 1-2.

³⁹ “Jacobinadas”, *El Jacobino*, 7 de julio de 1901, SML, *Revolutionary Mexico in Newspapers*, B19771, Reel 247.

la feminista española, Belén Sárraga, cuestionó la virginidad de María y el papel de las mujeres en la Iglesia durante una convención por el libre pensamiento en el teatro Xicontécatl; su ponencia incendiaria provocó un boicot en contra de los comercios controlados por liberales destacados, acto de protesta convocado por *Damas católicas y mexicanas*.⁴⁰ Durante marzo de 1915 tenemos noticia de la organización de una peregrinación rumbo a la Villa de Guadalupe para dar gracias por la salida del Ejército Constitucionalista de la ciudad, cuya convocatoria y participantes quedó a cargo de fieles católicas: “Se está organizando por un grupo de damas de nuestra sociedad, una peregrinación a pie a la Villa de Guadalupe, y a la que serán invitadas todas las señoras de todas las clases sociales, a fin de dar gracias a la Virgen india por haber librado a su México del dominio carrancista y puesto término con ello, a los sufrimientos del pueblo, que casi se moría ya de hambre, de sed de justicia y de ansia de vivir con toda clase de garantías para su vida y su propiedad”.⁴¹

El creciente papel de la mujer en la política, la cual no se limitaba al espectro católico, marcó una tendencia creciente en el México revolucionario, inclusive pidiendo el voto femenino. Si bien la Iglesia rechazaba la extensión del voto hacia las mujeres y cuestionaba su papel fuera del hogar, creía conveniente que fueran educadas políticamente para evitar que salieran de su esfera de influencia: “Si nos dormimos en una falsa paz, la mujer, el sexo piadoso, por esas elecciones y esos votos y esas luchas electorales, dejará de ser lo que es y su influencia será terrible para el mal de las sociedades”.⁴² Para impedir que las mujeres se “perdieran en la vida pública” se pedía a los miembros de la Guardia de Honor que rezaran la siguiente jaculatoria: “Ofrezco al Corazón Santísimo del Señor las oraciones, obras y trabajos del presente día, para que las mujeres

⁴⁰ El texto del desplegado en contra de la presencia de Belén Sárraga dicta: “Las prédicas de la Sárraga son un número del programa de insultos, de ataques y manifestaciones con que la porra trata de asustarnos a los católicos y oponerse al grandioso movimiento que los tiene aterrorizados, de la formidable acción política y social de los mismos católicos”, “¡A la defensa católicos!”, *El Mundo*. Diario de la Tarde, 8 de septiembre de 1912, SML, *Revolutionary Mexico in Newspapers*, B19771, Reel 255.

⁴¹ “Una peregrinación a Ntra. Señora de Guadalupe”, *El Mundo*. Diario de la Tarde, 12 de marzo de 1915, SML, *Revolutionary Mexico in Newspapers*, B19771, Reel 255.

⁴² Cardoso, J., “La misión de la mujer cristiana en la sociedad civil”, MCJ, diciembre de 1921, p. 14.

cristianas conozcan y cumplan con los deberes que les impone su misión en la sociedad civil”.⁴³

La politización de las católicas durante los primeros años del siglo XX muestra una cara compleja de las relaciones entre la Iglesia y sus fieles, dejando de lado la perspectiva de una institución religiosa monolítica que oprimía mecánicamente a las mujeres. Por el contrario, si bien controladas por los párrocos, las asociaciones femeninas fueron organizaciones que permitieron las expresiones políticas y sociales de sus miembros durante tiempos convulsos, no obstante sus tendencias conservadoras y abiertamente ultramontanas.

DEVOCIÓN Y ACCIÓN OBRERA

Si bien el papel de la mujer en la sociedad fue un vértice de la pastoral surgida en torno a la devoción al Sagrado Corazón, el hombre no fue marginado por los apologistas de la misma; por ello se asumió al obrero como la figura masculina central del discurso, generando una pastoral obrera dependiente de la imagen.

El obrero, símbolo y esencia del hombre moderno, de acuerdo con el catolicismo finisecular se encontraba al borde del abismo de la perdición, tanto por ser la pieza vital en el proceso de la Revolución Industrial, asumiendo con ello su intensa cercanía con la modernidad y, por lo tanto, con el mal, como por su situación de desarraigo provocado por la migración, con lo que los clérigos imaginaban una ruptura total con la religión y su pérdida por ideologías heréticas o anticlericales. Por tales razones, la pastoral obrera fue el centro de la reforma espiritual con la cual el catolicismo intentó frenar la modernidad y sus consecuencias, cuyo cenit fue la promulgación de la Encíclica *Rerum Novarum* en 1891. Bajo esta lógica, el obrero se convertía en el centro de una intensa campaña por rescatar la religiosidad presumiblemente perdida y con ello exorcizar los males de los tiempos.

La relación entre la pastoral obrera y el Sagrado Corazón era obvia para los contemporáneos: si bien el obrero era un ser esencialmente perdido en la marea de modernidad, el Sagrado Corazón era la única advocación capaz de convertir sus corazones impíos. No obstante, el

⁴³ “Oración cotidiana para este mes”, *Ibid.*, p. 18.

Corazón de Jesús fue presentado como la advocación reparadora de la clase obrera, otras devociones lo acompañaron en su tarea por preservar la piedad entre ellos: San José sufrió una metamorfosis desde ser el abogado de la buena muerte —es decir: acompañada por los sacramentos— hasta convertirse en el modelo del trabajador cristiano. Bajo una nueva óptica San José retomó su papel de carpintero y proveedor generoso de su hogar, convirtiéndose en una suerte de proto-obrero cristiano mostrando el ideal de un trabajador industrioso, preocupado por el bienestar de su familia y sobre todo diligente en su labor. San José se convirtió en un modelo de virtudes cristianas para el padre de familia, reiterando el modelo burgués pero cubriéndolo de un aura religiosa, en la que su labor, más allá de ganar el jornal y mantener a su familia, procuraba su vida espiritual por medio del trabajo. La nueva imagen de San José (importada desde Francia) y su subsecuente devoción era intensa en los barrios obreros y de clase media de la Ciudad de México; por ejemplo, la iglesia de San José en el barrio de Santa María la Ribera, compuesto por familias exclusivamente de la clase media y obrera, fue el centro de una intensa labor pastoral entre los obreros encabezada por los padres josefitas, orden francesa de creación decimonónica dedicada a la pastoral de esos sectores.

Si bien la devoción particular a San José recordaba el ideal burgués del padre, la devoción a la Sagrada Familia era una afirmación del carácter religioso de la familia y sus miembros. La imagen de la Sagrada Familia, compuesta por el propio San José, Jesús como niño o adolescente y María, recuerda los orígenes humildes de la familia terrenal de Jesús, en cuya imagen siempre vemos a los tres personajes ejerciendo alguna labor: ya sea José cortando la madera y Jesús transportándola, mientras María borda o teje alguna vestimenta. Al igual que los obreros del XIX, la Sagrada Familia padecía pobreza, hambre y humillaciones, pero se mantenía unida por amor a Dios y por ejercer el oficio de la carpintería con honestidad y abnegación. Si José era un padre de familia celestial, Jesús representaba la imagen de un hijo obediente y dispuesto a cumplir con las tareas del hogar más allá de su carácter divino, y con lo cual elevaba la labor diaria a un sacrificio espiritualmente reparador, mientras María se idealizaba como la mujer del obrero, apoyando a su familia en la labor y en la administración del hogar. La familia se transformaba en el núcleo de la pastoral católica, y la Sagrada Familia era el modelo a

seguir de las familias católicas, en donde la obediencia y la piedad eran los cimientos de un nuevo orden.

Los conflictos obreros eran percibidos como las señales de la decadencia e irreligiosidad del mundo moderno, por ello restaurar la paz y el orden se convirtieron en el objetivo primordial de la Iglesia Católica para revertir los males de la industrialización y *regresar* por el camino recto. La imagen del obrero, difundida por las publicaciones católicas, era la de un individuo expulsado de la arcadia devota con la cual relacionaban a la vida rural; por lo tanto, la condición de una supuesta ausencia religiosa en su vida cotidiana, provocaba marginalidad y violencia:

Pues destruidos en el pasado siglo los antiguos gremios de obreros, y no habiéndoseles dado en su lugar defensa ninguna por no haberse apartado las instituciones y leyes públicas de la Religión de nuestros padres, poco á poco ha sucedido hallarse los obreros, solos é indefensos, por la condición de los tiempos, á la inhumanidad de sus amos y á la desenfrenada codicia de sus compañeros.⁴⁴

Víctimas de los tiempos, los obreros eran la personificación de la perversidad de la modernidad; si bien su condición de exilio de la fe era causada por las circunstancias de impiedad que los rodeaban, ellos eran responsables de la violencia, círculo vicioso que se explicaba tanto por la falta de devoción como por las condiciones de explotación:

Pero sucede, y por desgracia con demasiada frecuencia, que el pobre, el oprimido, el explotado, se cansa de sufrir y quiere romper las cadenas que le oprimen y levantarse contra el Señor. Y unido con otros que piensan tan mal como él, no quiere por ejemplo trabajar, si no le suben el salario y se declaran todos *en huelga*; ó armándose como pueden hasta los dientes, declaran la guerra a toda propiedad y quieren que ésta se reparta por igual entre todos los descendientes de Adán y Eva. Hé aquí perturbada la paz social: hé aquí uno de los males más grandes que preocupan á la actual sociedad.⁴⁵

⁴⁴ "Promover la Paz Social", MCJ, agosto de 1891, p. 22.

⁴⁵ *Idem*. Con itálicas en el original.

La perversión social se manifestaba, de acuerdo con los apologistas católicos, por la negativa a trabajar y el intento por repartir la propiedad privada. Tales advertencias reflejaban el temor ante las demandas obreras (traducidas en huelgas y conflictos), indicando, más que una problemática y su solución, una tendencia a señalar a la falta de religión como la causante de los conflictos obreros. Resulta interesante la presencia de tal discurso entre los clérigos mexicanos, específicamente, porque la tendencia impuesta por León XIII era buscar una salida justa a los conflictos obreros y señalar las condiciones de explotación como un elemento en contra del verdadero sentido de la caridad cristiana. Sin embargo, los primeros ecos de la *Rerum Novarum*, publicados en el número de agosto de 1891 de *El Mensajero de Corazón de Jesús*, hacen caso omiso de los señalamientos principales del pontífice y solamente tradujeron partes de la Encíclica adecuadas al discurso intransigente.

No obstante este tropiezo, la doctrina social de la Iglesia gozó entre el final del siglo XIX y la primera década del XX una gran difusión y aceptación entre los fieles y el clero, como lo apunta Manuel Ceballos Ramírez en su obra *El catolicismo social: un tercero en discordia*, mostrando la relevancia que tuvo entre los católicos la cuestión obrera como discurso político y como acción social asimilados por el ala liberal de la clerecía mexicana. Sin embargo, durante el mismo periodo sobrevivió el prejuicio en contra de los movimientos obreros y la idea de que éstos se fomentaban por el abandono de los sacramentos y una vida alejada de la religión. Muestra de ello eran los alegatos del padre Carrión en contra del trabajo dominical, argumentando que la violación del tercer mandamiento provocaba rencor y violencia, debido a que el obrero no tenía tiempo dentro de la semana para adorar a Dios y frecuentar los sacramentos, condición que a la larga provocaba impiedad y con ello levantamientos y huelgas.

El trabajo era una manera para que la humanidad ganase el Cielo: “Dios impuso el trabajo al hombre, no para que consumiese todos los días y todas las fuerzas en sus menesteres de su cuerpo de carne, que es sólo polvo, (...), para que por medio de esa expiación, el hombre volviese á reconquistar la corona de rey de la eternidad y á ser estrella perpetua de su cielo”.⁴⁶ Por tal circunstancia, impedir que los obreros acudieran

⁴⁶ Carrión, J. R., “Jesucristo y el descanso dominical”, MCJ, febrero de 1912, p. 15.

a misa los domingos constituía un grave pecado en contra de la misión salvadora de la Iglesia, pecado que engendraba la temida violencia por los patrones: “Dios, con el descanso dominical, quiere que á las huelgas y los motines de la ira y la desesperación sucedan las plegarias y las bendiciones que preludian la paz del cielo; Dios así quiere que el obrero haga resignación y esperanza de sus pobreza y fatigas, y plegarias y bendiciones de su mismo descanso, para que así sea el más seguro guardián de la paz de las sociedades”.⁴⁷

En las relaciones entre obreros y patrones, desde la perspectiva eclesiástica, debía prevalecer el paternalismo. Al igual que San José inspiraba a los obreros a trabajar por el bienestar de su familia, el patrón debía velar por el bienestar material de sus obreros, pero, sobre todo, por la espiritualidad de ellos. Tal modelo de vigilancia espiritual no permaneció en lo retórico, sino que varios patrones procuraron que sus trabajadores tuvieran una cierta regularidad en sus prácticas religiosas, fomentando el rezo del rosario y las consagraciones al Sagrado Corazón del taller u oficina. Probablemente el caso más notable de vigilancia espiritual en el territorio de la arquidiócesis lo haya encabezado el empresario tabacalero de origen francés, Ernesto Pugibet. El empresario, dueño de la fábrica de cigarrillos *El Buen Tono*, implementó una disciplina piadosa y férrea sobre sus trabajadoras, fomentando el rezo de ejercicios piadosos como el *Angelus* y la asistencia a la misa dominical en la iglesia de la fábrica, a la par que mejoraba las condiciones de vida de las obreras construyéndoles casas y ofreciéndoles cuidados médicos, derechos muy poco frecuentes entre los trabajadores a inicios del siglo xx. La actitud de Pugibet probablemente estuviera influenciada por el movimiento obrero cristiano francés. No obstante, encarnó el modelo de patrón cristiano en el México porfiriano, adoptando las recomendaciones de León XIII en torno a la vida de los obreros, en donde se suponía que la mejoría material iba de la mano de la vida espiritual, cuya conclusión era transformar el mundo sin violencia y por medio de oraciones.

En agosto de 1910 los miembros de la Guardia de Honor dedicaron sus ejercicios espirituales mensuales a la conversión de los obreros. Se pedía a los miembros que organizaran círculos para la enseñanza del catecismo en las fábricas y las parroquias, mientras difundían la devoción

⁴⁷ *Idem.*

al Sagrado Corazón y sus ejercicios propios como la comunión de los primeros viernes en aras de otorgar a los obreros un anhelo espiritual más allá de lo material:

¡Oh! Si se comprendiese bien cuánto importa para la tranquilidad social, así como para el bienestar privado, avivar la fe perdida y encender en los corazones el amor divino ya en muchos de ellos extinguido, y con frecuencia y en grande escala se acudiese sin omitir otros medios, al de los Ejercicios, cuya eficacia es indiscutible para tal intento: ciertos estamos de que la vida cristiana tomaría nuevo aliento, y en el ejercicio de las virtudes y el imperio de la justicia se vería florecer la verdadera civilización, la única que hace á los pueblos grandes y felices.⁴⁸

De nueva cuenta, el Sagrado Corazón de Jesús se presentaba como la fuerza espiritual que transformaría al mundo, oponiéndose a las ideas de progreso que difundían liberales y positivistas: “á pesar de los ferrocarriles y telégrafos y tanto y tanto invento de nuestra edad, reina inmenso malestar en el mundo moderno”.⁴⁹ El malestar del mundo moderno era la tensión causada por el abandono de la religión y para exorcizarlo los obreros y patronos debían someterse a la voluntad del Sagrado Corazón de restaurar todo en la religión, por ello la difusión de la devoción entre el proletariado fue intensa. Ejemplo de ello fue la erección de capillas y estatuas dedicadas al Sagrado Corazón en barrios obreros y fábricas: en febrero de 1894, el cura encargado de la capilla de la fábrica de Río Hondo escribe al arzobispo Alarcón pidiendo la licencia eclesiástica para elevar tanto un Vía Crucis como una estatua del Sagrado Corazón “con beneficio de los obreros pobres de la localidad”.⁵⁰ Otra muestra de la difusión de la devoción entre los obreros fue la fundación de mutuales u organizaciones obreras bajo el patronazgo del Corazón de Jesús. La asociación mutualista “Sagrado Corazón de Jesús” de Tacubaya contaba con caja de ahorro y un fondo para las viudas y huérfanos de obreros muertos, pero no tenía una capilla propia en su local para realizar prácticas

⁴⁸ Bustos, J. M., “Los ejercicios para hombre y especialmente obreros”, MCJ, agosto de 1910, p. 54.

⁴⁹ Carrión, J. R., “Jesucristo y el descanso dominical”, MCJ, febrero de 1912, p. 17.

⁵⁰ Carta del cura de Río Hondo, 1894, AHAM, *Alarcón y Sánchez*, caja 33, exp. 25, ff. 1.

espirituales y por ello escribía al arzobispado para que fuera aprobada.⁵¹ De igual manera, el padre Francisco Pérez del pueblo de Guadalupe en Hidalgo, escribía al arzobispo para que las indulgencias de los primeros viernes fueran extendidas a los integrantes del Círculo Obrero de su parroquia.⁵² Inclusive el jesuita José María Troncoso intentó crear un círculo obrero dentro del Apostolado de la Oración, con la intención de difundir una pastoral específica entre los miembros de origen proletario.⁵³

La devoción entre los obreros parecía difundirse rápidamente de acuerdo con el número de asociaciones mutuales, círculos obreros y sindicatos cristianos que adoptaban al Sagrado Corazón como patrono: entre 1877 y 1924 se han conservado más de 130 cartas solicitándoles a los distintos arzobispos el patronazgo, indulgencias, la fundación de capillas o la erección de estatuas dedicadas a la devoción por parte de artesanos u obreros. Si bien el dato anterior revela la difusión del Sagrado Corazón entre los obreros, no sobrevivieron cartas que atestigüen la aceptación o rechazo de los discursos eclesiásticos entre ellos. Tal silencio puede ser explicado por el analfabetismo de los creyentes, cuyas demandas y cartas siempre eran escritas por los párrocos o escribanos, quienes sintetizaban las demandas suprimiendo los sentimientos religiosos sobre la imagen. El clero fomentó que los hogares, talleres y fábricas fueran consagrados al Sagrado Corazón, siguiendo un plan con el objetivo de reformar espiritualmente a la nación.

El folleto firmado por el padre Agustín Gutiérrez y Díez, dedicado a la enseñanza religiosa entre los obreros, hacía hincapié en la difusión del Sagrado Corazón con la esperanza de “revertir el satánico orden liberal”.⁵⁴ Para el también sacerdote, Óscar Álvarez, la esperanza de instaurar el reinado de Cristo dependía de la instrucción religiosa, aunque esto no necesariamente significara la alfabetización del proletariado.⁵⁵ La

⁵¹ Asociación mutualista del Sagrado Corazón, 1900, AHAM, *Alarcón y Sánchez*, caja 89, exp. 66, ff. 1-2.

⁵² Carta de Guadalupe, Hidalgo, 1910, AHAM, *Mora y del Río*, caja 3, exp. 25, ff. 1-3.

⁵³ Carta del padre Troncoso acerca del Reglamento del Círculo Obrero, 1912, AHAM, *Mora y del Río*, caja 64, exp. 92, ff. 1-5.

⁵⁴ Gutiérrez y Díez, *Conveniencia de la enseñanza religiosa como medio eficaz para moralizar a las clases trabajadoras*, 1889, UIA, Acción Católica Mexicana, ACM 941, p. 6.

⁵⁵ Álvarez, *El problema religioso en la vida obrera y en los medios de trabajo*, 1900, UIA, Acción Católica Mexicana, ACM. 2418, pp. 76-83.

preocupación por los problemas del obrero radicaba más en la esperanza por instaurar el Reinado Social de Cristo que en una verdadera preocupación por la situación de explotación. Tal circunstancia es evidente en las fórmulas de entronización del Sagrado Corazón para los talleres y las fábricas: “Queremos hacer florecer en nuestro taller las virtudes a las cuales habéis prometido la paz aquí en la tierra”,⁵⁶ por ello la devoción entre los obreros más que ser un símbolo de los derechos laborales fue la continuidad del mismo mensaje reaccionario y utópico. Con ello no pretendemos decir que el catolicismo social identificado con los obreros fuera en esencia y práctica reaccionario, hay suficientes pruebas históricas para desmentir tal hipótesis, sin embargo, el uso de la imagen del Sagrado Corazón no abrevó de tales aguas, creando una imagen contradictoria entre el movimiento social y la devoción.

A pesar de la tensión, el Corazón de Jesús preservó el discurso conservador cuya intención era combatir los *peligros modernos* que orbitaban sobre los obreros, es decir, el socialismo y el anarquismo, posturas políticas que encarnaban desde la perspectiva católica planes secretos cuyas intenciones eran desacralizar a la sociedad, sumándolas a la teoría de la conspiración inspirada originalmente en la masonería.⁵⁷ Aunque era evidente el rechazo del socialismo por sus tendencias ateas, los apologistas católicos temían de igual manera su doctrina revolucionaria, con la cual se alteraría el orden preestablecido por Dios dando lugar al caos. Por ello proponían que para combatir el socialismo era necesario: “establecer un salario justo, proveer á las necesidades del obrero; normalizar el trabajo; que el poder público intervenga en ello y modere los abusos y excesos que por ambas partes, la del patrono y obrero, pueden darse”.⁵⁸ Y para alcanzar lo anterior debía establecerse una suerte de relación familiar entre patronos y trabajadores, protegiendo mutuamente los intereses y basados en la caridad.

⁵⁶ *Acto de Consagración del Taller predestinado del Artesano o del Obrero*, 1919, UIA, Acción Católica Mexicana, ACM.3067, p. 8.

⁵⁷ “Llámesese anarquismo, nihilismo, democracia social, comunismo internacional, ó como se quiera, que no es más que la manifestación de una misma tendencia: la difusión sin medida del error y la corrupción de las costumbres”, Bustos, J. M., “La lucha contra el socialismo”, MCJ, marzo de 1910, p. 51.

⁵⁸ *Idem.*

Conflictos terrenales y soluciones celestiales

La solución del conflicto entre obreros y patrones no era muy distinta a la imagen que procuraban difundir de la Sagrada Familia, en donde la tensión desaparecía bajo los velos de la obediencia, es decir imponer sobre los obreros una disciplina religiosa y laboral, cuya intención última era instaurar el “Reinado Social” y ofrecer tanto el trabajo como las vicisitudes laborales como una expiación por los pecados de la humanidad, tal y como lo expresa la siguiente fórmula de la Guardia de Honor dedicada a los obreros: “Salvador mío, acepto este trabajo en expiación de mis pecados y en unión con los que habéis padecido por mi Salvación”.⁵⁹

Bajo este modelo resultaba odioso exigir derechos y rebelarse, porque los derechos estaban sustituidos por la caridad y la violación de los mismos más que ser delito era un pecado. El testimonio del padre Méndez Medina es claro sobre esta tendencia; ante un conflicto en una fábrica, el gerente de la misma le comenta al sacerdote lo molesto que estaba con sus trabajadores: “Una cosa le indignaba en particular (al gerente), y era que a pesar de lo generosa que se mostraba la fábrica dando limosnas a gran número de obreros necesitados, todavía se quejaban esos mismos y hacían coro con los revoltosos”.⁶⁰ De igual manera, si los patrones se comportaban como padres de sus obreros, debían vigilar férreamente su moral combatiendo vicios como el alcoholismo, el maltrato familiar y la pereza, óbices para la instauración del reinado social de Cristo.

Si bien el escenario natural del control moral entre obreros y patrones era la fábrica, el hogar también era un escenario de la renovación impuesta por los patrones hacia sus sirvientes. El hogar, *templo de la familia*, debía guiarse por una moral estricta en donde patrones y servidumbre se regían por el orden y la cortesía: “Es preciso, pues, establecer, claramente las relaciones según el orden y la jerarquía social. Esto no quiere decir que se tenga derecho a mostrar arrogancia o un ceño ridículo; pero ‘cada cual en su puesto’ dice un refrán, y todo el mundo quedará contento, y el mundo también”.⁶¹ El orden debía mantenerse tanto por el respeto —in-

⁵⁹ Bernaud, *Manual de la Archicofradía de la Guardia de Honor*, 1885, Visitación, sin clasificación, p. 164.

⁶⁰ Méndez Medina, Alfredo, “La juventud obrera”, MCJ, abril de 1913, p. 13.

⁶¹ Mariflor, “Las relaciones entre amos y criados”, *La Nación*, 8 de octubre de 1912, SML, *Revolutionary Mexico in Newspapers*, B19771, Reel 255.

cluyendo salarios justos— como por los ejercicios espirituales encabezados por la señora de la casa, quien debía instruir a su servidumbre e hijos en varios ejercicios espirituales, incluyendo la Hora de la Misericordia al Sagrado Corazón, rezos que transformarían su casa en un sitio piadoso y convertirían a sus criados en estrictos devotos.

El Mensajero publicó en su edición de abril de 1919 un “Reglamento de las Familias que se Consagran al Sagrado Corazón”, donde su artículo primero señala: “Las Familias del Sagrado Corazón deben unirse con docilidad y sumisión a las enseñanzas de la Iglesia Católica, comprometiéndose a respetar todas las disposiciones de N. S. Padre el Papa”. Los esposos se comprometían a guardar los mandamientos, orar en familia por la tarde y comulgar frecuentemente, imponiendo el sistema devocional en una escala hogareña. Los esposos se comprometían a respetar la ley del matrimonio y vivir “en unión y paz” exorcizando el fantasma de la infidelidad, pero sobre todo reclamando la validez y preeminencia del matrimonio religioso frente al civil, al cual se le adjudicaba el relajamiento y el adulterio. Con los hijos se obligaban a ofrecerles una educación cristiana y, por lo tanto, evadir la educación laica, ofreciéndoles “buenas lecturas y evitando la lectura de libros perniciosos o peligrosos respecto a la fe”.⁶² De igual manera, los padres no se opondrían a las vocaciones religiosas de sus hijos y les buscarían “buenas compañías” para no comprometer su salvación. Por último, en este reglamento para la familia ideal, los padres de familia llevarían a sus sirvientes al templo para velar por sus almas y los tratarían con paciencia y caridad.

Las entronizaciones familiares de 1919 procuraban que el discurso se acercara más a los creyentes, llevando el Sagrado Corazón a los hogares. Si bien tales ceremonias se podían llevar a cabo en cualquier fecha, el arzobispado estableció como fecha el 1 de mayo de 1919 como el día en el cual “Cristo Rey entrará en los hogares”, fecha nada inocente y que se oponía a las incipientes celebraciones del Día del Trabajo convocado por socialistas y anarquistas.

La crónica de tales ritos fue narrada por un relato sentimental en *El Mensajero del Corazón de Jesús*, en donde se describe que, a pesar de la pobreza extrema de las humildes casas en donde los sacerdotes entraban a consagrar la imagen: “no faltaba para recibir al S. Corazón de

⁶² “Reinado del Corazón de Jesús en las familias”, MCJ, abril de 1919, p. 43.

Jesús un altarcito con piadosas imágenes, flores, velas y una lamparita improvisada con una copa vieja inservible para cualquier otro uso”.⁶³ De nueva cuenta la limpieza se presentaba como virtud de la devoción: “El barrido de las casas, lo limpio de los muebles, todo indicaba que esas buenas gentes habían puesto de su parte todo su empeño para recibir al Santísimo Corazón de Jesús, que desde ese día iba a reinar en sus casas”.⁶⁴ Al final del rito y la bendición de las imágenes, y cuando las familias se comprometían –de acuerdo con el relato– a creer que “el Padre, el Rey, el Amo del hogar es el Sagrado Corazón de Jesús”, el autor del relato (quien firma con una X, pero se identifica como sacerdote) asegura:

No dudo que el reinado de Jesús en las familias, y muy especialmente en los hogares pobres, sea el principio de muchas conversiones, como es un hecho en realidad, pues varias personas han pedido con instancia arreglar su vida para poder ser dignos de recibir todas las gracias que el buen Maestro prometió a la Beata Margarita María cuando le dijo: “Bendeciré las casas en donde esté expuesta y honrada la imagen de mi Sagrado Corazón”.⁶⁵

Cabe señalar que dentro del discurso en el único lugar en donde aparecen trabajadoras es en el hogar y dedicadas exclusivamente al servicio doméstico, semejante imaginario no correspondía a la realidad, en donde miles de mujeres a inicios del siglo xx en la arquidiócesis trabajaban en fábricas, talleres, comercios y oficinas; sin embargo, reafirmaba el ideal femenino que fomentaba la Iglesia que la mujer debía dedicarse exclusivamente a su hogar. La pastoral obrera en México raramente fijó sus ojos en las condiciones del trabajo femenino (condiciones más injustas que las de sus pares varones), siendo que uno de los pocos casos en donde eran mencionados, fueron los escritos del jesuita belga Víctor Van Tricht, quien denunciaba condiciones más injustas entre las obreras y, por lo tanto, la pastoral y defensa de sus derechos debían ser más intensos.⁶⁶

⁶³ “Jesús en las familias”, MCJ, junio de 1919, p. 51.

⁶⁴ *Idem.*

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ Van Tricht, “La obrera: conferencia familiar”, 1896, UIA, *Libros Raros*, BX4705. T75.O26.1896. N.B. Van Tricht fue un moralista y defensor católico de las causas obreras. Su influencia sobre los apologistas mexicanos fue notoria, ya que en sus panfletos y libros defendía la tesis de la irreligiosidad como causa primigenia de los conflictos

Si bien la constante entre 1890 y 1925 en la prensa católica fue tratar el tema obrero bajo los términos que hemos mencionado, el periodo entre 1908 y 1917 se destaca por su intensidad, coincidiendo con los años de los grandes congresos católicos y también con los años de mayor intensidad del conflicto. Los *desórdenes fabriles* se percibían dentro del caos revolucionario como las señales últimas de la decadencia y del fracaso en los intentos por convertir al pueblo mexicano influenciado por el liberalismo. La percepción entre los apologistas se asentaba en una suerte de obsesión, mostrando una imagen del obrero como paladín del socialismo en contra de la religión y apóstol del desorden. Sin embargo, tales años pueden ser considerados como la edad dorada del sindicalismo católico y de la comunión entre la Iglesia y el proletariado mexicano. Muestra de la interacción entre sindicatos e Iglesia, ya en la década de los veinte, es el expediente que guarda el Arzobispado de México con cartas de sindicatos, católicos o no, apoyando a la Iglesia frente a la persecución.⁶⁷ Tales adhesiones no sólo comprueban las relaciones entre sindicatos y clero, sino el buen estado de la religión entre la clase obrera, desmintiendo el propio discurso eclesiástico.

Sin embargo, la percepción sobre la pérdida de la clase obrera entre las fauces del socialismo fue fomentada por el propio clero. En 1920, José Mora y del Río da a conocer una carta pastoral en donde se compara al protestantismo con el socialismo: “Ambas sectas (*sic*) han comprobado su odio en contra de la Iglesia”,⁶⁸ causando la guerra civil de la década anterior. Reafirmando la difusión de los temores del arzobispo, Jenaro Barrera, fiel de la Ciudad de México, daba a conocer —por medio de una carta personal dirigida al prelado— la existencia de un complot socialista para destruir tanto a la Iglesia como a la Patria, con el fin de entregarla al *bolchevismo*.⁶⁹ El enemigo bolchevique se sumaba a la larga lista de enemigos en contra de la Iglesia, reales e imaginarios, pero cuya función

sociales, mientras que la única concesión de derechos no resolvería el problema obrero, conceptualizado más como una crisis civilizatoria (es decir, de la civilización cristiana) que una consecuencia de la Revolución Industrial.

⁶⁷ Cartas de adhesión a la Iglesia Católica, 1925-1926, AHAM, *Mora y del Río*, caja 156, exp. 1-176.

⁶⁸ “Carta pastoral sobre el protestantismo y el socialismo”, 1920, AHAM, *Mora y del Río*, caja 147, exp. 78, p. 3.

⁶⁹ Carta de Jenaro Barrera, 1921, AHAM, *Mora y del Río*, caja 22, exp. 115, ff. 1-2.

fue la de dar sentido al discurso decadentista y apocalíptico, en donde los obreros tenían un papel principal. El triunfo de la Revolución de Octubre en Rusia inyectó vigor a la lucha anti-socialista por parte de la Iglesia y sus fieles, construyendo un imaginario que lentamente sustituyó a los enemigos clásicos como el liberalismo o la masonería. Si bien el imaginario que desató el triunfo de la Revolución Bolchevique entre los católicos a nivel mundial merece un estudio propio, nos limitaremos a señalar que entre los católicos mexicanos tal evento significó una evidencia central en el “progreso hacia el abismo” tan denunciado por la prensa católica durante esa época y, por lo tanto, una nueva oportunidad para relanzar la pastoral entre los obreros.

Para finales de la década de 1910, el movimiento obrero en México había tomado diversos rumbos, en los que corrientes anarquistas y socialistas eclipsaban al movimiento obrero católico; éste, lejos de languidecer en su propósito de renovar socialmente al país, dividió en los nuevos tiempos un reto para fortalecerse, estableciendo una férrea disciplina entre los agremiados católicos y expulsando a aquellos que tenían tendencias distintas. Por ejemplo, en 1922 se decreta la prohibición de ejecución de música sacra para los músicos afiliados a sindicatos no católicos en las iglesias,⁷⁰ siguiendo las indicaciones de la Comisión para la clase obrera del Arzobispado fundada dos años antes. Tal comisión tenía el objetivo de preservar la religión entre los obreros y combatir teológicamente el sindicalismo de signo contrario. Es notable la transformación del discurso en torno a los sindicatos, pasando de ser organizaciones cercanas a la caridad a instituciones en defensa del trabajo y la moral:

No debe confundirse el sindicato, ni con una obra de pura beneficencia, como un hospicio o casa de socorro, ni con una obra religiosa, como la Cofradía del Rosario o la Guardia de Honor, ni con una sociedad comercial. Es una institución social fundada en la misma naturaleza que induce a los hombres que viven la misma vida, corren la misma suerte, viven las mismas penas, acarician las mismas esperanzas, a estrechar entre ellos lazos de compañerismo, solidaridad, fraternidad, (...). Tiene esta institución cierta semejanza con la familia y con la sociedad civil, si bien es menos estrecha

⁷⁰ “Circular para prohibir a sujetos afiliados al socialismo toquen en coros de música sacra”, 1922, AHAM, *Mora y del Río*, caja 69, exp. 43, pp. 1-3.

que la primera y de fines menos vastos que la segunda. *Su objetivo primario es, pues, reconstruir la familia obrera, actualmente disgregada.*⁷¹

Al igual que en el modelo devocional de la Sagrada Familia, el sindicato católico descansaba en la obediencia y la solidaridad, reconociendo la naturaleza mixta: agrupación gremial en defensa de sus intereses y asociación religiosa en defensa de la Iglesia. El padre Ramos Medina (figura clave dentro del catolicismo obrero mexicano) argumentaba que la clase obrera era el grupo desde donde se renovarían a la sociedad avivando la devoción al Sagrado Corazón entre ellos: “para que mejor alcancen de nuestro Divino Salvador la regeneración cristiana de nuestra desquiciada sociedad y con ella el advenimiento de su reinado de paz y de amor en todos los corazones con el suyo bendito y adorable”.⁷² Motivados por el cambio social los sindicatos católicos, “no es de suyo una obra de lucha, sino de unión de clases”, buscando la conciliación entre patrones y trabajadores: “No ataca sistemáticamente al capital, antes se aúna con él para proseguir el bien común; pero sí hace respetar sus derechos contra los abusos del capitalismo inhumano”.⁷³

Las ideas católicas de reconstrucción social basadas en la doctrina de la Iglesia se enfrentaban a un nuevo Estado con intenciones propias de reformar a la sociedad y generar un “Nuevo Hombre”,⁷⁴ entre cuyos planes estaba emanciparlo de la religión y las “supersticiones”. Si bien coincidían ambos modelos en el papel central de los obreros como fuerza de renovación, el movimiento obrero que fomentaba el Estado se oponía abiertamente a la asesoría y guía del clero, es más, había heredado y actualizado el jacobinismo liberal del XIX, clamando por la supresión de la religión, la persecución de los religiosos y la destrucción de los templos.⁷⁵ Para la década de los veinte, la oposición hacia la Iglesia había pasado del terreno de las palabras a la acción, sustentándose en el poder que había adquirido durante la Revolución, amparado en el movimiento constitucionalista, quien veía en la Iglesia una causa del apoyo en

⁷¹ Ramos Medina, A., “Las asociaciones profesionales de obreros cristianos” 1921, MCJ, marzo de 1921, pp. 37-38. N.B. Las cursivas son mías.

⁷² *Idem.*

⁷³ *Idem.*

⁷⁴ Urías Horcasitas, *Historias secretas del racismo en México*, pp. 11-14.

⁷⁵ Burleigh, *Causas sagradas*, pp. 160-162.

contra de Madero y sustento ideológico y político a favor de Victoriano Huerta.⁷⁶ El anticlericalismo fungió, de acuerdo con Ben Fallaw, como un cálculo político para instaurar el gobierno revolucionario, postura no compartida por la mayoría de los gobernados, quienes frecuentaban los templos y los ejercicios piadosos, mientras se organizaban bajo las nuevas instituciones.⁷⁷

Entre 1914 y 1924 los obreros católicos habían transitado de las oraciones para cambiar a la nación hacia el sacrificio de los fieles y los devotos. Un par de años después, algunos de éstos, persiguiendo el ideal de la restauración de la humanidad en Cristo, se levantarían en armas y se opondrían al gobierno nacido de la revolución bajo el grito de ¡Viva Cristo Rey! La devoción que se había adoptado para unificar a todos los mexicanos terminaba justificando su división.

LOS PEREGRINOS: ENTRE LA DEVOCIÓN Y LA CULTURA DE MASAS

Los peregrinos católicos a finales del siglo XIX o inicios del XX estaban integrados por varias pertenencias a grupos como podría ser el barrio, la parroquia y la asociación piadosa a la cual pertenecían, y la arquidiócesis de México tenía un elevado número de peregrinos, debido al santuario del Tepeyac, sitio en donde los peregrinos tomarían cauces políticos sin abandonar sus intenciones piadosas.

Las devociones marianas se reconstruyeron a partir de un modelo inspirado en las apariciones en Lourdes y la construcción de su santuario. Ruth Harris señala que Lourdes posibilitó la renovación Católica durante la Tercera República francesa debido a que dio fuerza al mensaje católico de reconstrucción conservadora frente a la modernidad, inspirando entre los creyentes la posibilidad del milagro y la curación divina de las enfermedades.⁷⁸ Por su parte, Suzanne Kaufman enfatiza la importancia de Lourdes en su impacto en la cultura de masas y la capacidad que tuvo la Iglesia francesa para difundir un mensaje conservador a medida que adoptaba técnicas modernas de comercialización y mercadotecnia

⁷⁶ Bantjes, "The Regional Dynamics of Anticlericalism", p. 112.

⁷⁷ Fallaw, "Kulturkampf or Collusion: Catholics and the Postrevolutionary Mexican State", pp. 10-12.

⁷⁸ Harris, *Lourdes. Body and Spirit in a Secular Age, passim*.

para desarrollar al pueblo de Lourdes como un centro de peregrinación y como un lugar turístico, en donde los visitantes obtuvieran la experiencia de estar en un lugar sagrado y en contacto con lo místico.⁷⁹ Un tercer nivel del modelo es la incorporación de la ciencia y la técnica a la devoción y su difusión. Michel Lagrée (*La bénédiction de Prométhée*) y Jeffrey Herf (*El modernismo reaccionario*) han investigado las relaciones entre la religión y la ciencia, al igual que los vínculos entre desarrollo tecnológico y derecha reaccionaria.

El último nivel del modelo de Lourdes es la inauguración de un tipo moderno de peregrinaje y devoción —de acuerdo con Victor y Edith Turner—⁸⁰ nacido a partir de las devociones decimonónicas reaccionando a la modernidad y la industrialización y en torno a figuras carismáticas y videntes, utilizando la tecnología y los medios de comunicación para llamar la atención de los fieles.

En síntesis, el modelo de Lourdes es una experiencia de peregrinación y devoción anclada en la modernidad, aunque —paradójicamente— su primera intención haya sido manifestar una crítica contra ella. Tal modelo fue atractivo para el clero católico en general, debido a que permitía unir el mensaje reaccionario a una experiencia religiosa, cuya finalidad sería transformar al creyente e introducirlo en una dinámica religiosa que combinaba la acción política con la devoción.

En oposición a las peregrinaciones modernas, los Turner caracterizaron a las peregrinaciones mexicanas (sin importar su temporalidad) como un modelo de *re-sacralización*, en donde los peregrinos se dirigían a los santuarios como una yuxtaposición de creencias en donde adorarían deidades prehispánicas bajo un disfraz católico.⁸¹ La categorización de los Turner es perfectamente aplicable a los santuarios del centro de México en los siglos XVI y XVII, época caracterizada por un proceso de re-sacralización de los espacios sagrados y las prácticas religiosas indígenas. No obstante, aplicar la misma categoría para los santuarios mexicanos en el siglo XX (tiempo en el cual la pareja de antropólogos escribió la obra) es un anacronismo. Lo es porque significa que los peregrinos y sus creencias se mantienen inmutables al paso de los siglos, ocurriendo que, para el caso mexicano, los fieles se hubieran quedado suspendidos

⁷⁹ Kaufman, *Consuming Visions*, *passim*.

⁸⁰ Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, pp. 203-230.

⁸¹ Turner, *op. cit.*, pp. 23-47.

eternamente en el ciclo de re-sacralización de las religiones autóctonas hacia el catolicismo.

En oposición a tal hipótesis, sostenemos que los peregrinos hacia el santuario del Tepeyac, para finales del siglo XIX e inicios del XX, vivieron una transformación, adquiriendo un tono político y social en sus peregrinaciones sin desdeñar las intenciones tradicionales en búsqueda de la solución de un problema personal. Por ello, el proceso de modernización de la devoción guadalupana radicó en la impronta del discurso conservador y en el intento por controlar las expresiones populares. Ambos principios serían llevados a cabo en la ceremonia de coronación de la imagen en octubre de 1895, el primer acto de cultura de masas de la arquidiócesis de México.

La reconstrucción de un espacio sagrado

La intención para coronar a la Virgen de Guadalupe se inscribía dentro de un contexto internacional en donde prelados de varios países buscaron coronar cultos marianos en sus diócesis, en aras de contribuir a la construcción de nacionalismos y buscando en tales ceremonias la consolidación de una advocación nacional. Las coronaciones a ciertas advocaciones no eran una novedad. Desde la Edad Media se venían coronando imágenes, ofrendando una tiara a la llamada Reina del Cielo en búsqueda de protección para los fieles y la comarca. Con las coronaciones decimonónicas no se abandona tal objetivo, pero se extiende la petición de protección para combatir algún aspecto de la modernidad contrario a la Iglesia, mientras su patronato se identifica con la imagen nacional.

Si partimos de la idea de Benedict Anderson (*Imagined Communities*, 1983) acerca del desarrollo del nacionalismo como un “referéndum diario” de memoria histórica, construido a través de diversos mecanismos como la prensa, la educación y la invención de una cultura nacional, comparándolo con las intenciones detrás de la ceremonia de coronación de la Virgen de Guadalupe, observamos la misma intención de crear una imagen nacional, pero cuya base sea el componente religioso del cual hemos hablado y en donde las peregrinaciones fueran un recordatorio de la idea conservadora de la nación sustentada en el catolicismo. El “referéndum diario” del que habla Anderson para construir y consolidar la nación católica mexicana, utilizó varios aspectos para construir

su imagen, pero siempre orbitando en torno a la Guadalupana; dentro de los medios novedosos en uso estuvo la venta de imágenes y recuerdos religiosos con la intención de recordar a los fieles su visita a la colegiata del Tepeyac o el desarrollo de algunos productos con la imagen de la virgen; no obstante, el “referéndum diario” debía sustentarse en la experiencia devota y la posibilidad de viajar hacia el santuario.

Históricamente la devoción guadalupana se había extendido desde la Ciudad de México hacia el occidente y el norte de la Nueva España desde finales del siglo XVII y de la mano de las misiones jesuíticas. Varias ciudades principales y villas tenían capillas y santuarios dedicados a la advocación, en donde cada doce de diciembre se celebraban funciones religiosas en su honor. La difusión de la devoción también representaba una geografía: su culto se extendía desde el centro hacia el norte y el occidente, conformando un eje de devoción que se empalmaba con los sitios de mayor actividad política y militar durante el siglo XIX y los sitios que mejor comunicación mantenían con la Ciudad de México. Ello se traducía en (a pesar de los alegatos nacionalistas de los guadalupanos) que la devoción se constreñía a un determinado espacio geográfico que distaba de alcanzar la totalidad del territorio mexicano. Tal situación era visible en lugares como Oaxaca y la península de Yucatán, en donde la advocación no tenía el grado de devoción que existía en el centro, aunque sí era conocida.⁸² El espacio de la devoción no escapaba de la escasa influencia política que ejercía el centro sobre el resto del territorio hasta finales del siglo XIX, correspondiendo a los sitios con un alto guadalupanismo a aquellos en donde la presencia de la Iglesia, y especialmente los obispos, era fuerte, coincidiendo con aquellos sitios en donde el régimen también lo era. En cambio, la devoción se desdibujaba en aquellos sitios mal comunicados, con fuertes líderes regionales y con una presencia episcopal débil.

A partir de tal consideración, la difusión guadalupana a lo largo del territorio nacional fue una causa imprevista de la *Pax porfiriana*, periodo excepcional de la historia del siglo XIX en el cual se pudo consolidar el control político y militar sobre la casi totalidad del territorio. Tal situación fue una consecuencia (dentro de varias otras causas) de la mejoría

⁸² Para el caso oaxaqueño, ver: Wright-Ríos, *Revolutions in Mexican Catholicism*, pp. 82-87. Para Yucatán, ver: Rugely, *Of Wonders and Wise Men*, pp. 115-116.

de los medios de comunicación y la construcción de líneas férreas a lo largo del país, con las que se hizo más eficiente el tiempo para la administración pública, tendencia que también influyó en el clero mexicano en la posibilidad de organizar encuentros y concilios. Previo a tales cambios, solamente peregrinos provenientes de regiones cercanas como Puebla, Pachuca y Querétaro —siendo que estos últimos formaban parte del territorio episcopal hasta finales de la década de 1870— acudían en peregrinación al Tepeyac.

Con la noticia de la aprobación por parte de la Santa Sede de la coronación en 1886, el arzobispo Labastida y el abad de la Colegiata, Antonio Plancarte, vieron la posibilidad de consolidar la devoción nacional a la Virgen de Guadalupe y con ello difundir el mensaje conservador y anti-moderno más allá del arzobispado. Las preparaciones para los festejos hicieron posible poner en marcha una serie de innovaciones tecnológicas y de difusión que posibilitaron la llegada de peregrinos al Tepeyac y lograr que el evento tuviera alcances masivos. El padre Plancarte había observado de primera mano la importancia que tenían los transportes, en especial los trenes y los tranvías, para desplazar a grandes cantidades de fieles en celebraciones y peregrinaciones, en especial se había sentido atraído al uso de éstos, que se daba en Francia durante la segunda mitad del siglo XIX, en donde las líneas de ferrocarril permitían visitar Lourdes y Paray le-Monial en cuestión de días e inclusive desplazarse hacia lugares de peregrinación como Montserrat y Roma en una semana. De igual manera conocía que durante tales viajes los peregrinos los utilizaban para rezar, hacer ejercicios piadosos pero, sobre todo, para catequizar. Las peregrinaciones hacia Lourdes, por ejemplo, eran orquestadas por asociaciones religiosas a cargo de sacerdotes o laicos, los cuales utilizaban los trayectos para difundir tanto historias en torno a la aparición como transmitir ideales conservadores. Los peregrinos, al interiorizar los mensajes, adoptaban la postura ultramontana y con ello los convocantes esperaban añadir simpatizantes a su causa.

A partir de la experiencia de Lourdes, Plancarte planeó a las peregrinaciones nacionales de forma similar y con ellas contribuir a la expansión de la devoción mientras se inoculaba entre los asistentes la idea del martirio de la patria y la solución en la coronación de la imagen como expiación. Por ello, las peregrinaciones fueron parte sustancial de la coronación (planeada inicialmente en 1887, pero demorada hasta

1895), permitiendo que una mayor cantidad de fieles de todo el país viajaran rumbo a La Villa.

La primera peregrinación nacional fue realizada por la diócesis de Querétaro y su obispo, Rafael Camacho, en 1887. No obstante que existía la tradición peregrina de los fieles queretanos, en tal ocasión se utilizaron trenes para llegar a la Ciudad de México, mientras eran acompañados por el prelado y otros sacerdotes, quienes organizaron a bordo de los rieles el rezo del rosario y charlas sobre el significado de la aparición de María en el Tepeyac. Después de esta experiencia, se les unieron otras diócesis, entre ellas las de los arzobispados de Morelia y Guadalajara el mismo año, hasta llegar a la última previa a la coronación con la de los fieles de Oaxaca, encabezados por su obispo Eulogio Gillow, en 1893.

Dichas peregrinaciones anuales tenían el objetivo, al margen de la experiencia religiosa, de difundir el mensaje anti-moderno entre los asistentes ya que el viaje en tren servía de adoctrinamiento entre rezos, sermones y pláticas, instruyendo a los fieles en el nuevo sentido político de la Virgen de Guadalupe como símbolo del catolicismo nacional y su baluarte ante el avance liberal. Por ello la peregrinación se convirtió en un acto anual de reafirmación de la nación mexicana bajo el prisma católico, difundiendo la visita al santuario como una forma de reverencia al *sancto sanctorum* nacional y erigiéndolo como el principal centro mariano del país. Si bien los fieles podían acudir a sus templos locales en donde se veneraba a la Virgen, la visita al Tepeyac representaba el culmen de la devoción guadalupana, en donde podían rezar frente a la verdadera imagen milagrosa y elevar una oración por el destino de la patria:

¡Madre amorosa y tierna de los mexicanos! Llegó por fin el tan deseado día en que tus pobres hijos, envainando la espada fratricida, volviendo sus lacrimosos ojos al santo Tepeyac, y unidos sus corazones en el amor filial que te profesan, vengan á implorar la inmerecida gracia de coronar tus sienes en público testimonio de que somos tus fieles vasallos, y para que todo el mundo sepa que tu eres la única Reina y defensora de la Nación que honraste con tus plantas y á quien dejaste en prenda de tu amoroso patrocinio tu imagen bella, que siempre ha sido la gloria consuelo y esperanza del pobre mexicano.⁸³

⁸³ Chávez, *Novena y visita á María Santísima de Guadalupe para rogar por la Nación Mexicana*, 1889, UIA, *Libros Raros*, BX.G8.C43.1889, p. 45.

Inclusive para aquellos que permanecían en casa sin poder asistir físicamente a las peregrinaciones, podían hacer un ejercicio piadoso llamado “peregrinaciones en espíritu”. Aprobadas por el arzobispo Labastida y Dávalos en 1874, consistían en otorgar las mismas indulgencias que otorgaría la visita a un santuario al devoto enfermo, anciano o incapacitado que con: “profunda fe y sacrificio, confiese, cumpla con su penitencia y comulgue, teniendo en su corazón el deseo ardiente por alcanzar las indulgencias que le otorgaría la visita al santuario”.⁸⁴ Dichos ejercicios espirituales pudieron ser aprobados dada la coyuntura de 1874 con la aprobación del Reglamento de las Leyes de Reforma haciendo posible ganar indulgencias sin contravenir la ley, aunque otra explicación sea la de incluir entre los beneficiados por las indulgencias a aquellos fieles que no podían peregrinar otorgándoles beneficios espirituales tal y como señala la circular. Las *peregrinaciones en espíritu* fueron fundamentales en la consolidación nacional del guadalupanismo porque empleaban la misma catequesis que la de los peregrinos hacia el Tepeyac, únicamente que desde la convalecencia. El “peregrino” debía tener enfrente de él una imagen de la Virgen de Guadalupe para pedir las indulgencias después de decir la siguiente oración:

¡Oh Virgen de Guadalupe! Yo quiero que mi corazón se derrita de gratitud y de amor ante tu imagen peregrina: yo quiero amar con toda mi alma á una Madre que tanto me ama: quiero pasar largas horas en cariñosa visita con la dulce Señora que mostró, por nuestro pobre suelo, tan estupenda predilección: quiero decirle que ella es mi vida, mi dulzura, mi esperanza: quiero alegrarle que soy de la raza de aquel neófito feliz á quien beatificó desde esta vida con la visión de su hermosura: quiero derramar amargas lágrimas al pie de ese lienzo prodigioso, por los pecados de este pueblo y por los míos; quiero rogar con todo el fervor de que es capaz mi corazón, por esta nación olvidadiza y culpable, ingrata y criminal que es la mía.⁸⁵

Aunque originalmente la coronación estaba programada para el 12 de diciembre de 1887, el ambicioso plan de reconstrucción de Plancarte para la Colegiata obligó a prorrogar la coronación en varias ocasiones;

⁸⁴ “Circular respecto a las Peregrinaciones en Espíritu”, 1874, AHAM, Fondo Labastida, caja 88, exp. 41, ff. 3.

⁸⁵ Chávez, *op. cit.*, p. 8.

sin embargo, tales atrasos contribuyeron a difundir nacionalmente el discurso anti-moderno fuera del arzobispado y consolidar a la Virgen de Guadalupe como un símbolo verdaderamente nacional. Más allá de las peregrinaciones, una segunda manera de consolidar la presencia nacional y reunir fondos para terminar la remodelación, fueron una serie de giras que inició el padre Plancarte por el país llevando el mensaje guadalupano.

El padre Antonio Plancarte y Labastida había conocido en México a Kenel Vanham, sacerdote católico inglés, quien tenía la intención de construir una iglesia en Londres para expiar los pecados de la humanidad, y quien hacía giras mundiales para dar sermones y charlas sobre la ruptura del hombre con Dios y la capacidad del Sagrado Corazón para expiar sus pecados. De esos encuentros, Antonio Plancarte aprendió una manera eficaz de reunir fondos y difundir el guadalupanismo, aplicando la misma estrategia pero hablando de la capacidad de la Virgen de Guadalupe para revertir la pérdida de la nación y por ello la necesidad de coronarla como reina de México en tributo para que intercediera ante Dios por los atribulados católicos mexicanos.

Las actividades de la gira incluían charlas, largas sesiones de confesión por parte del abad, misas, comuniones y sermones que tenían como centro el milagro guadalupano y la ruptura que había provocado el triunfo liberal, culminando con la petición de limosnas para la celebración. Sus viajes al interior del país lo llevaron principalmente hacia el noreste con visitas frecuentes a Monterrey, Durango y San Luis Potosí, sitios en los que temía el avance del protestantismo estadounidense, al igual que las nuevas diócesis de Campeche y Chilapa, mientras enviaba emisarios a Tehuantepec, Oaxaca y Yucatán.⁸⁶

El complejo proyecto de recaudación de limosnas para terminar la renovación de la Colegiata dio inicio en 1890 con una Carta Pastoral dedicada exclusivamente a la colecta de fondos, en la cual se hacía un llamado “en la inagotable generosidad de todos nuestros compatriotas, y en especial de las Mexicanas. Que saben conquistar para los proyectos de piedad y religión el corazón de sus esposos, de sus padres y parientes, y hasta de sus amigos y conocidos”.⁸⁷

⁸⁶ Plancarte y Navarrete, *Antonio Plancarte y Labastida*, t. II, UIA, *Libros Raros*, BX 4705. P 53.P5, pp. 357-379, 407-421.

⁸⁷ “Pastoral del Ilustrísimo Señor Arzobispo de México sobre las reparaciones de la Colegiata de Guadalupe”, 1890, UIA, *Libros Raros*, BT.660.G8.L32.1890, p. 4.

El plan del padre Plancarte al involucrar a los fieles en el financiamiento de la remodelación de la Colegiata, era encauzar el espíritu del esfuerzo comunitario en honor a la patrona nacional, mientras buscaba equilibrar el presupuesto para la ceremonia. A pesar de las giras, los fondos no eran suficientes, por ello se llegó a pedir limosnas a los fieles y religiosos a través de formas: ya fuera por cobrar 12.00 pesos anuales a cada asociación piadosa, capilla o cofradía hasta pedir la donación de un centavo por confesión, bautizo o matrimonio, al igual que pedir a los obreros, peones y burócratas un centavo para la Virgen el día que recibieran su pago. La prensa católica tenía la obligación de abrir *suscripciones guadalupanas* para costear las obras. Por último, pedía a los sacerdotes poner cepos en sus parroquias con la leyenda *Para concluir las obras en la Colegiata de Guadalupe* y cada día 12 de mes: “se pondrá en la puerta de los templos una Imagen con este letrero: ‘Una limosna para la casa de la Virgen de Guadalupe’, ó bien en ese día y en todas las misas recorrerán el párroco ó su vicario todo el espacio del templo, colectando algunos donativos ‘para las obras de Guadalupe’”.⁸⁸

El nuevo arzobispo de México, Próspero María Alarcón, haciéndose eco del plan del abad, escribía a los fieles de la diócesis implorando el sentimiento guadalupano como nacionalismo:

(...) que todos los buenos mexicanos, (...) den en obsequio de tan sublime y piadoso objeto, todos coadyuvarán a una empresa tan grata para todo mexicano, y que, una vez realizada, con la prontitud que es de desearse, nos conquistará el título de verdaderos hijos de María de Guadalupe, nos hará dignos de la protección del cielo y servirá para mover la misericordia de Dios N. Señor a favor de esta República y sanarla de todos los males y liberarla de todos los peligros que la amenazan.⁸⁹

Consumo y sacralidad: la comercialización guadalupana

Las peregrinaciones católicas a lo largo del siglo XIX le dieron la mano a las innovaciones tecnológicas para mejorar y aumentar el flujo de los peregrinos, ya fuera por la difusión de ceremonias en la prensa o a

⁸⁸ *Ibid.*, p. 7.

⁸⁹ Carta citada por Plancarte y Navarrete, *op. cit.*, t. II, p. 409.

través del consumo de productos religiosos e inspirados en santuarios y devociones o a través de transportes para desplazarlos. La mercadotecnia y el consumo de masas fueron dos aspectos novedosos en los santuarios decimonónicos (especialmente Lourdes), sitios en donde floreció el mercado de recuerdos relacionados con las apariciones y otros productos subsecuentes como revistas, guías de peregrinos, libros sobre la historia de las apariciones, figuras religiosas e incluso películas con las clásicas tomas de los primeros años del cine. Lourdes se convirtió en una mina para lanzar productos religiosos, los cuales debían tener licencia eclesiástica, pero en muchos casos se ignoraba el procedimiento y se comercializaban ungüentos o licores, ilegales, que aseguraban la salud de sus consumidores.⁹⁰ La asociación de comercio y peregrinación siempre ha sido uno de los grandes motores económicos desde la Antigüedad. Sin embargo, lo novedoso a partir de Lourdes es que la Iglesia se adjudicó los derechos de la marca, por decirlo de alguna manera, y concesionó la imagen bajo un código estricto de productos, evitando que la imagen se asociara con bebidas alcohólicas u objetos poco cercanos a lo religioso.

La comercialización de la Virgen de Guadalupe no alcanzó los niveles de Lourdes. No obstante, sí existieron una serie de productos que se vendieron bajo licencia del arzobispado de México. En 1900 el religioso Tiburcio Saucedo publicó la partitura para piano del *Himno Patriótico Guadalupano*, de su autoría, pieza que había sido estrenada cinco años antes como parte del programa musical de la Coronación.⁹¹ En 1914, la Compañía Fonográfica Mexicana pidió permiso al arzobispo para grabar un disco con el Himno Guadalupano y los Misterios Gloriosos del Rosario, propuesta que fue aceptada.⁹² Las grabaciones no eran extrañas para la Iglesia Católica. En 1896 León XIII había aceptado hacer un disco con su voz recitando el Ave María y dando la bendición, para la compañía *Edison*, la cual ostentaba el monopolio de las mismas.⁹³ Una serie de

⁹⁰ Kaufman, *Consuming Visions*, pp. 62-94.

⁹¹ Saucedo, "Himno patriótico a la Virgen de Guadalupe: escrito expresamente para la festividad de la coronación", 1900. Biblioteca Nacional, 783.08.FMUS.c.

⁹² "Oficio de la Compañía Fonográfica Mexicana", 1914, AHAM, *Mora y del Río*, caja 85, exp. 35, ff. 1-3. N.B. La carta no menciona el nombre del autor del himno guadalupeño, por ello no sabemos si se trataba de la pieza que había compuesto Saucedo.

⁹³ La grabación papal sobrevivió al tiempo, característica poco común entre aquellos cilindros primigenios, y fue reeditada en un disco, otra rareza por cierto, dedicada al

fotografías capturadas por la famosa casa de fotógrafos Casasola, tanto a la imagen guadalupana como al santuario, tomadas con la intención de publicarlas y reproducirlas en tarjetas postales, provocaron el disgusto del gobierno de la recién investida basílica en contra del arzobispado por no pedir su venia para la reproducción.⁹⁴

Las imágenes de la Guadalupeana, tanto de bulto como impresas, eran productos altamente comercializados. De hecho el álbum conmemorativo de 1895 recomienda a los peregrinos que, antes de regresar a sus lugares visiten la explanada del templo o Plaza Hidalgo, en donde podrán comprar una miscelánea de objetos piadosos y relacionados con la Virgen: “Como recuerdos de viaje es costumbre llevar imágenes de la Santísima Virgen, medallas, medidas y rosarios”.⁹⁵ La misma fuente advierte a los visitantes que pueden comprar jarritos de barro para llevar el agua de la capilla conocida como de “El Pocito”, la cual tenía fama de milagrosa, y con ello evitar visitar La Villa con utensilios que podían comprarse en el sitio: “Frente á la iglesia del Pocito se venden vasijas de barro, fabricadas en Cuauhtitlán, de variadas y fantásticas formas, y en ellas se lleva comúnmente el agua del pocito, para unos medicinal y para otros santificada y milagrosa”.⁹⁶ La semejanza con Lourdes —desde una primera mirada— podría ser asombrosa, en donde la venta de botellas para llevar el agua de la gruta también tenía “formas caprichosas” (casi conviviendo con la estética *kitsch*) y se habían convertido en uno de los productos más rentables del santuario de los Pirineos; no obstante, la fama milagrosa del agua de “El Pocito” data del siglo XVII y por ello no fue una influencia directa desde Lourdes.

Sin embargo, llama la atención el anuncio de la venta de productos y recuerdos como si se tratara de un sitio turístico donde los visitantes se sintieran con la obligación de llevar a casa algún objeto que recordara su visita. Cabe señalar que los sitios de peregrinación —de cualquier religión, no sólo dentro del catolicismo— crearon símbolos para aquellos

último *castrato* que cantó en la Capilla Sixtina, Alessandro Moreschi. Las grabaciones se encuentran en el disco compacto titulado *Alessandro Moreschi. The Last Castrato. Complete Vatican Recordings*, Opal, Londres, 1986.

⁹⁴ Carta sobre las fotografías a Nuestra Señora de Guadalupe, 1902, AHAM, *Alarcón y Sánchez*, caja 111, exp. 53, ff. 1-7.

⁹⁵ Agüeros, *Álbum conmemorativo de la Coronación Guadalupeana*, p. 176.

⁹⁶ *Idem*.

peregrinos que los visitaran, distinguiéndolos de los demás miembros de su comunidad por su mortificación; sin embargo, la peregrinación moderna va más allá, posibilitando las memorabilias y los símbolos de recompensa para aquellos que permanecieron en casa. Una manera de compartir las bendiciones obtenidas es llevar un objeto que fue bendecido o alguna medalla o símbolo que también les garantizara las mismas indulgencias. Parte del comercio religioso moderno se sustenta en este principio, en donde las bendiciones pueden ser obtenidas desde el hogar y ofreciendo una mortificación (que bien puede ser la enfermedad que incapacita para el viaje) como símbolo de penitencia. A diferencia de la industria de los recuerdos de viaje, que se basan en la nostalgia del regreso, el comercio religioso moderno tiene el objetivo de llevar la experiencia religiosa tanto al peregrino como a todos aquellos que no lo pudieron acompañar y rezaron por sus intenciones.

Como parte del consumo, la peregrinación era una oportunidad de conocer nuevos parajes. Un ejemplo de lo anterior es la *Guía del peregrino* para la coronación de 1895 en donde, a la par de recomendar ejercicios piadosos, da una visión turística de la zona, llegando inclusive a recomendar sitios donde comer platillos que se preparaban alrededor del templo.⁹⁷ El peregrino del Tepeyac no sólo es un devoto, también se concibe como un turista en la ciudad, sitio que lo deslumbrará con sus encantos:

Lo más notable que á la ida y desde el wagón pueden verse: en el Empeadrillo, el Edificio del Nacional Monte de Piedad; en la Plaza de Santo Domingo la iglesia de éste nombre, a la izquierda, y á la derecha la Escuela de Medicina, antigua casa de la Inquisición. (...) Al comenzar la Calzada de Guadalupe, á la izquierda y á lo lejos, el famoso convento é iglesia de Santiago Tlatelolco, hoy prisión militar; la Aduana y el Tívoli “Versailles” é Hipódromo de Peralvillo, en cuyos campos tienen lugar las carreras de caballos.⁹⁸

⁹⁷ “Siempre en la Plaza Hidalgo, de Guadalupe, hay que comer y beber, al estilo del país: enchiladas, quesadillas, barbacoa, chito y magnífico pulque, y en sus tiendas vinos y conservas alimenticias”, Agüeros, *Album de la coronación de Nuestra Señora de Guadalupe*, p. 177.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 175.

A diferencia de Lourdes, en donde el peregrino escapaba de la ciudad para encontrar lo milagroso en el campo, el peregrino guadalupano proveniente del campo aprovecha la ocasión para “maravillarse” de la ciudad y el progreso que como espectáculo le presenta el México de fin de siglo. Acudir a la Colegiata representaba un viaje en la tecnología al servicio de la religión: tomar el tren para llegar a la ciudad y abordar el tranvía, conocer los horarios de los mismos y entregarse a la vorágine de la vida citadina desde el Zócalo hasta la Calzada de los Misterios, en donde se le recomendaba al devoto rezar el rosario de manera discreta, porque debe recordar que en los lugares públicos estaban prohibidas las demostraciones piadosas.

A pesar del consumo, la peregrinación era un fenómeno social, por ello el peregrino se convirtió en el protagonista principal de la cultura de masas impulsada por la Iglesia. Lourdes había demostrado que el discurso anti-moderno y conservador podía ser transmitido por varios mecanismos; no obstante los grandes movimientos de masas fueron las peregrinaciones en donde los fieles unían sus experiencias religiosas con el adoctrinamiento conservador. Las innovaciones estaban al servicio de las peregrinaciones, las cuales conservaron su característica como un ejercicio de penitencia, en donde el peregrino buscaba expiar sus pecados personales o bien hacer un sacrificio al desplazarse con la intención de obtener una gracia espiritual. Sin embargo, y paralelamente a las intenciones personales, a los peregrinos se les adoctrinaba para responder como bases sociales del conservadurismo, haciendo de las peregrinaciones actos de expresión política.

V. CORONACIONES Y CONSAGRACIONES: CULTURA POLÍTICA Y SU RECEPCIÓN ENTRE LOS FIELES

LA CORONACIÓN GUADALUPANA, OCTUBRE DE 1895

El momento de la coronación de la Virgen de Guadalupe fue relatado por el cronista anónimo bajo los siguientes adjetivos: “Un viva agudo, penetrante, enérgico, vigoroso, atronador, indefinible, brotó de todos los labios, armonizados con los más hondos suspiros que exhalaban de todos los pechos y por los latidos que despedazaban todos los corazones: Viva... Madre... María”.¹ La emoción de los congregantes por la ceremonia de coronación, el 12 de octubre de 1895, correspondía al ideal difundido por la prensa religiosa y el clero como uno de los eventos históricos más trascendentales de la historia del catolicismo mexicano, en donde se celebraría una nueva alianza entre el pueblo, la patrona nacional y Dios.

Crescencio Carrillo y Ancona, obispo de Yucatán y predicador vespertino el día de la Coronación, sintetizó en su sermón los motivos para coronar a la Virgen: “Tengo para mí, que coronar en este tiempo de republicanismo a la augusta Patrona de los mexicanos Nuestra Señora de Guadalupe, es ponerle a la República la base más firme; porque depositamos en el cielo la corona Imperial y Real de México”.² Con la opción monárquica cancelada, el clero de tendencias intransigentes y ultramontanas buscó conciliarse con el régimen porfiriano, a pesar de que el propio Díaz había combatido a las fuerzas conservadoras en su juventud; el gran artífice de la conciliación, el arzobispo de México, Pelagio Labastida y Dávalos había logrado hacer transitar al clero de la

¹ Crónica citada por Plancarte y Navarrete, *Antonio Plancarte y Labastida*, t. II, p. 510.

² Citado en López Beltrán, *Álbum del LXXV Aniversario de la Coronación Guadalupeña*, p. 376.

arquidiócesis desde el monarquismo militante hacia un republicanismo con tendencias conservadoras y discurso ultramontano, pero fiel al régimen. La coronación guadalupana no era un intento por reinstaurar una opción monárquica o dar un golpe de Estado, como alegaban los jacobinos y algunos sacerdotes contrarios a las políticas y gastos del abad Plancarte y Labastida;³ por el contrario la ceremonia representó la celebración de una nueva alianza entre el Cielo y México, es decir, la penitencia entre una nación “pecadora” que se confesaba públicamente como tal.

La coronación de 1895 es uno de los episodios mejor conocidos de la Iglesia en el México porfiriano. Manuel Ceballos Ramírez investigó la polémica por la coronación y ésta como punto de partida para dar cauce a la versión más politizada de la devoción a través de los Operarios Guadalupanos.⁴ David A. Brading no sólo estudió la Coronación sino las discusiones intelectuales previas, causadas por la “Carta de Icazbalceta” que enfrentaron a aparicionistas y anti-aparicionistas en un largo conflicto que precedió al evento y continuó después de este.⁵ Las discusiones teológicas que devinieron en políticas, causando uno de los episodios más negros del catolicismo finisecular por sus ataques dentro de la jerarquía en el marco de la Coronación de 1895, fueron investigadas por Stafford Poole, en su obra dedicada a las controversias guadalupanas.⁶ Mientras, Jaime Cuadriello realizó un estudio iconográfico sobre las pinturas de la Colegiata, preparadas para la coronación, y la manera en la cual la Iglesia presentó un consenso iconográfico sobre su historiografía.⁷

La coronación de la Virgen de Guadalupe fue el primer evento masivo en la historia moderna de la Iglesia Católica mexicana y probablemente en la historia del México independiente. Si bien habían existido otras celebraciones religiosas con multitudes (como la celebración por el dogma de la Inmaculada Concepción en diciembre de 1855), la coronación fue un evento que movilizó a una gran cantidad de devotos provenientes de toda la república, congregando a miles de católicos en el Tepeyac durante octubre de 1895.

³ Plancarte y Navarrete, *op. cit.*, t. II, pp. 499-501; Poole, *The Guadalupe Controversies in Mexico*, pp. 74-84.

⁴ Ceballos Ramírez, “Siglo XIX y Guadalupanismo”, pp. 317-332.

⁵ Brading, *La Virgen de Guadalupe*, pp. 401-480.

⁶ Poole, *op. cit.*, pp. 26-106.

⁷ Cuadriello, “La corona de la Iglesia para la reina de la nación”, pp. 150-185.

La cultura de masas está intrínsecamente relacionada con el uso de tecnologías y la transmisión de mensajes con el afán de influir en una audiencia. Para finales del siglo XIX la cultura de masas estaba en una etapa larvaria, no sólo en México sino en el resto del mundo; no obstante, desde los preparativos para la coronación, la ceremonia se ideó para que fuera un evento memorable y cuyo recuerdo estuviera unido a la historia de la fundación de la nación mexicana propagada desde la Iglesia y para la cual los participantes (ya estuvieran en La Villa, en casa o lo leyeran en la prensa) no debían olvidarlo.

La prensa jugó un papel primordial en la preparación y promoción de la coronación. El diario católico *El Tiempo*, de Victoriano Agüeros, fue sin duda el medio preferido por la jerarquía del arzobispado para divulgar el evento. *El Tiempo* apoyó la iniciativa de la coronación desde su inicio, aunque al principio advirtió al arzobispo Labastida que la ceremonia acarrearía burlas y rechazos por parte de los anticlericales. Victoriano Agüeros fue el responsable de lo que actualmente llamaríamos “la campaña de comunicación” de la coronación fungiendo no sólo como transmisor de los comunicados oficiales sino respondiendo a los continuos ataques en contra del abad Plancarte. De igual manera, el editor apoyó la demanda del padre Plancarte para reunir fondos instaurando las suscripciones guadalupanas para su diario, mostrando la importancia que tenía la prensa para que la ceremonia tuviera los alcances que se pretendían. Basta decir que la labor de Agüeros a favor de la coronación fue gratificada con la publicación del lujoso *Álbum de la Coronación* vendido como *souvenir* del evento y con derechos exclusivos para reproducir los sermones de los prelados y las fotografías.

La prensa liberal desplegó notas en contra de la coronación, denunciando los elevados costos del proyecto, el presupuesto sin control que ejercía Antonio Plancarte y Labastida, el gusto estético para reformar la colegiata e inclusive la veracidad de las apariciones.⁸ Semejante batalla en la prensa también se dio entre medio católicos —especialmente en los diarios *El Nacional* y *La Voz de México*—, quienes, tomando como pretexto el costo de la obra, esgrimían un conflicto en contra del abad Plancarte encabezado por clérigos que se oponían a la influencia de su

⁸ La trama de los desencuentros y el papel de la prensa en él puede consultarse en Poole, *op. cit.*, pp. 33-86.

familia sobre el clero mexicano. Dentro de los opositores, se encontraba el Cabildo Guadalupano, el cual encontró en el escándalo la manera de evidenciar sus desacuerdos con el abad. Por ejemplo, utilizaron al diario *El Nacional* para poner en duda la capacidad de Antonio Plancarte para llevar a cabo tal ceremonia e inclusive acusarlo de cargos más oscuros como controlar la voluntad del anciano arzobispo:

Nosotros creemos que no es prudente emprender una reforma cuyo inventor es único, no pudiendo contar este señor con el verdadero influjo de nuestro Ilmo. Prelado, por estar ya anciano y achacoso. ¿Puede esperar el Sr. Plancarte la misma influencia sobre el pueblo y sobre el clero, para llevar adelante su obra, faltándole el apoyo de su venerable tío?⁹

La editorial, publicada el 22 de enero de 1887, es una síntesis de las acusaciones y replicas que estarían alrededor de los preparativos para la ceremonia y que buscaban cuestionar la actuación de los Labastida ante el gobierno de la diócesis. Ante el golpe en la prensa, Antonio Pelagio Labastida y Dávalos no se quedó callado; un día después, el 26 de enero de 1887, envió una carta a la redacción de *El Nacional* deslegitimando sus argumentos. Si bien la carta no fue publicada por tal diario, sino por *La Voz de México* el 2 de febrero, nos muestra el incipiente papel de la prensa como foro de discusión ante una –si bien pequeña en número– opinión pública que se construía entre los católicos del arzobispado. En su carta, el arzobispo informaba a la redacción de *El Nacional* y la grey en general las razones de su decisión para reformar el templo:

El deseo de elevar a la altura de los primeros Santuarios de la cristiandad el de la Virgen del Tepeyac, nos inspiró su reforma; y si durante nuestra vida no la lleváramos a cabo, respetaríamos humildemente los inescrutables designios de Dios Nuestros Señor y ante los pies de nuestra tiernísima Madre nos reconoceríamos indignos de tributarle ese obsequio, envidiando a los que en Lourdes, en Montserrat, en Covadonga, y en otros tantos lugares de las cinco partes del mundo, han gozado de exaltar las imágenes de María.¹⁰

⁹ La editorial completa está transcrita en *Plancarte y Navarrete, op. cit.*, t. II, p. 319.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 325-326.

Aunque el espíritu de la iniciativa fue un punto en la carta, su argumento principal era censurar los cuestionamientos sobre su decisión, señalando que tanto los religiosos como los fieles de su diócesis no debían inmiscuirse en asuntos de la mitra porque incurrirían en el desprestigio: “todo creyente tiene el deber de no desprestigiar los mandatos, preveniciones o consejos del superior eclesiástico, y desde el momento que sus actos se atribuyen a otro, (...), pierden muchísimo de su fuerza obligatoria y del respeto que se merecen”.¹¹ Con el desprestigio, vendría la falta de autoridad y por ello, los fieles debían abstenerse de utilizar la prensa para cuestionar a los preladados: “Cuando la autoridad va de por medio, es obligación del fiel, el callar sin exponer su opinión públicamente por la prensa”.¹²

La censura tenía otro objetivo, muy importante para imponer el discurso anti-moderno y era el de no ofrecer ejemplos que pudieran utilizarse en contra de la Iglesia por los anticlericales: “El desprestigio de cualquier Prelado, ya se ve, es oro molido para los enemigos de la Iglesia; al contrario el gran prestigio que le resultaría de una gran reforma, sería visto por ellos con malos ojos”.¹³ El arzobispo Labastida, como un conservador de la vieja guardia, sabía que para el funcionamiento de la diócesis y el compromiso de los fieles era necesario imponer una disciplina férrea, sin embargo, algunos de los fieles se atrevían a levantar la mano y preguntar acerca de decisiones que los inquietaban, aunque no usaban la prensa para ello: muestra de lo anterior es la misiva que don Joaquín Amor dirige al arzobispo preguntándole si era su decisión que la venta de unas fotografías de la Colegiata (con un precio de 12.00 pesos cada una) realmente contribuían para el financiamiento de los gastos de las reparaciones del templo.¹⁴ El arzobispado negó la información tildándola de falaz.

Los dichos y contradichos del invierno de 1887 no fueron el único episodio en donde la prensa fue usada para alentar o desprestigiar al padre Plancarte. En 1888 la prensa denunció la desaparición de la corona pintada originalmente en la tilma. El sacerdote Vicente de Paúl

¹¹ *Ibid.*, p. 323.

¹² *Ibid.*, p. 324.

¹³ *Ibid.*, p. 326.

¹⁴ Carta de un fiel respecto a unas fotografías de la Virgen de Guadalupe, 1888, AHAM, *Labastida y Dávalos*, caja 222, exp. 56, ff. 1-2.

Andrade circuló la historia en la prensa de que Plancarte y el director de la Academia de San Carlos, José Salomé Pina, habían borrado la corona original en aras de enterrar la controversia sobre la utilidad de la coronación. Plancarte aseguró en el acta notarial de donación de las coronas el 30 de septiembre de 1895, que la corona original jamás había existido. Sin embargo, el pintor Rafael Aguirre –discípulo de Pina– declaró al historiador Antonio Pompa y Pompa, que Plancarte había solicitado al director de la Academia borrar la corona mientras la imagen era preparada para ser trasladada hacia la Catedral, lugar en donde permanecería hasta la conclusión de las obras en 1894.¹⁵

La elaboración de las coronas (una de plata debía permanecer encima de la imagen, mientras otra, de oro, sería de carácter ritual) fue otra *cause célèbre* en la prensa de la época. Como un acto de caridad, las damas de sociedad de México habían donado algunas de sus joyas con el objetivo de costear el precio de las coronas. El padre Plancarte, durante un viaje a Europa, encomendó al orfebre parisino la elaboración de ambas piezas cuyo costo fue de 80 000 francos de la época; sin embargo, algunas damas guardaban la esperanza de que las piedras preciosas de sus joyas fueran utilizadas para los productos finales, por lo que se generó una confusión que fue aprovechada por la prensa para denunciar al abad de defraudador. Ante las acusaciones, el 30 de septiembre de 1895, Plancarte tuvo que donar notarialmente las coronas, pero el rumor acerca del destino incierto de las joyas (se decía que habían sido vendidas y las piedras intercambiadas por cuentas de vidrio) desarrolló una supuesta compleja trama de conspiración para derrocar al gobierno, denunciada por la prensa liberal, y cuyo final fue la censura a la prensa por parte de Porfirio Díaz.¹⁶

El papel de la prensa en torno a la coronación es una clara muestra de que la difusión del discurso anti-moderno e intransigente fue bastante polémico en torno a la figura de la Virgen de Guadalupe, debido a que no sólo era un símbolo religioso vinculado a esa forma de pensamiento, sino un emblema que había sido adoptado por otras corrientes dentro del catolicismo e inclusive los liberales. El alto grado de controversia

¹⁵ Poole, *op. cit.*, p. 60.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 62-63.

en la prensa llevó al arzobispo Alarcón a declarar en su Carta Pastoral dedicada a la coronación:

Teniendo entendido que algunos miembros de las sectas disidentes se han propuesto publicar y distribuir en esta Arquidiócesis hojas impresas, en las cuales se impugne la verdad de la Aparición de la Santísima Virgen a Juan Diego en el Tepeyac; mandamos en virtud de Nuestra autoridad diocesana de esta Arquidiócesis y á todos los demás que en cualquier tiempo vinieran á ella, se abstengan de leer esos impresos, que desde luego deben considerarse prohibidos, y que si alguno de estos cayese en su poder, lo entreguen sin dilación á sus párrocos ó confesores, para que inmediatamente sean inutilizados.¹⁷

A pesar de la prensa, la coronación fue el evento más importante de la Iglesia en México a finales del siglo XIX. Su organización requirió un esfuerzo titánico, ya que, a la par de la renovación de la Colegiata, Plancarte tuvo que coordinarse con los obispos mexicanos para el traslado de peregrinos y su estancia en la ciudad, contratar los servicios de trenes, barcos y tranvías con ese objetivo y pactar un precio especial para los boletos.

Antonio Plancarte y Labastida puso en marcha su conocimiento como peregrino por Europa y Tierra Santa, haciendo de los medios de locomoción el centro de la logística en los desplazamientos de los peregrinos. De hecho él mismo había financiado parte de la construcción del tramo de la vía de tranvía entre Jacona y Zamora –en donde había sido párroco–, para facilitar la llegada de peregrinos a la coronación de la Señora de la Esperanza en febrero de 1886 y contribuir al progreso económico de la región. Tal ceremonia, impulsada por él y su sobrino Francisco (quien sería obispo de Linares), fue, en palabras de ambos, un ensayo para la coronación guadalupana.¹⁸

Si bien los transportes no representaron un problema de movilidad para los peregrinos, sí lo fue el hospedaje. Como advertía la guía de Victoriano Agüeros: “El viajero que en días ordinarios se quedase en

¹⁷ Carta Pastoral del Ilmo. Señor Arzobispo de México con motivo de la Coronación de Nuestra Madre Santísima de Guadalupe, 1895, UIA, *Libros Raros*, BT.G8. A53.1895, pp. 3-4.

¹⁸ Plancarte y Navarrete, *Antonio Plancarte y Labastida*, t. I, pp. 159-166; 273-284.

la Villa, por falta de tren, sufrirá las mayores angustias para encontrar lecho y albergue”;¹⁹ tanto La Villa como la Ciudad de México tenían pocos hoteles e instalaciones que pudieran servir como albergues; para contrarrestar la carestía, “creo que todos abriremos las puertas de nuestras casas a los que de lejanas tierras vienen a honrar a Nuestra Santísima Madre, cumpliendo con dar posada al peregrino”.²⁰ Cabe decir que los preladados mexicanos y extranjeros se hospedaron en casas de los miembros de la elite de la ciudad, mientras que los peregrinos comunes debieron buscar hospedaje en casas de familiares o amigos, mostrando la poca infraestructura de la ciudad para recibir eventos masivos.

La mayoría de los festejos se prepararon para el mes de octubre de 1895, con el objetivo de permitir que cada una de las diócesis del país, más las órdenes activas y los obispos extranjeros invitados para la ocasión pudieran rendir homenaje a la imagen. El extenso programa se inició al atardecer del 30 de septiembre con el rito de *velación de reliquias* correspondiente a la liturgia de consagración de un templo. El abad Plancarte relató la ceremonia de una manera en la que se entrecruza la tecnología con la devoción, legando una interesante y bella descripción de la vida urbana a finales del siglo XIX:

Los numerosos coches de los ferrocarriles del Distrito llegaban sin cesar, inundando la plaza y la calle de peregrinos y viajeros que iban ansiosos de acercarse a ese lugar de bendiciones y gracias, (...). Carruajes particulares y de alquiler, carros, gente de a caballo y de a pie, iban y venían en un incesante movimiento, sostenido por un justificado entusiasmo, un alboroto febril y una creciente ansiedad.

En la noche, las torres y la fachada de la Colegiata estaban vistosamente iluminadas con vasos de colores. Todo era animación, todo alegría, todo bienestar, todo contento.

¡Qué grande, qué sublime, qué hermoso era el espectáculo que ante la vista del observador y ante el juicio del filósofo, presenta un pueblo, cuando se siente electrizado por el sentimiento religioso!²¹

¹⁹ Agüeros, *Album conmemorativo de la coronación de la Virgen de Guadalupe*, p. 177.

²⁰ Carta de Antonio Plancarte y Labastida del 28 de agosto de 1895, publicada por *El Tiempo*; citada por Plancarte y Navarrete, *op. cit.*, t. II, p. 487.

²¹ Carta de Antonio Plancarte del 30 de septiembre de 1895, publicada originalmente por *El Tiempo*; Plancarte y Navarrete, *Ibid.*, t. II, pp. 191-192.

El 1 de octubre, la consagración de la Colegiata y sus altares fue el evento de la jornada. La consagración, a cargo de los arzobispos de México y Morelia, más los obispos de León, Zacatecas, Querétaro, Chilapa, Colima, Tepic, Chihuahua, Tehuantepec, Saltillo y Cuernavaca (que a la sazón eran las diócesis recientemente erigidas), contó con la asistencia de los fieles que habían decidido acampar en la plaza Hidalgo, ya fueran motivados por la devoción o por la falta de hospedaje. El relato de Antonio Plancarte para tal ocasión es abundante en descripciones de las actitudes de los asistentes:

(...) en medio de un silencio religioso y solemne, que siguió al ruido inevitable de la entrada, y que anuncia algún acontecimiento solemne, se elevó la cortina que ocultaba el cuadro, quedando descubierta la Sagrada Imagen, (...). Como movidos por un resorte, y como si aquellos miles de fieles fueran un solo hombre cayeron de rodillas. Un murmullo, imposible de describir, dejaba escapar la emoción mal reprimida en todos los pechos. Todas las frentes estaban inclinadas, todos los ojos humedecidos, todos los asistentes se golpeaban el pecho y de todos los labios brotó esta breve, tierna y expresiva palabra: ¡*Madre mía!*²²

Las descripciones de fieles en lágrimas, correspondían a un ideal diononómico sobre la experiencia religiosa católica, en donde la emoción y el dolor conducían a un estado de humildad, llevando al creyente a un estado de reflexión por sus pecados y los dolores que tales provocaban a Jesús. El peregrino que acudió al Tepeyac en octubre de 1895, se enfrentó a un nuevo tipo de piedad basado en los modelos franceses en donde se exaltaba el sacrificio personal y la expiación de los pecados personales y nacionales. El arzobispo Próspero María Alarcón recomendaba a los fieles:

Encargamos muy instantemente en el Señor á todos Nuestros amadísimos diocesanos que se preparen para tomar parte en estas fiestas, purificando sus almas en el santo tribunal de la Penitencia, y recibiendo en la sagrada Eucaristía al divino dispensador de todas las gracias. De esta manera dispuestos, podrán ganar la indulgencia plenaria que por el sumo Pontífice ha

²² Citado por Plancarte y Navarrete, *op. cit.*, t. II, p. 495. N.B. Con cursivas en el original.

sido benigneamente concedida para cada uno de los ocho días comprendidos desde el 12 al 19 del próximo octubre.²³

A lo largo del siglo XIX, la confesión se fue instituyendo como el sacramento más promovido. Ello se debió a que el objetivo de la piedad a lo largo del siglo fue la expiación y, por lo tanto, si la ceremonia de coronación era una expiación masiva de los “pecados patrios”, en donde los fieles individualmente debían confesar sus pecados y ofrendar su sacrificio por el futuro de la nación. La penitencia es un elemento esencial dentro de las peregrinaciones cristianas, de ahí el hincapié que hizo el clero mexicano en las peregrinaciones nacionales y que el sentido de la coronación era expiar los pecados personales, especialmente los colectivos. A la confesión y comunión debían sumar para la víspera de la coronación un ayuno para todos los fieles (niños incluidos), “a fin de hacernos propicios a Dios Nuestro Señor, para que nos conceda los bienes que la Santísima Virgen le pida para la Nación Mexicana”.²⁴ El mismo día de la coronación, los devotos y las asociaciones religiosas tenían la obligación de hacer obras de caridad con los enfermos, pobres y presos, en aras de agradar a Dios para que la nación fuera perdonada.

A lo largo del mes, cada uno de los prelados mexicanos tuvo una misa asignada para celebrar la coronación y pedir perdón por su diócesis. Cada función contó con la participación de un grupo oficial de peregrinos por cada episcopado, sistema que permitió no causar aglomeraciones e imponer una piedad más férrea entre los asistentes. Desde otra perspectiva, la inclusión de peregrinos de todo el país hacía posible que la coronación, como voto pidiendo la expiación, tuviera una representación realmente nacional y con ello reafirmar el carácter católico del país. El “referéndum diario” de la nación guadalupana se materializaba gracias a los peregrinos.

El día 12, por causas del complejo ceremonial, se inició el rito a las ocho de la mañana. A diferencia de los días precedentes y subsecuentes, la entrada a la Colegiata estuvo restringida para los invitados especiales

²³ “Carta Pastoral del Ilmo. Señor Arzobispo de México con motivo de la Coronación de Nuestra Madre Santísima de Guadalupe”, 1895, UIA, *Libros Raros*, BT.G8. A53.1895, p. 3.

²⁴ “Programa propuesto por el Sr. Obispo de Querétaro, Dr. D. Rafael Camacho para la festividad de la Coronación el 12 de octubre de 1895”, Citado por López Beltrán, *Álbum del LXXV Aniversario de la Coronación Guadalupeña*, p. 205.

y los obispos. Se pedía a los caballeros que acudieran de traje oscuro y a las damas de vestido negro con mantilla del mismo color, mientras que los obispos portaban sus mejores galas. La nota discordante en el vestido –y para la sociedad porfiriana– fueron los doce indígenas provenientes de Cuautitlán, vestidos con calzón de manta y a quienes el padre Plancarte había tenido la deferencia de invitar haciendo un homenaje a los orígenes autóctonos de Juan Diego. La ceremonia fue una coronación en toda forma, contando con procesiones por rango, títulos de caballeros y damas de honor, chambelanes y pajes, haciendo del evento un recuerdo nostálgico para aquellos que habían vivido el Segundo Imperio y la confirmación de los rumores y comentarios satíricos por parte de los liberales.

Afuera de la Colegiata los fieles menos elegantes aguardaban la ceremonia esperando desde las tres y media de la mañana. Continuamente, desde la cuatro hasta las ocho, se ofreció la comunión; de acuerdo con el cronista anónimo de *El Tiempo* mil personas recibieron la eucaristía únicamente en el Sagrario al lado de la Colegiata, mientras que otras quinientas lo hicieron en las capillas del Pocito y del Cerrito.²⁵ La fascinación por los transportes también ocupó un lugar en la crónica: “(...) habían transportado (*a los asistentes*) ciento diez coches del Distrito Federal, (...); doscientos cincuenta y seis carruajes particulares; ciento y tanto de alquiler; varios *guayines*; numerosos carros y carretas, y las innumerables personas, que ya por devoción, ya por falta de vehículos emprendían la marcha a pie”.²⁶ A pesar de la enorme cantidad de vehículos, fueron insuficientes, dando lugar a escenas en donde los fieles tomaron por asalto los tranvías y se pagaban precios “fabulosos” por los coches de alquiler.

Las cifras de los comulgantes y la cantidad de vehículos nos indican que los asistentes a la coronación pudieron ser contados por miles. De acuerdo con José M. Donaciano Vallejo, en todo el mes de octubre visitaron el Tepeyac 500 000 fieles, lo cual representaría que para la época el 2.5% de la población nacional se dirigió al santuario.²⁷ Sin duda la cifra del presbítero Vallejo es exagerada, ya que no se basa en un censo o presenta un cálculo que la sostenga. De cualquier manera, los miles de visitantes dan cuenta del buen estado de aceptación con el que contaba

²⁵ Citado por Plancarte y Navarrete, *op. cit.*, t. II, p. 502.

²⁶ *Ibid.*, p. 503.

²⁷ Donaciano Vallejo, *El devoto guadalupano*, 1909, UIA, *Libros Raros*, BX. 2162. G8.D65.1909, p. 62.

la devoción a finales del XIX, contradiciendo la idea de la impiedad o decadencia del culto guadalupano fomentada por el mismo clero.

El alto número de peregrinos mostró la gran capacidad de organización y movilización que tenía la Iglesia Católica durante el régimen porfiriano y que mantuvo durante los años siguientes, posibilitando la recuperación de los espacios públicos proscritos desde 1874. También es importante recordar que durante el régimen, la Iglesia había encontrado un espacio de tolerancia para sus prácticas públicas y por ello eran posibles convocatorias masivas en espacios públicos. El caso del Tepeyac es paradigmático de este proceso al consolidarse como el santuario más importante tanto del arzobispado como del país. Dicho proceso se debió tanto a la fama taumátúrgica de la imagen como a la posibilidad de los peregrinos para viajar hacia la Ciudad de México, movilizaciones (particulares u organizadas por las diócesis) que fueron consolidando tal espacio como un sitio “tolerado” por las autoridades civiles de expresiones religiosas públicas. De manera paralela y dada su estatura como santuario nacional, el Tepeyac fungió como el sitio preeminente de las reuniones de los obispos mexicanos —ejemplo de ello es la celebración del Primer Concilio Mexicano en 1896— buscando vincular sus decisiones con la presencia de la imagen, otorgándoles una impronta guadalupana.

La relevancia de la Colegiata como santuario nacional no pasó desapercibida para el arzobispo Alarcón. Dada su importancia como sitio de peregrinación y la fama milagrosa de la imagen, pidió a León XIII que el templo fuera erigido en basílica menor, título concedido el 9 de febrero de 1904 y ejecutado el 24 de mayo con la asistencia del arzobispo y otros preladados. El nuevo título de basílica confirmaba al santuario de La Villa como el centro de la actividad devocional mariana mexicana, consolidando el “modelo de Lourdes” reflejado en la Colegiata de Guadalupe.

DE LA CORONACIÓN A LA CONSAGRACIÓN: LA CONSTRUCCIÓN DE UN MOVIMIENTO POLÍTICO

La coronación fue el evento mejor preparado y con mayores consecuencias devocionales para difundir el conservadurismo entre los fieles. Santiago Ramírez comparaba el Calvario con el Tepeyac para demostrar que el perdón divino había descendido sobre México: “El Calvario fue el teatro de la Redención del mundo; el Tepeyac lo fue de la regeneración

de México; (...) el Calvario vio perecer a Jesús, el Tepeyac vio aparecer a María; y esta dulce, esta tierna, esta divina María se constituyó en el Calvario Madre de todos los hombres, y en el Tepeyac Madre de los Mexicanos”.²⁸ La coronación era la redención del pueblo mexicano frente a sus pecados, pero para mantener viva la flama era necesario que se recordara continuamente el “sacrificio” simbólico de la patria frente al liberalismo. Donaciano Vallejo, autor de un devocionario dedicado a la Virgen de Guadalupe, compuso una oración con la intención de rezarse cada 12 de octubre en conmemoración de la coronación:

¡Oh! ¡Señora y Madre mía de Guadalupe! Con gran regocijo vengo aquí á postrarme ante tu Sagrada Imagen para rendirte el más respetuoso vasallaje. ¡Ah! Con qué alegría y gratitud recuerdo, Dueña mía, aquel día feliz y para siempre memorable en el que con gran fervor y entusiasmo y á nombre del Supremo Jerarca de la Iglesia y de todo el pueblo Mejicano, te fue impuesta el áurea corona. Al haberte coronado el Metropolitano de Méjico á nombre de la Iglesia y de la Nación, se te constituyó Reina y Soberana de este nuestro afortunado suelo. Si, tú eres la Reina de mi Patria, yo, tu humilde vasallo. Tuyo quiero ser en la vida y en la muerte. A ti me entrego, á ti me consagro. (...) Favorece y protege a la Iglesia mejicana. Da paz y felicidad á mi Patria. (...) ¡Salve Augusta Reina de los mejicanos! Madre Santísima de Guadalupe: ¡Salve! Ruega por tu nación. Consíguele lo que tú, Madre nuestra creas más conveniente.²⁹

La interiorización del discurso piadoso y de arrepentimiento fue uno de los principales objetivos de la coronación, por ello la conmemoración del 12 de octubre tomó vida propia, dado que se inscribía en la lógica de la piedad decimonónica, fungiendo como un recordatorio anual del sacrificio, la situación “pecadora” del país y el compromiso que debían tener los católicos para corregir semejante estado.

Las oraciones en conmemoración por la coronación también eran utilizadas para exorcizar la amenaza de violencia en el país, pidiendo por la paz y el orden al igual que rogar por tener buenos gobernantes, es decir católicos comprometidos: “¡Oh Virgen de Guadalupe! ¡Patrona y Reina

²⁸ Citado por Brading, *La Virgen de Guadalupe*, p. 470.

²⁹ Donaciano Vallejo, *op. cit.*, pp. 63-64.

de toda la Nación Mejicana! Enciende en tus hijos el amor al prójimo. Guarda y defiende a mi Patria de toda calamidad pública y la guerra. Establece y prolonga en nuestro suelo una paz sólida y una prosperidad inalterable. Dá a tus hijos buenos gobernantes y ayúdalas á dirigir bien los destinos de nuestra Patria. *Ave María*".³⁰ Si pedir por los gobernantes era un acto de buenos cristianos, también era rogar por aquellos prelados que habían propuesto la coronación y embellecido la basílica: "¡Oh Virgen de Guadalupe! Muchos hijos y fervientes devotos has tenido. Cuántos hubo que se esmeraron por tu culto y cuánto también se esforzaron, por engrandecer y enriquecer tu Templo haciendo todo lo posible por extender tu bendito nombre más allá de los mares. *Ave María*".³¹

Para varios devotos, el haber asistido a la ceremonia de coronación era un hecho muy importante en su vida personal y espiritual. Francisco Plancarte y Navarrete, sobrino del padre Plancarte, recordaba el 12 de octubre de 1895 "con incomparable dicha"; Concepción Cabrera de Armida (la infatigable fundadora del Apostolado de la Cruz) guardaba un especial recuerdo de ese día, tanto por la coronación como porque en la capilla del Cerrito habían erecto una cruz en honor del Apostolado.³² El religioso Domiciano Vallejo escribía recordando el 12 de octubre de 1895: "Si alguna vez, allá por casualidad, se hiciese de mí un recuerdo, después de muerto me conformaría solamente que de mí se dijese: Asistió y estuvo presente en la CORONACIÓN DE NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE".³³

Si bien los anteriores testimonios nos hablan de la fastuosa ceremonia en la Colegiata, a la misma le siguieron otras de menor pompa y en otros sitios de la república, coronando a la virgen como reina y protectora de ciudades, pueblos, comarcas, seminarios y escuelas. Un testimonio interesante es el de Catarino Aldama, documentado en 1950. El testigo, entonces de ocho años, recordaba en su natal Yecapixtla que el párroco Evaristo Nava coronó la imagen del templo local: "Sobre una vulgar escalera de madera que descansaba sobre un andamio de vigas, subió el señor Cura a colocar la corona con sus propias manos. Fue por la tarde

³⁰ *Ibid.*, p. 53.

³¹ *Idem.*

³² Sicilia, *Concepción Cabrera de Armida*, pp. 227-231.

³³ Donaciano Vallejo, *op. cit.*, p. 62. Con mayúsculas en el original.

y con asistencia de mucha gente”.³⁴ El caso anterior no fue aislado, entre 1896 y 1920 algunas imágenes de la Guadalupeana fueron coronadas, principalmente en sitios como Jalisco, Zacatecas y Querétaro, puntos importantes dentro del eje de la renovación católica y también lugares en donde la devoción tenía una antigua tradición.

Las coronaciones marianas se convirtieron en eventos masivos en donde se intentaba transmitir un discurso. La segunda coronación mariana, por su importancia y pompa, que se celebró durante el Porfiriato, fue la de la Señora de la Soledad en Oaxaca en enero de 1909. Con tal celebración, Eulogio Gillow deseaba nombrar a la advocación patrona de Oaxaca como un acto piadoso y mostrar al país su impronta en el desarrollo económico y social de la diócesis, del cual era uno de los principales promotores. El elaborado ceremonial de Gillow no tuvo nada que pedirle al de 1895, contó con obispos de otras diócesis, complejos ritos y piadosos sermones e inclusive un desfile de carros alegóricos, cuyos “cuadros vivientes” estaban inspirados en temas como “la civilización cristiana”, “la evangelización de los indios”, “la tecnología” y “el progreso”. Sin duda Eulogio Gillow quería aprovechar la ocasión para mostrar la cara de una Iglesia en comunión con régimen y promotora del progreso de la ciudad de Oaxaca y de Tehuantepec.³⁵

De vuelta al guadalupanismo, puede sintetizarse en su forma política como una forma de nacionalismo católico, de corte ultramontano y anti-moderno, que se oponía principalmente a las leyes liberales y especialmente las de Reforma. Respecto a la figura de Porfirio Díaz no había una directriz, varios de sus líderes (Plancarte y su tío, por ejemplo) eran hombres del régimen y conservaban relaciones de proximidad con el mandatario; por el contrario, el padre Mariano Cuevas, en su *Historia de la Iglesia en México* se lamentaba que el gobierno de Porfirio Díaz no hubiera asistido a la coronación y con ello sumergido al país en el desastre: “El único gobierno que faltó fue el de Porfirio Díaz. Por eso todos nuestros progresos posteriores llevaron la maldición de una casa sin cimientos y su propio desmesurado crecimiento llevaba presagios de

³⁴ Citado por López Beltrán, *op. cit.*, p. 391.

³⁵ Dos excelentes análisis y estudios acerca de los contextos políticos, religiosos y sociales alrededor de la coronación de la Virgen de la Soledad son los dos capítulos que Edward Wright-Ríos le dedica en su tesis doctoral y en su versión publicada.

la más aparatosa de las ruinas”.³⁶ Podemos hablar de un guadalupanismo, que si bien era anti-liberal también era afecto a la figura de Díaz y que en gran medida era profesado por la alta jerarquía; frente a éste, existía otro que incorporó la doctrina social de la Iglesia y mantenía una actitud crítica al régimen y propugnaba por la instauración de una democracia de guía católica en México. Tal forma de guadalupanismo surgió mayoritariamente entre párrocos y movimientos laicos.

El compromiso con la nación católica no era sólo devocional y simbólico, también se reflejó en los círculos y organizaciones sociales, siendo el más relevante por sus alcances y sentido de la devoción guadalupana el de los Operarios Guadalupanos. El Círculo de Estudios Católicos-Sociales de Santa María de Guadalupe, nombre oficial de la organización, había sido fundado a partir de la escisión del Cuarto Congreso Católico Mexicano convocado por Eulogio Gillow en su sede de Oaxaca durante enero de 1909, reunión que fue señalada como “la comedia” por los asistentes que estaban en desacuerdo con las políticas de conciliación que hacían caso omiso de los abusos en contra de los marginales del régimen y que defendían una perspectiva más independiente de la Iglesia frente al gobierno de Díaz. A diferencia de los intransigentes de la generación de Plancarte, los Operarios Guadalupanos estaban dispuestos a cuestionar abiertamente al régimen señalándolo como despótico no sólo por las políticas liberales que restringían la acción de la Iglesia, sino por las condiciones obreras y campesinas de México a inicios del siglo XX. Mientras los intransigentes finiseculares se incomodaban por una quimera, sus sucesores combatían en contra de una situación social lacerante y un régimen en caída libre; inclusive la composición social era distinta: mientras la intransigencia de la coronación es apoyada esencialmente por el alto clero educado en Roma y las viejas familias conservadoras, la intransigencia visible en 1909 es un movimiento de clases medias y grupos obreros.

Los Operarios Guadalupanos eran hijos intelectuales tanto del guadalupanismo mostrado en la coronación y ligados a una idea de nación católica como del catolicismo social de León XIII. Frente a otras organizaciones de inspiraciones guadalupanas como la Archicofradía de Guadalupe o la Corte Guadalupana, los Operarios buscaban ir más

³⁶ Citado por Ceballos Ramírez, “Siglo XIX y Guadalupanismo”, p. 324.

allá de la caridad o la adoración, impulsando la acción social y la solución de las problemáticas obreras por medio del consenso con los patrones e inspirados por la *Rerum Novarum* como líneas a seguir.

Los nuevos católicos militantes no sólo miraban a la devoción de la Virgen de Guadalupe como inspiración, el Sagrado Corazón de Jesús y su escatología los invitaban a manifestarse para alcanzar el Reinado Social en el mundo. El arzobispo de México, Próspero María Alarcón, en 1908, consagraría a la arquidiócesis a la devoción bajo el signo de los nuevos militantes católicos, los cuales, si bien conservadores en la relación entre Iglesia e Iglesia se inclinaban más por el catolicismo social de León XIII que por la reacción absolutista de Pío IX. No obstante, la Consagración de 1908 fue un acto eclesiástico más que una celebración popular, donde el arzobispo quería dejar en claro que el catolicismo social se aceptaba en el escenario político de la Iglesia mexicana pero sin enfrentarse con el gobierno. Como señala Manuel Ceballos, en 1908:

Se definían los campos al interior de la Iglesia. Por un lado los militantes sociales y democráticos, agrupados en torno al obispo Mora y del Río, cuyo proyecto se clarificaba cada vez más, y que intentaba proponer autónomamente la solución de los problemas nacionales tomando como pauta las prescripciones de la democracia cristiana. Por el otro lado, los católicos liberales agrupados en torno al obispo Gillow que, aunque pretendían también integrar algunas prescripciones del catolicismo sociopolítico, las subordinaban a las consignas del régimen y sus fautores.³⁷

El edicto de consagración, firmado exclusivamente por el primado de México, declaraba: “la República Mexicana quedará bajo el amparo amadísimo de su Salvador”, con la intención de “evitar que grandes males aquejen el corazón de los fieles y conviertan a esta Nación amadísima por la Santísima Virgen y su Hijo” elevando su fiesta obligatoria para todo el territorio y de primera clase.³⁸ La consagración de Alarcón respondía a los parámetros de la devoción bajo León XIII, es decir, un Cristo que buscaba la reconciliación en lugar del enfrentamiento, y que para alcanzarla llevaría a cabo un gran pacto social implementando la

³⁷ Ceballos Ramírez, *El catolicismo social: un tercero en discordia*, p. 249.

³⁸ “Edicto de Consagración de la República al Sagrado Corazón”, AHAM, *Alarcón y Sánchez*, caja 91, exp. 61, ff. 4.

justicia inspirada en los cánones del cristianismo. Próspero María Alarcón militaba, por así decirlo, en el ala *liberal* del clero entre aquellos quienes buscaban resituar a la Iglesia en el espacio público y encauzar las reformas sociales, pero sin confrontarse con el régimen porfiriano. La consagración de 1908 revela una forma política sosegada de la devoción dejando de lado el apocalipsis (aunque sí mantiene un tono crítico con la modernidad) buscando reformar a la sociedad vía consensos y pactos en un sistema paternalista donde gobernantes y gobernados reproducían un ambiente familiar bajo la inspiración de las recomendaciones eclesiásticas. La consagración buscaba más que el retorno imperioso de la Iglesia a la escena política, la inspiración de las políticas por el cristianismo.

El arzobispo Alarcón murió en el mismo año de la consagración y su sucesor, José Mora y del Río, estaba en las antípodas de su postura liberal. Durante su gobierno (afectado por la Revolución y la Guerra Cristera) emprendió una nueva forma de conducir la devoción con base en la tendencia intransigente. A diferencia de su predecesor, Mora y del Río se enfrentó a una situación de abierto anticlericalismo y en el cual no era extraña la persecución en contra de fieles y sacerdotes. Se puede afirmar que las visiones de descomposición social y caos que con tanto esmero fomentaban desde el púlpito se habían convertido en una odiosa realidad. Ante ello, el discurso en torno a la devoción se radicalizó coincidiendo con un periodo especialmente crítico en la historia de las relaciones entre Iglesia y Estado, transformando la apacible imagen del Sagrado Corazón como el Buen Pastor en el Señor de los Ejércitos.

El nuevo arzobispo de México también intentaba dejar su impronta en la devoción guadalupana, así dirigió una carta en abril de 1910 (a instancias de los Operarios Guadalupanos) a todos los episcopados de las Américas para extender el patronato de la Virgen por el continente pidiendo que los obispos y arzobispos enviaran cartas al Papa Pío X buscando ese fin. En respuesta a su petición, el cardenal arzobispo de San Sebastián en Brasil, Joaquín Alcoverde Cavalcanti, envió las preces al pontífice pidiendo, a nombre de varios prelados americanos: “como el culto a la Sma. Virgen de Guadalupe no sólo florece en la República Mexicana, sino también ya se difunde por toda la América, (...), (nosotros los prelados) suplicantes rogamos a Vuestra Beatitud que se digne declarar a la Santísima Virgen de Guadalupe, Patrona Celestial de toda

la América”.³⁹ No obstante, la Sagrada Congregación de Ritos se pronunciaría por un patronato exclusivamente latinoamericano.

De acuerdo con el dictamen de la Congregación, la Virgen de Guadalupe sería declarada patrona únicamente de América Latina, de acuerdo con dos eventos: el primero cuando, con motivo del Primer Concilio Latinoamericano celebrado en Roma en 1899, los obispos presentes elevaron una plegaria rogando a la virgen mexicana (y al Sagrado Corazón, cabe decir) su guía en la reunión; el segundo tenía que ver con un hecho contemporáneo a la época y eran las celebraciones de los centenarios de las independencias latinoamericanas. El dictamen señalaba que la extensión del patronato se concedía a las naciones: “a fin de no perder más tarde esa libertad, con muy buen acuerdo decidieron encomendarse al patrocinio de la Bienaventurada Virgen María de una manera especial, con ocasión del presente Centenario”.⁴⁰

Sin duda José Mora y del Río pensaba celebrar la extensión del patronato con un festejo similar al de 1895. Si bien la declaratoria hacía mención de los centenarios de las independencias hispanoamericanas, la ceremonia, de acuerdo con lo previsto, no tendría lugar hasta 1911. La decisión del arzobispo de México no sólo se debía al tiempo que tardaría el viaje de los preladados desde Sudamérica, sino que seguramente no quería interferir en las celebraciones del ya decadente régimen de Porfirio Díaz con respecto al centenario de la declaración de Independencia. Si bien la Iglesia no participó en los festejos oficiales –en parte porque lo tenía prohibido y cualquier inclusión oficial despertaría la ira de los jacobinos–, tampoco hizo los tradicionales llamados en contra del liberalismo. Como plantea Carlos Martínez Assad, las celebraciones del centenario tuvieron una fuerte impronta de liberalismo, no sólo al relatar la versión oficial positiva y liberal de la historia, sino ante la inauguración de monumentos que recordaban la gesta liberal y cuyo ejemplo máximo era el Hemiciclo a Benito Juárez en la Alameda de la Ciudad de México.⁴¹

El silencio de la jerarquía arzobispal con respecto a las celebraciones oficiales del centenario puede interpretarse como un acuerdo tácito entre las partes de no inmiscuirse en los asuntos del otro. Es más, podemos suponer que el silencio ante el centenario se compensaría con un

³⁹ López Beltrán, *op. cit.*, p. 131.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 133.

⁴¹ Martínez Assad, *La Patria en el Paseo de la Reforma*, pp. 77-98.

apoyo no explícito por parte del régimen, para los festejos del patronato latinoamericano. La Carta Pastoral conmemorando la celebración por la Independencia es una felicitación por la libertad, aunque haciendo hincapié en la imagen guadalupana como amalgama nacional y dando a conocer la buena noticia de la extensión del patronato, fijando para el año siguiente el festejo.⁴² La extensión del patronato emocionó a don Lucio Estrada de la Ciudad de México, quien en una emotiva carta celebra con el arzobispo “que ahora nuestra Virgen, lo será de América”.⁴³

Inclusive el editor del Mensajero del Corazón de Jesús, J. M. Bustos, quien era un escritor bastante agresivo en contra del liberalismo, escribe en su artículo de septiembre de 1910: “(...), esta Independencia, toda ella en su conjunto es la que nos ha dado Patria, dado vida y establecido en el concierto de las naciones, (...), necesariamente tiene que ser para todo mexicano, después de la Fe, el bien más caro y más estimado de cuanto debemos á la bondad divina”.⁴⁴ Bustos continúa optimistamente, pensando que el centenario significaba el fin de las luchas y el consenso entre mexicanos: “Por fortuna, ya pasó el tiempo de ceguedad, (...), se acabaron los excesos á que solían entregarse las turbas ignorantes; ahora restablecida la paz, la armonía y buena inteligencia, el pueblo mexicano se prepara á celebrar el centenario de su Libertad sin odios (...), debiera este Centenario unirnos estrechamente sin obstáculos, sin fingimientos, sin deslealtad alguna, para bien de la Patria y bienestar común”.⁴⁵ El levantamiento maderista de noviembre de ese año y el final del régimen de Porfirio Díaz cancelarían la celebración por la extensión del patronato. No sólo eso, daría un giro a las devociones guadalupanas y al Sagrado Corazón convirtiéndolas en formas de resistencia celestial en contra de la violencia.

⁴² “Carta pastoral por los festejos del Centenario”, 1910, AHAM, *Mora y del Río*, caja 123, exp. 63, ff. 5.

⁴³ Carta de Lucio Estrada sobre la conmemoración de la Coronación de la Virgen de Guadalupe, 1910, AHAM, *Mora y del Río*, caja 125, exp. 55, ff. 1.

⁴⁴ Bustos, J. M., “La Independencia de México en su Primer Centenario”, MCJ, septiembre de 1910, p. 17.

⁴⁵ *Idem.*

LA CONSAGRACIÓN Y CORONACIÓN
DEL SAGRADO CORAZÓN, ENERO DE 1914

A medida que el régimen porfiriano y el Estado liberal llegaba a su fin, primero con la caída de Díaz y después con el golpe de Estado en contra de Madero, el clero y los fieles entraron en una revolución propia, transformando las devociones cuya función política había sido la de ser un freno divino en contra del liberalismo, en devociones —que sin abandonar tal encomienda— se convertían en baluartes en contra de la violencia y que a lo largo de la década revolucionaria terminarían como estandartes bélicos. La Virgen de Guadalupe y el Sagrado Corazón entrarían en tal dinámica.

El complejo cuatrienio entre 1912 y 1916 significó para la Ciudad de México y el territorio arzobispal ser el escenario de luchas violentas por el poder que devinieron en carestía, hambruna y desasosiego para los habitantes de la zona, fueran católicos practicantes o no. El teatro de la guerra no pasó desapercibido para el clero, quien retomó la idea de culpar a la impiedad por el caos.

En octubre de 1913, el sacerdote jesuita J. R. Carrión publicó una *Carta Abierta a Santa María de Guadalupe*, en donde le reclama a la patrona nacional: “la obligación, y estrecha, que tiene de salvar a la patria Mexicana, y en ella a todos nosotros”.⁴⁶ El caos y la guerra civil le provocan al autor describir una imagen dantesca: “Multiplicado se han, casi como los reptiles en el pantano, los Caínes entre vuestros hijos mexicanos; el estampido del cañón fratricida retumba en cien campos de batalla, la sangre hermana corre a torrentes por los valles y los montes de la patria; y entre los gemidos desgarradores de los millares y más millares de viudas y huérfanos que pueblan las aldeas y ciudades mexicanas”.⁴⁷ La causa del caos era la secularización: “Mirad si no, ¡Oh Virgen de Guadalupe! Vuestro Jesús ha sido desterrado de la Ley, el hospital y la escuela”. Tal estado causaba un fuerte anticlericalismo, culpando a la miseria de la guerra, que se traducían en profanaciones y desacralizaciones: “mira a los desarraigados ir por las calles y las plazas de la ciudad guadalupana

⁴⁶ Carrión, J. R., “Carta Abierta a Santa María de Guadalupe”, MCJ, octubre de 1913, p. 12.

⁴⁷ *Idem.*

gloriándose de vender al transeúnte...¡por unos centavos!...infames caricaturas de vuestra misma Imagen soberana”.⁴⁸

La solución de Carrión era recordarle a la Virgen su promesa de proteger a México y sus devotos, principal razón para hacer las coronaciones y las oraciones, sin embargo, sí era el deseo divino castigar a los mexicanos hasta hacerlos desaparecer por sus pecados, los fieles aceptarían tal destino:

en nombre no sólo de México sino aun de toda criatura, y mejor que los gladiadores que al ir a la muerte saludaban al César en su palco del Coliseo: “*morituri te salutant*, los que van a morir te saludan”; nosotros los pasajeros hacia el sepulcro, deteniendo nuestro paso ante el pie de vuestro altar, terminamos esta carta saludándoos una y mil veces: ¡Madre de Dios, Libertadora de México, Santa María de Guadalupe... salve, mil veces salve.⁴⁹

La desesperación avanzaba entre los católicos de la ciudad, muestra de lo cual eran las continuas peregrinaciones en busca de la paz y el final de la hambruna, que se dirigían hacia La Villa. El gobierno maderista se envolvía en críticas y señalamientos, aunque las fuerzas católicas aglutinadas en el Partido Católico hubieran salido victoriosas en las elecciones y fueran una de las muestras más plausibles del cambio de régimen, una buena parte de los católicos de la capital no se identificaban con el nuevo gobierno y añoraban al general Díaz en el poder. Parte de su descontento se encontraba en el hecho de que el país no estaba totalmente pacificado y a través de la prensa llegaban noticias sensacionalistas de robos, asesinatos y tomas de poblaciones. El 14 de octubre de 1912, *La Nación* daba a conocer a sus lectores la nota acerca de las peregrinaciones con motivo de pedir por la paz, organizadas por el cabildo catedralicio, en donde se daba muestra de la profunda piedad de las madres mexicanas:

Desde que la primera peregrinación entró al recinto sagrado, hasta que abandonaron los últimos romeros el Santuario de Guadalupe, una misma plegaria brotó de todos los labios, pidiendo para Méjico el remedio divino que cure sus innumerables males. Espectáculo digno de ser contemplado por el más descontento en fervores religiosos, (...), Y ¡como no debía ser

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ *Idem.*

emocionante el cuadro sublime que ofrecieron incontables damas mejicanas, que levantando en brazos á sus hijitos, pedían misericordia para su patria!⁵⁰

Un año especialmente traumático para la población de la capital fue 1913. En febrero había acontecido la Decena Trágica, dando como resultado la muerte de Francisco I. Madero y su vicepresidente José María Pino Suárez, resultando del golpe de Estado un gobierno con tendencias militaristas y represivas en manos del general Victoriano Huerta. También la ciudad estaba amenazada como plaza militar y corría el rumor de una inminente invasión por parte de Estados Unidos produciendo un “caldo de cultivo” para la xenofobia y la desesperación, ánimos que se volcaron hacia lo prodigioso y desarrollando una religiosidad de tono apocalíptico. Un poco antes de la celebración de la Semana Santa, la supuesta aparición de una imagen sagrada en un pirul, hizo que el árbol fuera tomado como reliquia y reuniera en torno suyo peregrinos, velas y flores.⁵¹ Siguiendo el mismo ánimo, la Compañía de Jesús organizó en julio de 1913 una peregrinación hacia la Basílica de Guadalupe, convocando a los padres y los alumnos de sus escuelas en la ciudad y sus alrededores. El momento más emotivo (de acuerdo con la crónica) fue cuando los peregrinos infantiles pidieron al unísono por la situación de la nación: “El espectáculo que ofrecían aquellos niños pidiendo a Dios por la afligida patria, era verdaderamente conmovedor. Los corazones de los fieles que esta escena presenciaban, se estremecieron de amor, de júbilo, de piedad, y por sus mejillas se vieron correr abundantes lágrimas”.⁵²

Desde 1912 el tono en la prensa católica se transforma. De peticiones por el cambio social impulsado por la concordia entre patronos y obreros y por madres de familia que cambiarían el destino de sus hijos fomentando la oración se transforma hasta los ruegos por implementar la dictadura de un Cristo que esté por encima de la sociedad: “Concluamos repitiendo una vez más que, en Cristo, en el imperio de Cristo sobre el individuo, sobre la familia, sobre la escuela, sobre el gobierno, y,

⁵⁰ “Tres misas pontificales se cantaron en la Nacional Basílica de Guadalupe”, *La Nación*, 14 de octubre de 1912, SML, *Revolutionary Mexico in Newspapers*, B19771, Reel 255.

⁵¹ De los Reyes, *Cine y sociedad en México*, p. 132.

⁵² “Más de mil voces infantiles piden la paz para la Patria afligida”, *La Nación*, 1 de agosto de 1913, México, SML, *Revolutionary Mexico in Newspapers*, B19771, Reel 255.

en general sobre todos los actos y manifestaciones de la vida social, es en donde solamente se encuentra la Salvación!”⁵³ El mundo fracturado se reduce a la blasfemia y al sacrilegio: “(...) engañado, y más engañado aún, anda quienquiera que no palpe, y con inmensa tristeza, cómo el único resultado práctico de las muchas veces hipócrita pero siempre sacrilega conjuración, ya dos veces secular, de esos doctores y de esas doctrinas contra Dios y la Verdad, ha sido sólo el dejar en el alma de los hombres y los pueblos no sé qué amargo resentimiento contra Jesucristo, que siendo á un tiempo ingratitud y sacrilegio, lánzales a buscar pretendidos salvadores en nuevos farsantes y nuevas utopías”.⁵⁴

La retórica y las peregrinaciones convertidas en manifestaciones no se sustentaban en el aire, a la amenaza de hambruna y la violencia se sumaba a los saqueos y profanaciones que tanto el ejército federal como las fuerzas rebeldes realizaban en iglesias y capillas rurales. Tales hechos hacían que el tono catastrofista de la prensa católica y en los sermones tuviera una base en la realidad:

Los negros presentimientos de los vecinos de Ixtlán no se hicieron esperar mucho, ... (*los rebeldes*) al saber que nada más habían quedado los ixtlecos, decidieron atacar el pueblo en su crecido número, lo cual llevaron a cabo con feliz éxito, pues bien pronto acabaron con el cuerpo de voluntarios, y una vez posesionados del pueblo, volaron la iglesia del lugar con dinamita, (...), quemaron vivos a algunos individuos, y ahitos ya de cometer toda clase de excesos, se han retirado, jurando que marcharían sobre los demás pueblos, donde cometerían las mismas venganzas y atropellos.⁵⁵

El testimonio del padre Santiago Garza Treviño, de Ozumba, nos habla de la situación desesperada y de las ideas de martirio que empezaban a gestarse: “Su Ilustrísima y Reverendísima aquí me ha puesto para propagar y defender la Fe, así como para conservar los pocos intereses de la Santa Madre Iglesia y Aquí con la ayuda de Dios y de mi amadísimo

⁵³ Díaz, Rómulo, “¿Quién nos salvará?”, MCJ, abril de 1912, p. 26.

⁵⁴ Carrión, J. R., “Jesucristo y la paz social”, MCJ, agosto de 1912, p. 14.

⁵⁵ “Los serranos han volado con dinamita la Iglesia de Ixtlán. Quemaron vivos a los vecinos”, “Palabras de Oro”, *El Mundo*, 6 de septiembre de 1912, SML, *Revolutionary Mexico in Newspapers*, B19771, Reel 255.

metropolitano permaneceré hasta que el Cielo diga lo contrario”.⁵⁶ El sentimiento de confrontación y de lucha avanzaba a pasos agigantados entre los católicos militantes y desde la prensa se pedían acciones de resistencia más allá de frecuentar los templos y orar:

Hemos tratado de convencerlos (*a los fieles*), de que deben salir del templo para luchar en las plazas y en el club, en la prensa y en las asociaciones obreras, pues los tiempos han cambiado, y si el insigne obispo de Jaca ha dicho con una verdad y una valentía que la historia se hará cargo de recoger, comentar y aplaudir con justicia, que no es tiempo de levantar iglesias, (...); sino que se vaya a buscar en la oración la fortaleza necesaria para la lucha, que las almas se fortalezcan y solacen con las gracias y dulzuras imponderables de la Eucarestía (*sic*); pero que de allí, templado el ánimo y enfervorizado el espíritu, se baje al palenque donde la voz de la verdad tiene que acallar la destemplada gritería de los corifeos del error.⁵⁷

Los levantamientos zapatistas en contra de Madero y las disputas en su gabinete, la proliferación de gavillas de bandidos, el golpe de Estado de Victoriano Huerta en 1913 y la oposición armada, así como la amenaza de hambruna en 1915 sobre la Ciudad de México, sede del arzobispado, eran parte de los acontecimientos que moldearon la conciencia de los fieles, quienes los tradujeron como señales del apocalipsis. Después del golpe de Estado de Victoriano Huerta en febrero de 1913 y la amenaza de invasión por parte de Estados Unidos (que en el inconsciente católico equivalía al peligro de entregar el México al protestantismo), aunados a los miedos cotidianos de los fieles eran proclives para aceptar cualquier explicación metafísica que les otorgara consuelo.

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

⁵⁶ Carta del cura de Ozumba con respecto a lo que expresa, 1911, AHAM, *Mora y del Río*, caja 10, exp. 19, ff. 2.

⁵⁷ “Palabras de Oro”, *El Mundo*, 17 de agosto de 1912, SML, *Revolutionary Mexico in Newspapers*, B19771, Reel 255.

de 1914.⁵⁸ Por ello, la consagración y coronación nacional al Sagrado Corazón se entendía como una conjura para exorcizar la violencia y no como una simple extravagancia clerical.

Por tales motivos el clero mexicano se propuso encomendar el destino del país al Sagrado Corazón. En 1911 el arzobispo de Linares, Leopoldo Ruiz y Flores, sugiere a sus pares promover una consagración nacional con sede en la capital. Sin embargo, los otros obispos aconsejan precaución ante la propuesta argumentando reacciones opuestas “mientras se restablece la tranquilidad pública, para evitar que los espíritus suspicaces atribuyan la reunión de Prelados en México a otros fines”.⁵⁹

Mientras Ruiz y Flores ideaba una nueva consagración, Porfirio Díaz partía hacia el exilio y se fundaba el Partido Católico. Ante ello, cualquier reunión intempestiva de obispos podía ser leída como un conciliábulo en contra de las fuerzas revolucionarias, imagen que evadían los prelados ante la fragilidad de su situación:

pues me asalta el temor de que si en las actuales circunstancias nos reunimos en la Capital todos o gran parte de los Obispos, sea esto, para el elemento liberal y para la prensa impía y escandalosa motivo de comentarios desfavorables para el Episcopado y aun tal vez de alguna manifestación escandalosa, pues aunque durante la revolución no se han ocupado de nosotros, sin embargo, podría despertarse con esto el instinto de los enemigos.⁶⁰

Si bien los obispos mexicanos se oponían a una ceremonia de consagración en la capital, no veían con malos ojos que se hiciera de manera simultánea en sus respectivas sedes. En 1912 José Mora y del Río acepta la propuesta del obispo de Linares para realizar la consagración nacional de manera simultánea. El arzobispo de México se unió al consenso de los

⁵⁸ Una muestra de la difusión de las ideas de martirio y sacrificio entre los laicos, son las siguientes líneas en el diario de Concepción Cabrera de Armida: “Siguen los balazos y las metrallas. 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 Director, es condicional, si él lo acepta”, Sicilia, *Concepción Cabrera de Armida*, pp. 382-383.

⁵⁹ Carta de José Othón Núñez a José Mora y del Río, 1911, AHAM, *Mora y del Río*, caja 91, exp. 30, ff. 3.

⁶⁰ Carta del obispo de Tamaulipas a Mora y del Río, 1911, AHAM, *Mora y del Río*, caja 91, exp. 30, ff. 2.

demás obispos y de las asociaciones católicas para pedir a la Santa Sede la aprobación del rito y las indulgencias de la fiesta, respuesta emitida como favorable el 23 de noviembre de 1913.⁶¹ A partir de ello, se organizó una suerte de plebiscito en donde por parroquia del arzobispado, el párroco tenía la obligación de recoger las firmas o en su defecto los nombres de sus feligreses convencidos de consagrar nuevamente a la nación al Sagrado Corazón. Las respuestas eran enviadas por cada cura al arzobispado y a partir de ese proceso, los miembros de la junta encargada de la ceremonia hacían un expediente para documentar la voluntad de los fieles.⁶²

Por el contrario de la imagen promovida en la consagración de 1908 con el Sagrado Corazón de Jesús tradicional, la imagen de 1914 fue un Cristo Rey; es decir Jesucristo con los mismos atributos del Sagrado Corazón, pero con una corona y un cetro a sus pies, símbolos de su majestad sobre el universo y los hombres. A diferencia de las ceremonias que se habían llevado a cabo en Francia por el voto nacional en 1875 coronando a la imagen y sentándola en un trono (acto de *entronización*), la versión mexicana optaba por dejar los símbolos de realeza (cetro y corona) a los pies de Jesús y coronándolo con la corona de espinas de acuerdo con los deseos de Pío X. La corona de espinas tuvo un lugar central, ya que al ser un símbolo relacionado con la Pasión, resaltando el sufrimiento de Cristo por los pecados de la humanidad y su posibilidad de expiación, haciendo un símil con la patria mártir por la Revolución y las Leyes de Reforma.⁶³ Otra explicación para no ceñir la corona a la imagen era su asociación con el regreso de la monarquía, postura política que había dejado de ser una opción tiempo atrás por los conservadores, pero que podía ser utilizada como un arma ideológica por parte de los liberales.

⁶¹ Carta del Arzobispo pidiendo comunicación a los obispos sobre la concesión de consagrar nuevamente a la República al Sagrado Corazón, 1913, AHAM, *Mora y del Río*, caja 91, exp. 62, ff. 1.

⁶² Respuestas al edicto de Consagración de la Nación al Sagrado Corazón de Jesús, 1914, AHAM, *Mora y del Río*, caja 29, Exps. 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27 y 54.

⁶³ “Mas como quiera que el Rey de gloria eterna haya sido ordenado con corona de espinas, la cual *mucho más hermosa aún que el oro y las piedras preciosas vence en esplendor a las coronas de estrellas*: las insignias de majestad regia, es a saber, la corona y el cetro, habrán de colocarse a los piés (*sic*) de las sagradas imágenes”, “Breve de S. S. Pío X, acerca de la consagración de la República Mexicana al Sagrado Corazón de Jesús”, MCJ, enero de 1914, p. 23. N.B. Con cursivas en el original.

Más allá de las razones por las que se dejaron de lado la corona y el cetro, Cristo Rey se convirtió en un estandarte del catolicismo mexicano ante la adversidad, erigiéndose al Sagrado Corazón en una de las principales advocaciones en el eje geopolítico del cual habla Manuel Ceballos Ramírez. Ante ello, no fue sorprendente que durante la Guerra Cristera uno de los gritos de guerra fuera “¡Viva Cristo Rey!”, debido a la enorme difusión que se le había dado a la imagen como dique en contra de la violencia y de las ideologías adversarias al catolicismo. La imagen del Cristo Rey-Sagrado Corazón se había convertido en parte sustancial de la identidad católica patria y el ataque en contra de ella no sólo significaba blasfemia o iconoclastia, era un atentado en contra del *alma mexicana*. Tal situación fue posible porque el discurso en torno a Cristo Rey como figura salvadora y creadora de orden respondía al momento de angustia que vivían los fieles; por ello la solución metafísica del mensaje y la ceremonia como conjuro en contra de la violencia, desembocaría en orden y justicia, elementos esenciales para una sociedad desigual y en caos.⁶⁴ El Sagrado Corazón, al entronizarse, se convierte en un nuevo vínculo entre los creyentes y la fe, utilizando la profecía y simbolizando en la consagración el inicio del final de una era regida por el pecado y la impiedad para dar lugar al reinado social, entendiendo que la violencia era sólo un episodio para purificar a la patria.

La consagración-coronación fue fijada para el 6 de enero de 1914 y también fue una ceremonia compleja, la cual debía ser respetada por todas las parroquias del arzobispado. Del 3 al 5 de enero se rezó un triduo en preparación del día de Epifanía. Sin duda la ceremonia más fastuosa del arzobispado —y una de las pocas en donde se pudo llevar el ritual al pie de la letra— fue la de la Catedral Metropolitana. Temeroso de las reacciones liberales y anticlericales, José Mora y del Río intentó preservar un cierto aire republicano durante la ceremonia, no obstante la misa de consagración de su sede episcopal vivió el fasto de una coro-

⁶⁴ “Desde hace ya mucho tiempo que con grande solicitud hemos considerado a vuestra Nación y a vuestros asuntos perturbados por graves desórdenes, y bien sabemos que para conservar y sostener la salud y la paz de los pueblos, es de todo punto necesario conducir a ese punto seguro de la salvación eterna, (...). De ese Corazón (de Jesús) brote para vosotros, Venerables Hermanos, y para vuestra Nación entera, agitada rudamente por incesantes discordias, la gracia que habéis menester para la salvación eterna, y la paz como fuente inagotable de todos los bienes”, *Idem*.

nación. La pompa quedó a cargo de un comité de distinguidas damas encabezadas por Dolores Barrón de Rincón Gallardo, señora que se encargó de mandar a hacer la corona y el cetro, así como de la decoración del templo. El ceremonial indicaba que debían velarse las coronas y el cetro por tres días, en donde la iglesia de San Francisco fungió como sede. No era fortuito que se escogiera San Francisco, ya que había sido el templo y convento que había sufrido una destrucción casi total durante el gobierno de Lerdo de Tejada y que permanecía como símbolo de la resistencia católica frente al liberalismo. Durante el triduo, cada uno de los capítulos de la Guardia de Honor y del Apostolado de la Oración en la ciudad, velaron por media hora el cetro y la corona con el Sacramento expuesto dándole un aire caballeresco al ceremonial.

No obstante, el 6 de enero era la fecha señalada. Ese día inició una procesión por la mañana desde San Francisco hasta la Catedral que recordaba un antiguo aire imperial:

Aquella procesión con las insignias de la realeza humana que se iban a poner a los piés (*sic*) del Sagrado Corazón de Jesús, llena de majestad y recogimiento religioso; aquellos generales que las portaban en traje de gala y cubiertos los pechos de honrosísimas condecoraciones; aquellos pajecillos inocentes elegantísimamente vestidos, llevando los sombreros de los dos veteranos; aquellas modestísimas señoras y señoritas en verdadero traje de iglesia, y con el corazón y el alma fijos en el Corazón del Rey de los Reyes y en las desventuras de la Patria; aquellos caballeros hondamente pensativos; aquellos sacerdotes, aquel pueblo, aquel todo indescriptible, infundía respeto inusitado, esperanza jamás sentida, amor semejantísimo al Cielo, como en la tierra puede columbrarse.⁶⁵

Tal y como relata el artículo del diario católico *El País*, la ceremonia se celebró ante los fieles (miles de acuerdo con la nota) sin *distinción de clases*, pero recordando una cierta nostalgia por el orden virreinal, cuando la procesión se dividió por asociaciones católicas, gremios, sacerdotes y el cabildo catedralicio; conjunto, que al entrar a la Catedral, podían divisar damascos sobre los muros, arreglos florales ante las estatuas y cuatro ci-

⁶⁵ “Crónica. La Consagración de México al Sagrado Corazón de Jesús”, MCJ, febrero de 1914, p. 19.

rios de gran tamaño que representaban a México, la Santa Sede, España en su carácter de evangelizadora de la nación y, por último, a Francia, país original de la devoción.⁶⁶ Iniciando a las nueve de la mañana con la bendición arzobispal, la misa de consagración y coronación llegó a su clímax cuando después del sermón y ante la procesión que presentaba la corona y el cetro, José Mora y del Río pronunció la siguiente fórmula al depositar las insignias reales a los pies del Sagrado Corazón:

Dulcísimo Jesús, Redentor de humano linaje: hénos aquí postrados humildemente ante tu altar. Somos tuyos, tuyos queremos ser; y a fin de que podamos estar más estrechamente unidos a ti, hoy cada uno de nosotros consagra a tu Sacramantísimo Corazón el suyo. Muchos jamás te conocieron; muchos despreciando tus mandamientos te repusaron. Compadécete ¡Oh Jesús benignísimo! De unos y de otros y atraélos a todos a tu Sagrado Corazón. Sé, Señor, no sólo de los fieles que nunca se apartaron de ti, sino también de los hijos pródigos que te abandonaron (...). Sé Rey de los que el error tiene engañados o la discordia separados, y condúcelos de nuevo al puerto de la verdad y a la unidad de la fe, para que en breve seamos todos un mismo rebaño con un mismo pastor. (...) Concede Señor a tu Iglesia segura libertad e incolumidad; haz que en todo el mundo reine la tranquilidad y la paz y que en todas partes resuene una sola voz. Alabanza sea dada al Sagrado Corazón de Jesús, fuente y origen de nuestra salud; a El Gloria y honor por los siglos de los siglos.⁶⁷

La fórmula de consagración recupera la visión de un país perdido en la violencia por culpa de la impiedad y la falta de fe, en donde la revuelta es consecuencia de la división y el rechazo a Dios, buscando en la consagración el bálsamo para recuperar la unidad, es decir, el regreso de la Iglesia como centro político y social y solución única ante

⁶⁶ “Solemne Coronación del S. Corazón de Jesús. Se efectuará en la Catedral de Méjico, al Igual que en todos los Templos de la Nación”, *El País*, 5 de enero de 1914, SML, *Revolutionary Mexico in Newspapers*, B19771, Reel 306: 497.

⁶⁷ “Se efectuó la Solemne Consagración de la República Mejicana al Sagrado Corazón de Jesús para Impetrar la Paz”, *El País*, 7 de enero de 1914, SML, *Revolutionary Mexico in Newspapers*, B19771, Reel 306: 497.

la fragmentación.⁶⁸ El discurso oficial, reproducido desde la prensa y el púlpito, tenía la intención de movilizar a la grey por medio de la internalización de tales mensajes con la intención de sumar simpatizantes para su causa o en caso de persecución –como se daría durante el conflicto cristero– organizar fuerzas de resistencia. Por ello era importante para el arzobispado contar con información sobre la respuesta de los fieles ante las ceremonias de consagración y coronación.

El discurso del dolor como expiación de los pecados, se encarnó entre la feligresía de Tepexpan cuando durante el triduo los fieles portaban coronas de espinas y sogas al cuello en señal de penitencia. Durante la ceremonia se rezó el vía crucis cargando “pesadas cruces” en señal de desagravio, mortificación menor si se tiene en cuenta que durante los tres días la mayoría de los fieles adultos “ayunaron y muchos portaron cilicios e hicieron algunas otras mortificaciones”.⁶⁹ La emotividad de la coronación hizo que los asistentes en la iglesia del Carmen en la capital “se conmovieran hasta las lágrimas, por los sacrificios”;⁷⁰ reacción similar a la de los feligreses de la iglesia de Polotitlán, quienes mortificaron sus cuerpos con ayuno y *abstención de carnes*.⁷¹ Confesiones multitudinarias, preparación de niños para recibir la primera comunión, sermones, procesiones, rezos del rosario y del vía crucis, así como comuniones masivas, acompañaron los tres días de ceremonias en varias parroquias y pueblos.⁷²

⁶⁸ “Hemos creído, gratísimo saber nuestro el intentar mostrarles, (...) *que la Renovación solemne y cariñosa de la Consagración de México al Divino Corazón de Jesús* en medio de las tremendas angustias de lo presente, *tiene que ser la mejor prenda de salvación para la Patria*”. Carrión, J. R., “La renovación solemne de la Consagración de México al Divino Corazón de Jesús”, MCJ, enero de 1914, p. 17. Con cursivas en el original.

⁶⁹ Carta Pbro. Juan de Dios Hurtado a Mora y del Río, Tepexpan, 1914, AHAM, *Mora y del Río*, caja 29, exp. 11, ff. 3.

⁷⁰ Informe de Fr. Lorenzo Álvarez, 1914, AHAM, *Mora y del Río*, caja 41, exp. 83, ff. 2.

⁷¹ Carta Pbro. Luis Montes de Oca, 1914, AHAM, *Mora y del Río*, caja 118, exp. 99, ff. 1.

⁷² Por ejemplo, en la iglesia de Santa Inés, los tres sacerdotes del templo confesaron por 14 horas; el 6 de enero en Tacubaya los frailes dominicos confesaron y dieron la comunión a 1 400 asistentes y Fray Livino Burgos de Malinalco repartió la eucaristía entre 1 857 fieles. Ver: Carta del Pbro. Guido Rocca a Mora y del Río (Sta. Inés), 1914, AHAM, *Mora y del Río*, caja 118, exp. 78, ff. 2; Carta Pbro Juan Menéndez a Mora del Río (Tacubaya), 1914, AHAM, *Mora y del Río*, caja 29, exp. 8, ff. 3; Carta de Viviano Burgos a Mora y del Río (Malinalco), 1914, AHAM, *Mora y del Río*, caja 41, exp. 95, ff. 2.

Si bien en varias parroquias la emoción estaba desbordada, había otros templos en donde la concurrencia no llegaba al centenar. Las tensas condiciones políticas en el área rural del arzobispado causaban estragos en la organización de las ceremonias. Adalberto Serdejo y Rojas, cura de Atlatlahuaca, no pudo celebrar la ceremonia a cabalidad porque: “el día 2 a las 7 p.m. penetraron los zapatistas en el pueblo y dieron muerte con dos balazos al señor Antonio Bovadilla, jefe de la llamada Veintena, quien, unido a su desolada madre y la hoy viuda esposa con cinco niños acababa de salir del templo de una distribución religiosa. El pánico y la confusión fue bien grave; y como al día siguiente se llevó el cadáver a Tenango, para la autopsia, quedó este poblado desierto, y todo se trastornó”.⁷³ Por ello, sólo quince personas comulgaron y ante la falta de una imagen del Sagrado Corazón, se coronó una estatua del Niño Jesús. Los zapatistas no pararon en Atlatlahuaca, siguieron hasta Ayapango impidiendo que la comunidad acudiera a la parroquia “pues hubo una vez que en los rezos del triduo por la tarde llegaron los zapatistas, tirando balazos sobre la Iglesia; ese fue el motivo por lo que el día último no ocurrió (*sic*) tanta gente”.⁷⁴

Si la violencia era un factor de peso para impedir que los asistentes acudieran a las ceremonias, el clima también jugaba en contra de la coronación: en Villa Victoria los fieles prefirieron quedarse en casa “por haber nevado ese día”.⁷⁵ Alejo Hernández, párroco de Sultepec, menciona en su informe que comulgaron alrededor de 150 fieles porque “nos mandó Dios Nuestro Señor una prueba muy terrible y que consistió en un viento impetuoso de lluvia y de frío insoportable, (...), sin que en todo este tiempo pudiera darse un paso en la calle”.⁷⁶ Mejor abrigados, los asistentes que comulgaron en la iglesia de Corpus Christi en Tlalnepantla sumaron los 728 a pesar del frío.⁷⁷ En otras circuns-

⁷³ Carta del Pbro. Adalberto Serdejo y Rojas, 1914, AHAM, *Mora y del Río*, caja 41, exp. 98, ff. 2.

⁷⁴ Carta del Pbro. Estanislao M. Sierra a Mora y del Río, 1914, AHAM, *Mora y del Río*, caja 118, exp. 118, ff. 2.

⁷⁵ Carta del Pbro. Elías de Jesús Domínguez a Mora y del Río, 1914, AHAM, *Mora y del Río*, caja 41, exp. 102, ff. 1.

⁷⁶ Carta del Pbro. Alejo Hernández a Mora y del Río, 1914, AHAM, *Mora y del Río*, caja 41, exp. 91, ff. 1.

⁷⁷ Carta del Pbro. Marcelino González a Mora y del Río, 1914, AHAM, *Mora y del Río*, caja 29, exp. 12, ff. 2.

tancias, las parroquias alrededor de la Catedral vieron poca asistencia, porque los feligreses prefirieron acudir a la ceremonia presidida por el arzobispo.⁷⁸

A pesar de las disparidades entre parroquias, la mayoría de los informes coinciden con el entusiasmo de los creyentes ante las ceremonias y la difusión del mensaje de Cristo Rey como gobernante celestial de la nación y conjurador en contra de las desventuras patrias. No obstante, no podemos afirmar que todos los fieles participantes en las consagraciones compartieran el discurso, porque los informes se centran en el número de asistentes y la forma en la que se llevaron las ceremonias y triduos, sin mencionar el impacto de los sermones o de las lecturas entre los creyentes. Como menciona Matthew Butler, tales informes están mediados por las impresiones de los párrocos, nutridas por el espíritu reaccionario de la época, quienes pudieron hacer un espejismo de las reacciones populares de acuerdo con sus expectativas.⁷⁹ Si bien cabe la posibilidad de lo anterior, también es importante destacar la popularidad que alcanzó Cristo Rey entre los creyentes del arzobispado, tanto por su figura como mediador ante la adversidad como por su asociación con el Sagrado Corazón. Muestra de ello fueron la serie de peregrinaciones que en honor de la advocación se convocaron en la Ciudad de México y sus alrededores para pedir tolerancia y paz desde 1914 hasta la Guerra Cristera.⁸⁰

A partir de la popularización de la devoción y las respuestas que se documentaron de la ceremonia, se puede inferir que el discurso había traspasado la esfera eclesiástica y se había diseminado entre los creyentes, quienes, de frente a la violencia, invocaban a Cristo Rey-Sagrado Corazón como una figura de protección ante la adversidad. No obstante que la gran mayoría de las cartas sobre la consagración provienen del clero, la misiva de doña María Esther Baravona confirma la difusión del mensaje —por lo menos entre las clases acomodadas— en donde agradece al arzobispo “por la consagración que traerá enormes

⁷⁸ Carta del Pbro. Bonifacio Molina, 1914, AHAM, *Mora y del Río*, caja 29, exp. 26, ff. 1.

⁷⁹ Butler, “Jesús Coronado: la consagración nacional al Sagrado Corazón de Jesús de 1914 y la dictadura huertista”, ponencia inédita, 19 de octubre de 2009, coloquio “La dimensión religiosa en los conflictos políticos”, Universidad Iberoamericana, México.

⁸⁰ Butler, “Trouble Afoot? Pilgrimage in *Cristero* Mexico City”, pp. 149-166.

beneficios a nuestra Patria resentida”,⁸¹ al igual que doña Luz del Castillo, devota de Toluca, quien se muestra “conmovida hasta las lágrimas por la devoción del pueblo”.⁸²

A pesar de las intenciones, la consagración no pudo conjurar la violencia, ya que ésta aumentó en el país y para julio de 1914 al otro lado del Atlántico se iniciaba la Primera Guerra Mundial, conflicto que terminó de convencer a los devotos sobre la decadencia del mundo y la barbarie de las formas cuando se había dado la espalda a Dios. Ante tales hechos, el arzobispado organizó para noviembre de 1915 una misa: “para implorar de Dios Nuestro Señor la paz del mundo y de nuestra Patria, a todo lo cual han sido invitados los católicos de las colonias extranjeras residentes en esta capital”.⁸³ La cultura católica se radicalizaba a nivel global y dejaría a su paso un sabor amargo a la religiosidad de inicios del siglo XX.⁸⁴

En consecuencia de la coronación de Cristo Rey, el día de Corpus de 1914 (11 de junio) los obispos mexicanos en la Basílica de Guadalupe acordaron construir en la capital una basílica en honor a la advocación. La idea de construir un templo en honor a Cristo Rey en la Ciudad de México se debe a Miguel de la Mora, obispo de Zacatecas, quien le escribió al arzobispo de México con sus intenciones.⁸⁵ En su carta a José Mora y del Río aconseja convocar a los otros obispos en aras de consensuar la construcción del templo. En una circular posterior —publicada en la prensa— el obispo de Zacatecas expone las condiciones para terminar tal obra:

Por conducto del Ilmo. Sr. Arzobispo de México, propuse a todos los Ilmos. Prelados que forman el Episcopado Mexicano, hacer un voto para

⁸¹ Carta de María Esther Baravona sobre la consagración al Sagrado Corazón, 1914, AHAM, *Mora y del Río*, caja 50, exp. 15, ff. 1.

⁸² Carta de Luz del Castillo sobre el Desagravio Universal, 1914, AHAM, *Mora y del Río*, caja 48, exp. 11, ff. 2.

⁸³ “Circular a los eclesiásticos de la capital sobre asistir a la Catedral el 15 de noviembre para implorar por la Paz del mundo y de México”, 1915, AHAM, *Mora y del Río*, caja 31, exp. 52, ff. 3.

⁸⁴ Para leer acerca de la radicalización de la imagen del Sagrado Corazón en Francia durante la Primera Guerra Mundial, ver: Jonas, *The Tragic Tale of Claire Ferchaud*.

⁸⁵ Proyecto del templo nacional al Sagrado Corazón en el Cerro del Cubilete, 1914, AHAM, *Mora y del Río*, caja 46, exp. 37, ff. 1-5.

trabajar, en tiempo oportuno, por la construcción, en la ciudad de México, de una Basílica Nacional, dedicada al Sacramentísimo Corazón de Jesús, si la paz de nuestra Patria se realiza, salvándola la integridad y autonomía de la Nación.⁸⁶

La paz se convertía en el garante de la construcción del monumento como respuesta lógica a una consagración cuya intención era terminar con la revolución y por ello presentarla como garantía del exvoto que representaba el proyecto de la basílica. Al igual que en el caso francés, la construcción del templo se presenta como la materialización de la consagración y su fuerza reparadora y expiatoria, materializando en la nueva basílica las peregrinaciones para el culto a Cristo Rey y con ello pretender la recuperación del espacio público para las funciones religiosas. Si bien el llamado era cupular, debía extenderse al resto de los devotos para contar con su apoyo; por ello se utilizó a la prensa y a los sacerdotes para convocar a los fieles –haciendo hincapié en “las familias de diversos lugares de la República, que han tenido que refugiarse en esta Capital”– a la ceremonia en donde se develaría el proyecto el jueves de Corpus de 1914.

Optimista *El Mensajero del Corazón de Jesús* describía la escena de la manera siguiente: “En todos los buenos católicos ha reanimado mucho la confianza el acto más trascendental que el Tepeyacac ha visto, (...). Nos referimos al solemne voto con que la Iglesia Mexicana, (...), se ha comprometido a erigir una basílica nacional al Sagrado Corazón de Jesús, (...), en presencia de la Soberana Virgen del Tepeyacac y de una muchedumbre de fieles delirante de piedad y entusiasmo, que henchía su Basílica”.⁸⁷ En el momento preciso, después del sermón de la misa solemne, los enviados de los obispos interesados en la construcción de la basílica pronunciaron el voto nacional:

Yo (...) Obispo de la Diócesis (...) gravísimamente afligido por las calamidades y tribulaciones que sufre la República Mexicana a causa de la tremenda guerra civil que la devora y de los peligros de la guerra internacional

⁸⁶ “Carta Circular que se remitió a los Ilmos. y Rmos. Sres. Arzobispos y obispos”, MCJ, junio de 1914, ff. 26.

⁸⁷ “En el Tepeyacac”, MCJ, julio de 1914, p. 33.

que la amenaza, y deseando ardientemente que llegue por fin la suspirada paz de nuestra patria: en vuestra presencia, oh dulcísimo Corazón de Jesús, paz y reconciliación nuestra, prometo con humilde corazón y ardentísimo afecto, que trabajaré en mi diócesis para que se os erija y consagre en la Capital de la República, un templo nacional, si os dignáis concedernos, sin detrimento de la integridad de nuestro territorio, la paz e incolumidad de la Iglesia y de la Nación.⁸⁸

A continuación, los fieles hicieron lo propio, pronunciando:

¡Oh Sagrado Corazón de Jesús Rey amantísimo del Pueblo Mexicano, Corazón en misericordias riquísimo, fuente perenne de paz y consuelo! Dígnate mirar con ojos de paternal compasión, a los pastores de tu pueblo muy amado con los rebaños que apacientan, y acepta benigno la promesa que han puesto en las manos virginales de nuestra Madre tiernísima SANTA MARÍA DE GUADALUPE en cuya santidad se complace tu pureza inefable, para que Ella te la presente, y site y rinda con sus ruegos irresistibles tus entrañas de piedad, y nos alcance de una vez la suspirada paz.

Desean los piadosos Pastores erigirte una Basílica nacional, (...).

Nosotros acogemos con entusiasmo esta grandiosa idea, y nos proponemos ayudar a nuestros pastores en su santa empresa, con aquel ardimiento (*sic*) que nos inspira el amor hacia TI, esperanza nuestra, Rey y centro dulcísimo de nuestros corazones, y para conseguir de tu clemencia que nos concedas la paz, (...) ¡Escucha, Jesús clemente, la plegaria de tu pueblo dolorido, y perdónalo!⁸⁹

Ambas fórmulas reiteran el vínculo de la violencia con la pérdida de la fe y la necesidad de hacer actos de reparación para restaurar la confianza de Cristo en los mexicanos, cuyo símbolo mayor de esta alianza sería el reinado de la paz. Al igual que los simples devotos prometen hacer peregrinaciones o prender velas en honor de una advocación si ella intercede para alcanzar una gracia, los obispos mexicanos pretendían construir una basílica como exvoto si se conjuraba el conflicto.

⁸⁸ “Fórmulas de la promesa. La de los preladados”, MCJ, julio de 1914, p. 37.

⁸⁹ “Fórmulas de la promesa. La del pueblo”, MCJ, julio de 1914, p. 39.

Aunque el plano del proyecto se perdió, y con ello la posibilidad de saber cuál hubiera sido su ubicación y forma, la intención de asentar el templo en la Ciudad de México se vislumbraba como la elección de la capital como el centro político y simbólico del catolicismo más politizado. La intención detrás de la construcción era la de hacerse visible en la construcción del Estado que surgiera de los combates, apostando que la facción vencedora si bien no restaurara el régimen de Díaz, sí se comportara de una manera conservadora asegurando el espacio que la Iglesia anhelaba y con ello cerrar el círculo adverso abierto desde 1857. Por su parte, la apropiación de la imagen del Sagrado Corazón-Cristo Rey por el ala intransigente de la jerarquía, reafirmaba su poder con respecto a los obispos tildados de liberales y se apropiaba de otras variantes de la devoción como sus facetas obreras y familiares, pudiendo transformarlas hacia una visión corporativa de las asociaciones laicas, conformando, al final de la guerra civil, una fuerza política lo suficientemente influyente para hacer patentes sus demandas.

De nueva cuenta la simbología se hizo presente en el día de la ceremonia: si la fiesta de Epifanía sirvió para adorar a Cristo coronado (a semejanza de como los magos de oriente lo habían hecho con el Niño Dios), en Corpus Christi se llamó a construir un símbolo permanente de la alianza entre el Sagrado Corazón y la nación mexicana. El uso de fiestas religiosas para dar a conocer proyectos con intenciones políticas, fue una tendencia que aprovechaba la religiosidad popular para enraizar un nuevo culto, añadiendo a la fecha un significado alternativo de acuerdo con las coyunturas.

Con esa medida se añadía un significado a la fiesta del Corpus sin desechar la tradicional –de instauración eucarística–, simbolizando la nueva alianza de Cristo Rey con la nación de cara a la violencia. Si la Virgen de Guadalupe era la señal divina de la preferencia celestial por México, Cristo Rey simbolizaba la señal del inicio del reinado social y así se aprovechaban las fiestas tradicionales otorgándoles nuevos significados políticos. Por ello, el anuncio de la construcción del santuario a Cristo Rey se hace desde la basílica de Guadalupe (templo ligado a la imagen del México católico desde la coronación de la virgen en 1895), ligando la popularidad establecida por la patrona nacional con la nueva devoción, haciendo de ello un binomio inseparable entre la Guadalupana y Cristo

Rey como símbolos de la nación católica y de los combates en contra del anticlericalismo.

DEVOCIONES EN CONFLICTO

Probablemente el año más crítico para la ciudad haya sido 1914, debido a la caída del régimen de Huerta y la entrada de las fuerzas carrancistas el 15 de agosto. Como señala Ariel Rodríguez Kuri, durante el verano de 1914 el Estado porfiriano había dejado de existir y con ello la ciudad perdía centralidad política y se afectaban los mercados de abastecimiento de la capital.⁹⁰ Durante el periodo los habitantes de la ciudad enfrentaron la ocupación de ejércitos revolucionarios, la escasez de productos (desde el maíz hasta el carbón), protestas obreras (cuyo cenit es la huelga general de 1916) y la ocupación de la plaza por Venustiano Carranza, entre cuyas filas se avivaba el anticlericalismo. Tales años robustecieron la creencia de que el país se encontraba de esa manera debido al abandono de las prácticas religiosas, en donde Dios le había dado la espalda a los mexicanos por su liberalismo e impiedad.

Ante la incertidumbre se incrementaron las peregrinaciones hacia La Villa, especialmente la convocada en día de Corpus Christi tuvo como objetivo hacer un voto nacional ante el Sagrado Corazón y la Virgen de Guadalupe. En mayo la prensa católica inició una campaña pidiendo a los fieles del arzobispado que se organizaran por parroquias, colegios e iglesias con la intención de peregrinar a lo largo del mes de junio hacia la Basílica de Guadalupe pidiendo por “el fin de impetrar al Altísimo el restablecimiento de la paz”.⁹¹ Sin embargo, el cielo seguía sin escuchar las demandas; a finales de noviembre los zapatistas ocuparon la ciudad, reavivando el temor entre los fieles:

Intensificóse (*sic*) tanto la ansiedad...que hasta en las más apartadas barriadas veíase parpadear en una repisa entre jarritos de flores, una lamparita de aceite o una velita de sebo al pie de la imagen de un santo, como ofrenda votiva...Las campanas empezaron a tañer tristemente llamando

⁹⁰ Rodríguez Kuri, *Historia del desasosiego*, p. 143.

⁹¹ “Todo el mes se pedirá a Dios el restablecimiento de la paz”, *El Día*, 3 de junio de 1914, SML, *Revolutionary Mexico in Newspapers*, SML-B19771, Reel 196.

a los creyentes a la oración, llenándose rápidamente los templos de fieles, quienes contritos y llenos de congoja hacían rogativas por el pronto restablecimiento de la paz y para que no se exacerbaban más los ánimos de los futuros contendientes.⁹²

Para el ánimo de los católicos, la entrada de los zapatistas equivalía a la llegada de los bárbaros. La prensa católica continuamente se refería a las “barbaries” zapatistas, creando una imagen de ser un ejército sacrílego e impío, salpimentada por un abierto racismo que les adjudicaba tendencias sanguinarias *heredadas* del imperio azteca, como bien explica Aurelio de los Reyes: “Se había creído que se atestiguaría el resurgimiento del penacho, de las plumas, del taparrabos, de los sacrificios humanos y del culto a Quetzalcóatl”.⁹³ En realidad, los zapatistas representaban la facción revolucionaria más religiosa y menos proclive a actos de vandalismo en contra de las iglesias y sacerdotes. Las imágenes del ejército zapatista nos revelan lo difundida que estaba la imagen y devoción de la Virgen de Guadalupe entre ellos, mostrando por lo regular en el sombrero una estampa, un escapulario en el cuello o entrando a la ciudad con un estandarte con su imagen.⁹⁴ Aunque la prensa católica no registró tales visitas, es muy probable que varios zapatistas, en compañía de sus mujeres, hayan asistido en peregrinación a La Villa, dando gracias por haber sobrevivido hasta el momento y pidiendo la gracia de no caer en el campo de batalla.

En enero de 1915 un hecho milagroso, de acuerdo con el diario *El Sol*, fue presenciado por los fieles y asistentes en la Basílica. Mientras una niña estaba a punto de hacer su primera comunión frente a la imagen milagrosa, cayó en éxtasis y declaró ante el oficiante: “Padrecito no me regañe, la virgen me está hablando. Me dice que sobre el manto tiene un ocho en señal de paz para México”. Después de comulgar, fue llevada a su casa en donde se desvaneció y murió al día siguiente. La noticia corrió por la ciudad y los fieles buscaban en sus imágenes caseras, el profético número ocho:

⁹² Comentario de Francisco Ramírez Plancarte; Citado por De los Reyes, *op. cit.*, p. 159.

⁹³ *Idem.*

⁹⁴ Meyer, *La Cristiada*, t. II, pp. 95-97.

De paredes se descolgaron antiguos cuadros de más o menos mérito artístico; de armarios y cómodas se desempolvaron no escasa cantidad de estampas, y con la ansiedad pintada en los rostros, las manos temblorosas y el corazón palpitante de emoción, los creyentes escudriñaron en las vestiduras de la imagen sagrada y cantaron ¡milagro! ¡milagro!, palabra que se elevó como incienso hasta las plantas de la Guadalupana, muy extraña, tal vez, al hecho sobrenatural.⁹⁵

El relato concluye afirmando que los creyentes corrieron en tropel hacia La Villa tomando los tranvías por asalto en un furor místico. En marzo, un grupo de damas católicas invitó a las mujeres de la diócesis a una peregrinación hacia el Tepeyac, con la intención de agradecer a la virgen la salida de los carrancistas:

Se está organizando por un grupo de damas de nuestra sociedad, una peregrinación a pie a la Villa de Guadalupe, y a la que serán invitadas todas las señoras de todas las clases sociales, a fin de dar gracias a la Virgen india por haber librado a su México del dominio carrancista y puesto término con ello, a los sufrimientos del pueblo, que casi se moría ya de hambre, de sed de justicia y de ansia de vivir con toda clase de garantías para su vida y su propiedad.⁹⁶

De cualquier manera ese año no vendría la paz. En 1916 se dio el triunfo de los constitucionalistas, quienes se reunieron a partir de diciembre para discutir la Constitución de 1857. En febrero de 1917, ante la promulgación de la nueva constitución, más anticlerical y radical que la previa, el clero y los fieles transformarían su actitud, pensando que la defensa de la religión tendría que ir más allá de las peregrinaciones. José Mora y del Río, desde el exilio, firmó al lado de otros arzobispos y obispos una carta de protesta, condenando la nueva constitución y cuyo primer párrafo dejaba en claro las demandas de la jerarquía:

El Código de 1917 hiere los derechos sacratísimos de la Iglesia Católica, de la sociedad mexicana y los individuales de los cristianos, proclama principios

⁹⁵ De los Reyes, *op. cit.*, p. 164.

⁹⁶ “Una peregrinación a Ntra. Señora de Guadalupe”, *El Mundo*, 12 de marzo de 1915, SML, *Revolutionary Mexico in Newspapers*, B9771, Reel 255.

contrarios a la verdad enseñada por Jesucristo, la cual forma el tesoro de la Iglesia y el mejor patrimonio de la humanidad; y arranca de cuajo los pocos derechos que la Constitución de 1857 reconoció a la Iglesia como sociedad y a los católicos como individuos.⁹⁷

Motivados por la nueva Constitución y el nacimiento de una nueva ola de anticlericalismo, los fieles del arzobispado siguieron reuniéndose para celebrar ritos y peregrinaciones hacia el Tepeyac, en donde se escuchaban gritos en contra del gobierno y llamados a la Virgen de Guadalupe y Cristo Rey.

El año de 1917 también fue un año de encuentro entre la Virgen de Guadalupe y la tecnología. Aurelio de los Reyes destaca la extraña relación que tuvieron el cine y la iglesia como sitios de escape durante los difíciles años de la Revolución: “Cine e iglesias apaciguaban la desesperación. El cine envolvía a la gente con sus sueños fantásticos y los templos le daban una esperanza de que los males no podían, ni debían durar tanto tiempo”.⁹⁸ Mientras el cine vendía sueños y las iglesias proveían esperanzas, la compañía mexicana Films Colonial filmó la primera película con tema guadalupano, *Tepeyac*, dirigida por José Manuel Ramos, Fernando Sáyo y Carlos E. González.⁹⁹

Con una narrativa dividida entre 1531 y la época contemporánea para el filme, relata la historia de las apariciones guadalupanas, mientras una dama joven pide el milagro a la Virgen de que su prometido no haya muerto en un trasatlántico que lo llevaba a Europa. La última secuencia es un verdadero documento visual de las celebraciones guadalupanas a inicios del siglo xx. Dentro del relato, la pareja de novios van a La Villa a cumplir su manda, no obstante dejaron registro del viaje en tranvía y del mosaico social que era la fiesta del 12 de diciembre, mostrándose los protagonistas elegantemente vestidos y a su lado peregrinos de clase media vestidos más discretamente, así como personas vestidas modestamente y danzantes indígenas (llamados *huebuenches* en la época) que

⁹⁷ Citada por Villegas Moreno, “Estado e Iglesia en tiempos revolucionarios”, p. 201.

⁹⁸ De los Reyes, *op. cit.*, p. 166.

⁹⁹ Después de un arduo proceso de restauración y digitalización *Tepeyac* puede ser vista por el público general en el sitio de Internet de la Filmoteca de la UNAM. Ramos, José Manuel *et al.*, *Tepeyac*, 1917, Films Colonial, http://www.filmoteca.unam.mx/cinelinea/silente/silente_tepe_cap.html, consultado el 12 de abril de 2012.

representan un baile similar a los de Cuetzalan, por lo que pensamos eran peregrinos que viajaban desde Puebla. Dicha escena muestra las complejidades sociales en torno a la devoción, por un lado, católicos intransigentes influenciados por las devociones francesas y, por otro, devotos que corresponderían a los llamados *cultos populares*, ofreciendo una mirada en la que ambas formas de piedad coexistían y se retroalimentaban en torno a la figura guadalupana.

Tepeyac no fue una película comisionada por la Iglesia, como podría suponerse, sino la iniciativa de una productora que no tenía nexos con alguna sociedad piadosa. Sin embargo, recupera el discurso nacionalista en torno a la Virgen de Guadalupe, situando a las apariciones como el origen de la nación y esencia del pueblo mexicano. El filme es un documento que muestra la difusión de la visión del nacionalismo católico e incluso la proyecta a través de un medio más eficiente por sus alcances visuales. Aunque no sobrevivieron registros de los cines en donde fue estrenada o de las impresiones de las audiencias al verla, su influencia en el trato de las escenas de las apariciones y sus saltos en el tiempo son evidentes en una película posterior de temática similar, *La Virgen que forjó una patria* (1942), del director Julio Bracho.

Mientras el público refrendaba su guadalupanismo en el cine, el culto al Sagrado Corazón y Cristo Rey no había perdido presencia entre los fieles de la diócesis en los años de crisis. Si bien había fracasado la construcción del templo nacional en la capital, no se había abandonado la intención de construir un monumento en honor al Sagrado Corazón en otro punto geográfico. Por ello se decidió que el monumento nacional a Cristo Rey se estableciera en el Cerro del Cubilete, debido al simbolismo de ser el *centro geográfico* de México y también por sus posibilidades de atraer peregrinos provenientes del centro, occidente y Bajío. El segundo proyecto se dio a conocer por un edicto episcopal en 1921, en donde se pedían donaciones de los fieles para construirlo en un esquema no muy distinto al de Plancarte a finales del XIX.¹⁰⁰ El monumento se empezó a construir en 1923, pero su edificación fue violentamente suspendida por el gobierno debido a que el representante del Vaticano, monseñor Ernesto Filippi había acudido a colocar la primera piedra, acto que fue

¹⁰⁰ “Mandato para erigir un monumento nacional al Sagrado Corazón”, 1921, AHAM, *Mora y del Río*, caja 46, exp. 72, ff. 1-6.

considerado como una provocación por el gobierno de Álvaro Obregón y expulsó al prelado.

La ceremonia para colocar la primera piedra del monumento, el 11 de enero de 1923 (coincidiendo con el noveno aniversario de la consagración del reinado social), convocó a los fieles a peregrinar al cerro del Cubilete, considerado el centro geográfico del país, reiterando la simbología de Cristo Rey como corazón nacional y eje de la restauración patria. Como en las ceremonias predecesoras, se buscaba la congregación de masas en aras de difundir el mensaje conservador y atraer la paz bajo las concepciones de la jerarquía. De acuerdo con *El Mensajero* “no menos de cincuenta mil personas se congregaron” en las faldas del cerro: “con que recogimiento y filial piedad, con que amor le llevaba las lágrimas a los ojos, acompañaban por aquellas alturas, (...) la procesión en que el Ilmo. Prelado de León, Dr. D. Emeterio Valverde y Téllez, montado en magnífica cabalgadura blanca, adornada de gualdrapa carmesí y conducida por varios palafreneros, llevaba el Divinísimo Jesús Sacramentado”.¹⁰¹ Sin embargo, a diferencia de las consagraciones de 1908 y 1914, el gobierno sí consideró que la ceremonia atentaba contra el orden público y la estabilidad de la república, por ello expulsó al delegado apostólico, quien participó en ella. Tal hecho se constituyó en un incidente grave para la jerarquía, quienes tildaban al gobierno de “un grupito de idiotas, miembros de las logias masónicas”.¹⁰² La peregrinación terminó con un llamado a la advocación que los había congregado: “Corazón Sagrado de Jesús, Rey Universal de los Pueblos y rey de México, ¡Ten piedad de nosotros!”

Durante los nueve años que habían transcurrido desde la coronación hasta el intento por construir el monumento en el Cubilete, había aumentado la tensión entre el clero y el gobierno. Varios miembros de las fuerzas revolucionarias en disputa profesaban un abierto anticlericalismo, razón por la cual no hubiera sido probable que las demandas del clero mexicano fueran escuchadas. De igual manera el clero y los fieles que comulgaban con las posturas intransigentes, continuaban con la tendencia de calificar a los continuos gobiernos como engendros de maldad cuya única meta era descristianizar a la nación. A medida que ambos campos

¹⁰¹ Cardoso, Joaquín, “Por la Montaña de Cristo Rey”, MCI, febrero de 1923, p. 24.

¹⁰² *Idem.*

aumentaban el tono se sepultaba la posibilidad de un entendimiento. Tal “juego de suma cero” se reflejaba en el discurso que acompañaba a la figura de Cristo Rey, especialmente en la identificación de la categoría de *enemigos*: en 1914 los enemigos son múltiples e incorpóreos, es decir, en términos como *la masonería, los enemigos de la Iglesia o el liberalismo* cabía cualquier fuerza de oposición, pero se cuidaba la manera de nombrarlos directamente y con ello evitar el enfrentamiento directo. En oposición para 1923 (y como consecuencia del ambiente engendrado a partir de la Constitución de 1917) los adversarios son señalados directamente, cesando la ambigüedad y nombrando claramente a personajes como Plutarco Elías Calles o leyes como la llamada “constitución de Querétaro”. Antes de 1914, Cristo Rey es una figura expiatoria de los males de la modernidad, para la década siguiente se ha transformado en el Señor de los Ejércitos a quienes los devotos claman para que su ira erradique al gobierno. En esta transformación se encuentra el germen del uso bélico de Cristo Rey.

De regreso al Tepeyac, en 1920 se celebró el jubileo de plata de la coronación guadalupana. Si bien fue un evento religioso, sirvió como escenario para mostrar la indignación de la Iglesia ante el anticlericalismo oficial. La construcción del nuevo Estado había engendrado la idea de crear un “nuevo mexicano” que defendiera las conquistas alcanzadas durante la Revolución y cuya directriz fuera consolidar una nueva sociedad. Jean-Pierre Bastian plantea que la visión católica del hombre se enfrentaba con los nuevos valores revolucionarios, que fomentaban un individuo dotado de una voluntad propia y con un papel activo en la sociedad, postura que se enfrentaba radicalmente al ideal del “vasallaje guadalupano” conservador.¹⁰³ Tal postura planteaba erradicar al catolicismo por considerarlo una amenaza en contra del progreso nacional, emprendiendo así una *revolución cultural* que terminara con la “mentalidad” tradicional.¹⁰⁴ La década de los veinte en México fue una etapa de recomposición cultural para todos los sectores. Especialmente los religiosos y fieles católicos veían al incipiente régimen con recelo y rechazo. La *revolución cultural* en contra del catolicismo mexicano no permaneció en el discurso, la destrucción de confesionarios e imágenes religiosas, la desacralización de templos y el asesinato de fieles y sacerdotes

¹⁰³ Bastian, *Los disidentes*, p. 239.

¹⁰⁴ Urías Horcasitas, *Historias secretas del racismo en México*, p. 12.

conformaron el panorama que nutriría el pensamiento anti-moderno y reaccionario que desembocaría en la Guerra Cristera.

Tras una década de ruptura social, la etapa post-revolucionaria vivía el empoderamiento de grupos excluidos durante el Porfiriato, como los obreros y campesinos, a la par de transformaciones en los roles femeninos, haciendo conscientes a las mujeres de su importancia en la construcción del nuevo Estado. Tales cambios fueron rechazados por la Iglesia, tanto porque amenazaban el orden, condición *sine qua non* para instaurar el Reinado Social, como por las causas evidentes de las políticas anticlericales.

No obstante, una década de lucha había construido nuevas perspectivas respecto al orden y la jerarquía, inclusive entre los devotos católicos. A diferencia de la ceremonia de 1895 en donde el respeto por la jerarquía fue símbolo de orden y anhelo por la paz, para la conmemoración de 1920 los fieles que fueron segregados por su condición social –dado que el acceso al templo estuvo controlado por invitaciones repartidas entre los miembros prominentes de la sociedad y el cuerpo diplomático– gritaban desde el atrio, un poco exaltados y muy contrariados, con profundos dejos de amargura: “La Virgen de Guadalupe es de todos los mexicanos, no sólo de los ricos”. Otros, dejándose llevar de la violencia (*sic*), gritaron algunos ¡*mueras!* a los caballeros que les interceptaban la entrada”.¹⁰⁵ Sin duda, el largo asedio a la ciudad y los fuertes cambios sociales que se vivían hacían cuestionar a los devotos los preceptos del orden porfiriano en los que habían sido educados; sin embargo, el interés político para la jerarquía mexicana estaba en impedir que el gobierno continuara en sus ataques.

El jubileo de 1920 fue el primer evento masivo celebrado por la Iglesia en el Tepeyac después de la promulgación de la nueva constitución. En él, la Iglesia deseaba enviar un mensaje claro a los fieles y al gobierno que no cederían ante las presiones y que, por el contrario, estarían dispuestos al enfrentamiento. La circular que anunció los festejos, publicada el 23 de septiembre de 1920, hacía un llamado a los fieles del arzobispado a demostrar públicamente su guadalupanismo:

¹⁰⁵ “La solemnidad del día 12 de octubre de 1920 en la Villa de Guadalupe”, *El Amigo de la Verdad*, 16 de octubre de 1920. Citado por López Beltrán, *op. cit.*, p. 237.

En testimonio de amor a nuestra Reina y Madre Santa María de Guadalupe, como prueba de pública gratitud por los beneficios sin cesar se digna a prodigarnos, (...), (se exhorta a los fieles) adornen e iluminen los frentes de sus casas los días 11 y 12 del presente entrante octubre, fechas memorables en que se celebrará el XXV Aniversario de la Coronación de la taumaturga imagen.¹⁰⁶

De nueva cuenta, los espacios públicos se convirtieron en los sitios en pugna para mostrar la capacidad de la Iglesia mexicana para convocar masas. Aunque la prohibición para efectuar actos religiosos en público no había sido revocada, y se habían extendido otras prohibiciones a los miembros del clero como ejercer el voto y mostrar en la vía pública hábitos o vestimenta que los identificara como tales, las muestras de religiosidad masiva, como peregrinaciones, continuaban haciéndose, a pesar de que Álvaro Obregón tenía una perspectiva más radical en contra del catolicismo que Carranza. En este contexto, convocar a la conmemoración por el jubileo de plata por la Coronación era una demostración de fuerza y capacidad de organización en contra de las tendencias anticlericales del gobierno.

Como en 1895, se programó un mes de funciones religiosas y peregrinaciones hacia el Tepeyac, pero, a diferencia de aquella ocasión, no hubo convocatoria oficial para que los obispos mexicanos viajaran con peregrinos de cada una de sus diócesis, decisión que pudo haberse tomado tanto por la cuestión anticlerical, como por la violencia que todavía no cesaba en el país. Por ello, se pidió a los fieles provenientes de los estados y vecindados en la Ciudad de México, conformaran sus propias peregrinaciones de acuerdo con sus diócesis de origen para rezar en la Basílica a lo largo de octubre de 1920, en la llamada “Hora de oración” con la intención de convertir a los pecadores de la república.¹⁰⁷ Día tras día los templos, parroquias y capillas del arzobispado debían peregrinar y asistir a misa con sus fieles coincidiendo con la misa de mediodía. Por la tarde, los colegios católicos de la capital debían hacer lo propio asistiendo al rezo del rosario en la Basílica.

¹⁰⁶ “Circular del Arzobispado de México anunciando las festividades del XXV Aniversario de la Constitución”, 1920, AHAM, *Mora y del Río*, caja 61, exp. 24, p. 3.

¹⁰⁷ “Programa de las festividades religiosas y sociales en la Basílica de Guadalupe”, 1920, AHAM, *Mora y del Río*, caja 61, exp. 24, p. 7.

El 12 de octubre de 1920, los peregrinos e invitados se dirigieron a La Villa a través de las calles de una ciudad decorada para la ocasión en donde, a medida que se acercaban al Tepeyac, eran recibidos por arcos florales contruidos por los fieles de Iztapalapa y Xochimilco. Fernando Ramírez de Aguilar, periodista y testigo de la celebración, narra la llegada de los peregrinos a La Villa:

Decir en cifras la cantidad de personas que vi ayer por las calles de Guadalupe, sería muy aventurado. Todo México y toda la población flotante estuvieron allí. *Cada minuto arranca de la Plaza de Armas un tranvía, pletórico de fieles y curiosos. (...)*. Además, como en los famosos doce de diciembre, por la Calzada vimos aquellos pintorescos grupos de paseantes, *a pie o en carros de tracción animal*.¹⁰⁸

A las puertas de la Basílica, los Caballeros de Colón se hicieron cargo de verificar las invitaciones y conducir a los invitados, actitud que Ramírez de Aguilar señala como “de muy fina atención” y que contrasta con las protestas de aquellos que no podían traspasar más allá del atrio. La ceremonia empezó con el toque de campanas, y de manera paralela el padre Luis G. Romo, quien fungió como maestro de ceremonias de la coronación, convocó a los asistentes a cantar el Himno Nacional; al terminar el canto el mismo sacerdote gritó estentóreamente “Viva la Virgen de Guadalupe, Viva la Reina de México”.

Con motivo del aniversario los prelados escribieron una serie de pensamientos y oraciones, publicados en la revista *El Mensajero Mariánico*. El discurso y tono de la mayoría de los pensamientos se inclina por pedirle a la Virgen que asista a la patria y logre que la Iglesia se mantenga unida y fuerte ante la coyuntura. El obispo de Huajuapán, Rafael Amador, le ruega a la Guadalupana, bajo un discurso intransigente: “¡Salva a tu nación, acógela bajo las alas de tu manto; no permitas que la siga gobernando la ley de la masonería, del protestantismo, del liberalismo, ni la de tantas sectas infernales! Haz que reine en toda ella Jesucristo, Rey del tiempo y de la Eternidad, con El reines Tú, para que unida a Ti esta porción que has escogido, alabe en tu grandeza la omnipotencia

¹⁰⁸ Ramírez de Aguilar, *Las fiestas guadalupanas y otras crónicas*, 1922, UIA, Acción Católica Mexicana, AC15, F69.2, p. 35. N.B. Con itálicas en el original.

de Dios”.¹⁰⁹ Amador Velasco, el obispo de Colima, ruega para que se conserven la religión y tradiciones: “Conjura con vuestro poder, (...), las tempestades que rugen furiosas, para arrancar de raíz la vivificante fe de nuestros mayores, y acabar con las buenas costumbres que ellos nos legaron, recibidas a la luz de vuestra devoción y vuestros cultos”.¹¹⁰

Rafael Guízar y Valencia, primado de Jalapa, implora a la Guadalupeana por la preservación de la fe y la esperanza de los mexicanos: “Haz que nuestras almas se unan contigo para que, al calor de tan buena madre y confundiéndose nuestro corazón con el tuyo por medio de un intenso amor, podamos abrirnos paso en medio de la senda escabrosa que vamos recorriendo, disfrutar de la paz y prosperidad en este mundo, y cantar después tus eternas glorias en la patria de los escogidos”.¹¹¹ Recordando la unión devocional entre Cristo Rey y la Virgen de Guadalupe, el abad de la Basílica, José de Jesús Fernández, decía: “Te suplica humildemente nos alcances del Señor de los ejércitos *la paz de que carece nuestra Nación*, la fe que parece extinguirse en muchos mexicanos y la unión de todos los hijos de este país, digno de mejor suerte”.¹¹²

El guadalupanismo expresado durante el aniversario de la coronación fue la versión más combativa de la doctrina, coincidiendo con las vísperas de conflicto religioso más importante del México moderno. En respuesta, el radicalismo revolucionario generó una iconoclastia en contra de las imágenes religiosas y especialmente la virgen de Guadalupe fue un blanco socorrido. El 14 de noviembre de 1921, un hombre disfrazado de obrero —como relatan los diarios de la época— colocó una bomba dentro de un arreglo de flores frente al altar mayor. Si bien la imagen no sufrió ningún daño, ni tampoco hubo víctimas mortales, el atentado simbolizaba que el México imaginario generado en 1895 había llegado a su fin y con ello las devotos se entregaban a la faceta más bélica del nacionalismo católico.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 17.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 23.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 27.

¹¹² *Ibid.*, p. 20. Con itálicas en el original.

CONCLUSIONES GENERALES

Los lectores de *El mensajero del Corazón de Jesús*, en su número correspondiente a marzo de 1913, podían leer conmovidos la siguiente descripción de las calles de la Ciudad de México:

“Empapado está aún con la sangre caliente de nuestros hermanos, vertida por otros hermanos, el suelo de nuestra Capital. Cuando escribo estas líneas, todavía están insepultos muchos de sus cadáveres. Dícese que todavía serán pasados por las armas algunos de la parte vencida. Ojalá sea la última vez que en México se ven tan horribles escenas. ¡Somos hermanos! ¡Amémonos! ¡Amémonos!”¹

La petición del sacerdote M. Díaz Rayón sintetiza la visión católica en torno a los cambios producidos por la modernidad. Desde mediados del siglo XIX, coincidiendo con la pérdida del poder papal y el Concilio Vaticano I, la Iglesia Católica había impulsado un tipo de discurso anti-moderno y conservador, cuyo eje era señalar a la falta de piedad y religiosidad como las causantes de un mundo desordenado, el cual degeneraría en caos y violencia consumiendo las “falsas ilusiones de la modernidad” y dando a luz a una sociedad en donde reinaría el orden inspirado por la Iglesia y la devoción cristiana.

Dicha idea, mezcla de milenarismo y miedo ante la industrialización y la secularización, anidó en México a partir del triunfo liberal de 1867 y en especial después de la reglamentación de las Leyes de Reforma en 1874, artículos que prohibían la expresión del culto en público. Con el culto público censurado, por lo menos en papel, y vencida en el terreno de lo político, la Iglesia Católica mexicana difundió desde el púlpito y la prensa un discurso cuyo eje era denunciar al liberalismo como ene-

¹ Díaz Rayón, M., “¡Mexicanos amémonos!”, MCJ, marzo de 1913.

migo del catolicismo y situar a la religiosidad como el mecanismo que recuperaría el espacio público para la religión.

Los puntos anteriores sirvieron como base de la hipótesis central, es decir, comprobar que ante las Leyes de Reforma y su reglamentación en 1874, la jerarquía de la arquidiócesis de México formó un discurso político conservador en torno a las imágenes del Sagrado Corazón-Cristo Rey y la Virgen de Guadalupe para transmitir y divulgar sus posturas políticas y de crítica social.

La modernidad representó una serie de cambios en los patrones de vida a nivel global. El tránsito de sociedades predominantemente agrícolas a industriales conllevó un periodo de choque e incertidumbre, cuyos efectos en el campo religioso se tradujeron en una religiosidad cuyo centro era el miedo y la angustia ante la pérdida de los cánones de conducta establecidos. A partir de estos parámetros, la religiosidad cristiana se nutrió de un discurso apocalíptico y escatológico que desechaba en primera instancia el cambio y lo traducía en una obra diabólica cuya meta era la destrucción de la religión y la moral. Para el clero y los fieles no existía distinción práctica entre religión y moral, sino que eran un binomio indivisible y a partir de ello, cualquier ataque en contra de la moral y *las buenas costumbres* era interpretado como un ataque en contra de la religión.

Para los fieles urbanos del siglo XIX, la religión era un asidero de la moral pública y un freno ante un sinnúmero de males encabezados por el caos y la violencia. La religión era parte del alma nacional y sus detractores eran retratados como seres llenos de vicios y peligrosos para el bienestar social. Así, ideas como la secularización (entendida como separación de los asuntos eclesiásticos de los del Estado) eran condenadas, ya que representaban la decadencia moral de los tiempos, la cual precipitaba a la humanidad hacia la hecatombe. A partir de la Revolución Francesa, se construyó una imagen donde confluían el caos y la violencia con el sacrilegio, la blasfemia y la más abierta irreligiosidad, originando un discurso reaccionario que ensalzaba los valores del Antiguo Régimen como una época de orden y felicidad, frente a la incertidumbre y desasosiego de los tiempos modernos. La leyenda negra de la Revolución Francesa fue un punto de coincidencia entre todas las creencias cristianas y un arma ideológica que sirvió para construir un conservadurismo político que tuvo particularidades locales, pero en

esencia compartía los mismos valores fomentando el mantenimiento o la restauración del poder monárquico y la vinculación de la religión como guardiana de la moral.

El fantasma de la Revolución Francesa (aunque adaptado en México al caso de la Guerra de Reforma) fue aprovechado en el catolicismo para generar un discurso esencialmente anti-moderno y condenatorio del progreso, en donde la única posibilidad para que la humanidad fuera salvada era la conversión, por lo que se instituyó un ideal de arrepentimiento entre sus fieles. Puesto que prejuzaban a sus adeptos por el hecho de vivir durante tales tiempos turbulentos, quienes se consideraban proclives a la disipación y al libertinaje, sirviéndoles como antídoto la vigilancia férrea de las prácticas y la participación constante de los creyentes en los actos eclesiásticos. La tendencia en el mundo católico fue organizar ceremonias y procesiones multitudinarias, en donde se incluían la renovación de los votos bautismales, largas sesiones de confesiones, peregrinaciones y misas con la exposición del Santísimo como el único vehículo para la salvación. Si bien las ceremonias multitudinarias no eran extrañas al catolicismo, lo novedoso a lo largo del XIX radica en la impronta del mensaje, que orbitaba en el tono de la pérdida, el castigo y la falta de esperanza si no existía una vuelta en el camino.

El castigo y la pérdida son las constantes de la espiritualidad católica del siglo XIX, ideas que guiaron la pastoral hacia terrenos en donde la moral se une a la idea de decadencia y descomposición social, y el mensaje de salvación se compromete con la situación de la Iglesia y su pérdida de poder terrenal. El uso de un tono lúgubre en sermones y ceremonias, condujo hacia una espiritualidad cuyo centro es el sufrimiento de Cristo por los pecados del mundo, argumentando que el más grande dolor para Dios era ver a sus fieles perdidos en el oleaje de la modernidad.

Para nuestra investigación fue importante descubrir la importancia de la renovación católica francesa en el proceso propio de la arquidiócesis de México y en otros episcopados del país. La jerarquía francesa convirtió la devoción al Sagrado Corazón de Jesús en el centro de la restauración cristiana. El Corazón de Jesús simbolizaba para la conciencia católica francesa del XIX no sólo el anhelo para restaurar el Antiguo Régimen, sino las posibilidades sociales del regreso, debido a que alrededor de la devoción se construyó una utopía cuyo fin era restaurar la moral y la política bajo el orden eclesiástico.

De la misma manera, el milagro y las apariciones marianas jugaron un papel central en la credibilidad del discurso conservador. El milagro, entendido como la suspensión de un evento natural por un orden divino, se vio cuestionado por la Ilustración debido a su esencia contra natura. El milagro se constituyó en el centro de una disputa entre creyentes y escépticos cuya intención era desaprobado o aprobar la intervención divina. El milagro se consagró entre los liberales como la quintaesencia de la superstición y un lastre que impedía el acceso a la educación positiva. Frente a ello, la jerarquía católica observó en el milagro la presencia del orden divino y la afirmación de los dogmas de fe como verdades más allá de lo científico. Por su parte, los fieles confiaron en el milagro, viendo en él una manera de tener esperanza frente a las vicisitudes cotidianas y mantener contacto con lo sagrado.

Los puntos anteriores subrayan la importancia de los elementos anteriormente descritos entre los ambientes piadosos católicos a lo largo del siglo XIX, sentimientos que fueron exacerbados ante la serie de procesos que se precipitaban en la vida diaria (industrialización, urbanización, rupturas políticas, surgimiento de nuevas instituciones), ocurriendo que la religión y sus prácticas se convirtieron en asideros ante la incertidumbre.

El modelo devocional mexicano fue un híbrido. Inspirada por el modelo francés, la jerarquía mexicana exiliada en Europa por la Guerra de Reforma y el fracaso del imperio, adoptó el discurso anti-moderno y antiliberal del modelo francés, aunque no había necesidad de invocar a nuevas devociones surgidas por apariciones o milagros contemporáneos, dado que las locales eran lo suficientemente estables y socorridas para incorporar las innovaciones francesas.

Dicho modelo llegó a México por varias vías. La primera fueron las experiencias de primera mano que tuvieron los religiosos exiliados en Europa después del triunfo de la Guerra de Reforma. La segunda vía por la cual se introdujo el modelo francés fue la exportación de asociaciones y cofradías francesas para laicos, que se fundaron desde la década de 1870 en la arquidiócesis de México. Un tercer elemento es el surgimiento de una prensa católica internacional, la cual contribuyó a la difusión del nuevo modelo de espiritualidad y para ensanchar las perspectivas de los católicos locales abriéndolos hacia experiencias similares en Europa o América.

La devoción al Sagrado Corazón en México se destacó por su forma política, la cual impulsaba una utopía, “el reinado social de Jesús”, cuyo

eje era restaurar la fe y el compromiso entre Estado e Iglesia. Retomando los compromisos de la *Rerum Novarum*, la Iglesia sentenciaba que el conflicto social terminaría cuando obreros y patrones pactaran como una familia y conservaran ese principio familiar de cooperación en la sociedad. Con ello, la Iglesia en general buscaba una solución al conflicto, el cual percibían inherente a la modernidad, ocurriendo que, solucionadas las potencialidades de enfrentamiento, harían de la modernidad un tiempo bendecido por el cielo. Estas posturas no sólo partían de la jerarquía, el final del siglo XIX y el inicio del XX en México fue una época dorada para los movimientos laicos que pugnaban por un cambio social acorde a la doctrina católica. Los movimientos obreros recuperaron la imagen del Sagrado Corazón como un protector en contra de los abusos de los patrones y el poder. Por su parte, las fieles y devotas hicieron de las asociaciones católicas y las sacristías verdaderos espacios de politización conservadora y sociabilidad entre pares, cuyo objetivo era perseguir la inmoralidad de las costumbres y dar soluciones a problemas como el alcoholismo, la violencia doméstica y el pesado trabajo de las obreras y sirvientas, buscando el cobijo espiritual del Sagrado Corazón.

Un tema revelador es la influencia que tuvo “el modelo de Lourdes” para renovar el culto guadalupano. En el caso de la Guadalupana se sintetizan los discursos políticos por dar una imagen católica a la patria: el discurso intransigente quedó manifiesto de manera clara durante la Coronación de la imagen en 1895, en donde se exaltó a la Virgen como inicio y unidad de la nación mexicana, siendo que a través de las oraciones que dedicaran sus devotos el país preservaría su religión y con el paso del tiempo se revertirían las Leyes de Reforma. Partiendo de las ideas anteriores, una década después, el discurso guadalupano se enriquecerá con la perspectiva de la Doctrina Social de la Iglesia, haciendo de la Guadalupana un sello a favor del entendimiento entre obreros y patrones. Culminando durante la década revolucionaria en una imagen que preservaría la integridad nacional siempre y cuando los católicos mexicanos aceptaran la rectoría de la Iglesia en asuntos terrenales.

No obstante, la imagen guadalupana también influyó sobre los liberales no jacobinos, presentándola como la imagen que inspiró a la Independencia y que garantizaría al pueblo mexicano conservarse sin influencia extranjera y republicano. Mientras se desarrollaban las imágenes patrióticas alrededor de la Virgen de Guadalupe, otros procesos también

surgían de la inspiración del santuario de Lourdes. El primero de ellos fue renovar el Tepeyac y la Basílica para dar un flujo mayor en número de peregrinos y más eficiente en sus traslados. Para ello no sólo se amplió la Colegiata, sino que se construyeron líneas de tranvías y se desarrollaron otros transportes colectivos, en donde los peregrinos pudieran permanecer juntos con la intención de rezar por las intenciones personales y la salvación de la patria, a medida que la jerarquía de la arquidiócesis intentaba controlar las expresiones “populares” que contravinieran el Reglamento de 1874, pero siendo más importante la autorización para definir las expresiones devocionales en aras de modernizarlas de acuerdo con los estándares romanos y franceses.

De igual manera, convertir al Tepeyac en el centro espiritual y de peregrinación del país fue una labor ardua, que no hubiera sido posible sin el uso de la prensa y los transportes colectivos. Mientras la prensa católica difundía el mensaje anti-moderno, los peregrinos que visitaban a la Guadalupana rogaban por las intenciones propias y por las de la patria, que percibían en una caída libre hacia la barbarie, haciendo de la experiencia de peregrinación no sólo una travesía espiritual sino una forma de politización que al final daba sentido real a la imagen de la nación católica, como mártir del liberalismo. Paralelamente, la jerarquía llevó a la imagen guadalupana a una incipiente comercialización, otorgando licencias o vendiendo productos con la imagen cuya intención era que el peregrino reprodujera en el ambiente hogareño un pequeño “Tepeyac” hacia donde pudiese dirigir sus oraciones ante las vicisitudes cotidianas.

En ello buscamos estudiar a la modernidad desde lo excéntrico, es decir, las formas de espiritualidad y ritual religioso durante el periodo. Para ello, decidimos utilizar dos devociones, debido a que a través de estas formas espirituales puede investigarse un periodo y las problemáticas que enfrentaron los creyentes para adaptarse a él. Si bien nuestra hipótesis consistió en demostrar que tanto la Virgen de Guadalupe como el Sagrado Corazón fueron utilizados por la jerarquía para llevar a los feligreses un discurso político conservador y ultramontano, a lo largo de la misma encontramos otros discursos vinculados a la crítica de la época. El papel del uso de la ciencia para comprobar el milagro, el uso de la tecnología para difundir creencias, la tensión entre progreso y decadencia y la construcción de una cultura católica a través de las fronteras, señalan la intensidad con la cual la Iglesia Católica se cons-

tituyó como una crítica constante de la modernidad y la sociedad que generaba, mientras producía nuevos modelos de piedad y devociones que se adaptaran a los tiempos.

Partiendo de ello, las devociones, si bien centro de la investigación, también fueron ventanas hacia una época, en donde el clero y los fieles depositaban sus incertidumbres y construían sus anhelos por un mundo mejor. El estudio de estas devociones no sólo permitió restaurar un discurso político, sino ver formas culturales ligadas a ellas como la importancia de la peregrinación para dar sentido real a una imagen nacional o hacer de la cultura de masas una parte intrínseca del culto católico moderno. De la misma manera, las devociones no permanecieron impolutas ante el nacimiento de la comercialización o el turismo religioso, sino que contribuyeron desde la plataforma católica hacia estos procesos.

Si bien sólo un reducido número de fieles y laicos escribieron dejando sus impresiones sobre las ceremonias de 1895 y 1914, podemos saber de la popularidad de tales imágenes y sus discursos por medio de la inferencia. Con una población mayoritariamente analfabeta, la arquidiócesis de México no podía recibir un gran número de cartas aprobando los mensajes, sin embargo, el número de asistentes a las peregrinaciones para pedir por la paz o para que saliera algún bando revolucionario de la ciudad, dan muestra de la popularidad y difusión del mensaje conservador entre los fieles.

Es importante señalar que el espacio religioso moderno no sólo se ciñe a una comarca o diócesis, sino que está en constante movimiento. Los intercambios entre la jerarquía mexicana y europea nos refieren a las redes intelectuales, académicas y personales construidas a lo largo del siglo XIX. Tales redes nos hablan del dinamismo de ciertos católicos en esferas internacionales, pero también de la uniformidad de una cultura católica en –por lo menos– el espacio atlántico. La Iglesia Católica no sólo reafirmó la figura papal o su autoridad ante las diócesis americanas, sino que unificó sentimientos y piedades, haciendo que el miedo ante la pérdida de la religión y la decadencia de las costumbres fueran comunes a todos los fieles. Es importante señalar la relevancia que tuvieron la tecnología y la prensa para el catolicismo moderno, actividad y herramientas que permitieron construir una ideología y religiosidad común.

Por último, estudiar este proceso para el caso mexicano ofrece nuevas interpretaciones a fenómenos religiosos y políticos a partir de

las intenciones de los fieles y sacerdotes, transitando de los “traidores y anti-patriotas” de la historia oficial hacia una perspectiva más humana. Esta es la historia de un grupo de católicos que quisieron combatir una revolución rezando y por ello el centro fueron los sentimientos religiosos desde 1880 hasta 1920. Mientras el país adquiría un rostro moderno, religiosos y fieles vieron en estos cambios la señal de que el mundo –y especialmente su país–, se encaminaban hacia un abismo, siendo la única manera de frenar tal decadencia pedir a Dios que cambiaran las cosas y se convirtieran los pecadores. Estos críticos de la modernidad no huían de ella, por el contrario, estaban absortos en ella, pero se detuvieron a pensar en sus alcances y condiciones, rogando para que se acabara el caos y cesara la violencia. Su modernidad no era la del triunfo positivista o el progreso liberal, su modelo de modernidad era una utopía en donde todos se convirtieran a una sola fe y se comportaran de acuerdo con una moral. La modernidad de los católicos mexicanos entre el Porfiriato y la Revolución fue la de la crítica y el descontento. En otras palabras, fueron modernos porque se oponían a ella.

BIBLIOGRAFÍA

Abreviaturas

AHAM: Archivo Histórico del Arzobispado de México.

BIBLIO. NAL: Biblioteca Nacional, Universidad Nacional Autónoma de México.

COLMEX: Biblioteca Daniel Cosío Villegas, El Colegio de México.

MCJ: Mensajero del Corazón de Jesús.

MON. VISITACIÓN: Biblioteca Monasterio de la Visitación.

MORA: Biblioteca Ernesto de la Torre Villar, Instituto José María Luis Mora.

SML: Sterling Memorial Library.

UIA: Biblioteca Francisco Xavier Clavijero, Universidad Iberoamericana.

Archivos y fondos consultados

AHAM: Fondo Labastida, Fondo Sánchez de la Barquera, Fondo Mora y del Río.

BIBLIO. NAL.: Fondo Reservado, Hemeroteca Nacional.

MORA: Libros antiguos.

SML: The Mexico Collection; Revolutionary Mexico in Newspapers.

UIA: Fondo ACJM, Fondo Acción Católica, Colección de libros antiguos y raros.

VISITACIÓN: Monasterio de la Visitación, Mixcoac, México.

Hemerografía

Nota. La investigación se realizó en cientos de artículos y notas periodísticas cuyos títulos, autores y fechas de publicación se encuentran en las notas al pie de página a lo largo del texto. No obstante, todas ellas

proviene de dos colecciones principales; por ello nos limitaremos a mencionar ambas.

El Mensajero del Corazón de Jesús, Apostolado de la Oración, Imprenta del Sagrado Corazón, México, 1891-1925, Colmex, f/242.8 A645i.

Revolutionary Mexico in Newspapers, University of Texas at Austin, Nettie Lee Benson Library, Austin, 345 Microfilmes, 2002, SML, *The Mexico Collection*.

BIBLIOGRAFÍA

Obras históricas

Acto de Consagración del Taller predestinado del Artesano o del Obrero, Tipografía de la Escuela Salesiana, México, 1919.

Agüeros, Victoriano, *Álbum de la Coronación de la Sma. Virgen de Guadalupe. Reseña del suceso más notable acaecido en el Nuevo Mundo. Noticia Histórica de la milagrosa Aparición y del Santuario de Guadalupe, desde la primera ermita hasta la dedicación de la suntuosa Basílica. Culto tributado a la Santísima Virgen desde el siglo XVI hasta nuestros días*, Imprenta de "El Tiempo", México, 1895.

Álvarez, Óscar, *El problema religioso en la vida obrera y en los medios de trabajo*, s/e, México, 1900.

Año Santo de la Guardia de Honor del Sagrado Corazón, Imprenta del Sagrado Corazón, México, 1888.

Bernaudo, María del Sagrado Corazón, sor, *Manual de la Archicofradía de la Guardia de Honor del Sagrado Corazón. Erigida por Su Santidad León XIII en la Iglesia de Santa Brígida de la Ciudad de México*, Imprenta del Sagrado Corazón, México, 1885.

Carta Pastoral del Ilmo. Señor Arzobispo de México con motivo de la Coronación de Nuestra Madre Santísima de Guadalupe, Imprenta del Sagrado Corazón, México, 1895.

Chávez, Gabino, *Novena y Visita á María Santísima de Guadalupe para rogar por la Nación Mexicana*, Imprenta de Francisco Díaz de León, México, 1889.

Cómo mueren los devotos del Sagrado Corazón de Jesús, Ed. Ibérica, Madrid, 1923.

- Copin-Albancelli, Paul, *Le Pouvoir occulte contre la France*, La Renaissance Française, Librairie Emmanuel Vitte, París, Lyon, 1908.
- De la Pasión de Jesús, María Josefa, madre, *Profecías de Matiana, sirvienta que fue en el convento de san Gerónimo de México, sobre los sucesos que han de acontecer en la espresada capital*, Imprenta de Abadiano, México, 1857.
- Donaciano Vallejo, José M., *El Devoto Guadalupano*, Imprenta de Eusebio Gómez de la Puente, México, 1909.
- El oculto y doloso enemigo del mundo*, s/e, sin lugar, 1910.
- En la Coronación de la Virgen del Tepeyac por tres ingeniosos mexicanos*, Imprenta de “El Siglo Diez y Nueve”, México, 1895.
- Entronización del Sagrado Corazón en los hogares*, Tipografía de la Escuela Salesiana, México, 1919.
- Gutiérrez y Díez, Agustín, *Conveniencia de la Enseñanza Religiosa como medio eficaz para moralizar a las clases trabajadoras*, Imprenta de F. M. Martínez, Santander, 1889.
- Munguía, Clemente de Jesús, *Sermón de Ntra. Sra. De Guadalupe predicado en su Insigne y Nacional Colegiata el 12 de marzo de 1859 en la función que anualmente le hace por su turno la diócesis de Michoacán*, Imprenta de Andrade y Escalante, México, 1860.
- _____, *Sermón que en la insigne y nacional Colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe predicó el Ilmo. Sr. Dr. D. Clemente de Jesús Munguía, obispo de Michoacán, el 29 de agosto de 1860, último día del solemne Triduo que hizo, implorando por la intercesión de la Santísima Virgen y el socorro del Señor en las necesidades presentes*, Imprenta de V. Segura, México, 1860.
- Pastoral del Ilustrísimo Señor Arzobispo de México sobre las reparaciones de la Colegiata de Guadalupe*, Tipografía de Ángel Bassols y Hermanos, México, 1890.
- Plancarte y Navarrete, Francisco, Arzobispo de Linares, *Antonio Plancarte y Labastida. Abad de Santa María de Guadalupe*, 2 t., Imprenta Franco-Mexicana, México, 1914.
- Regnault, P. A., *Las armas del Católico: pruebas filosóficas de la religión*, Imprenta de José Mariano Fernández de Lara, México, 1871.
- Rosen, Pablo, *Satán y Cia., asociación universal para la destrucción del orden social. Revelaciones completas y definitivas de todos los secretos de la franc-masonería*, Imprenta La Moderna, México, 1888.

- Saucedo, Tiburcio, *Himno Patriótico a la Virgen de Guadalupe. Escrito expresamente para la festividad de la Coronación*, Repertorio Wagner, México, 1900.
- Suau, Pedro, *El Sagrado Corazón de Jesús: lo que es, lo que se pide, lo que se da*, Imprenta del Mensajero del Corazón de Jesús, 1928.
- Van Tricht, Víctor, *La obrera; conferencia familiar*, Ediciones del Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao, 1896.
- Vera, Fortino Hipólito, *Itinerario Parroquial del Arzobispado de México y Reseña Histórica, Geográfica y Estadística de las Parroquias del Mismo Arzobispado*, Imprenta del “Colegio Católico”, Amecameca, 1880.

Obras contemporáneas

- Adame Goddard, Jorge, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos: 1867-1914*, UNAM, México, 1981.
- Arrom, Silvia Marina, “Las Señoras de la Caridad: pioneras olvidadas de la asistencia social en México, 1863-1910”, *Historia Mexicana*, vol. LVII, núm. 2, oct.-dic., 2007.
- Baldwin, Deborah J., *Protestants and the Mexican Revolution. Missionaries, Ministers, and Social Change*, University of Illinois Press, Chicago, 1990.
- Bantjes, Adrian A., “*The Regional Dynamics of Anticlericalism and Defanatization in Revolutionary Mexico*”, en Butler, 2007, pp. 111-130.
- Basdevant-Gaudement, Brigitte, *Le Jeu Concordataire dans la France du XIXe Siècle*, Presses Universitaires de France, París, 1988.
- Bastian, Jean-Pierre, “Protestants, Freemasons, and Spiritists: Non-Catholic Religious Sociabilities and Mexico’s Revolutionary Movement, 1910-1920”, en Butler, pp. 75-92.
- _____, (comp.), *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- _____, *Los disidentes. Sociedades protestantes y la revolución en México, 1872-1911*, El Colegio de México, México, 1989.
- Becker, Majorie, *Setting the Virgin on Fire. Lázaro Cárdenas, Michoacán Peasants, and the Redemption of Mexican Revolution*, University of California Press, Berkeley, 1995.

- Bell, Rudolph M., Cristina Mazzoni, *The Voices of Gemma Galgani: The Life and Afterlife of a Modern Saint*, The University of Chicago Press, Chicago, Londres, 2005.
- Blackbourn, David, *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in a Nineteenth-Century German Village*, Vintage Books, Nueva York, 1995.
- Blancarte, Roberto (ed.), *Cultura e identidad nacional*, FCE, Conaculta, México, 1994.
- Blaschke, Olaf, *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1999.
- Boulard, Fernand, *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français, XIXe-XXe siècles*, Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 1992.
- Boylan, Kristina, A., "Género, Fe y Nación. El activismo de las católicas mexicanas, 1917-1940", pp. 309-349, en Gabriela Cano *et al.*, *Género, poder y política en el México posrevolucionario*, FCE, México, 2009.
- Brading, David, *La canonización de Juan Diego*, FCE, México, 2009.
- _____, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, Ed. Taurus, México, 2002.
- _____, *Mexican Phoenix: Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition Across Five Centuries*, Cambridge University Press, Londres, 2004.
- Bruley, Yves (comp.), *1905, la séparation des Eglises et de l'Etat. Les textes fondateurs*, Ed. Perrin, París, 2004.
- Burke, Edmund, *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1998.
- Burleigh, Micheal, *Causas Sagradas. Religión y política en Europa. De la Primera Guerra Mundial al terrorismo islamista*, Taurus, Buenos Aires, México, 2007.
- _____, *Poder terrenal. Religión y política en Europa. De la Revolución francesa a la Primera Guerra Mundial*, Taurus, Buenos Aires, México, 2005.
- Burton, Richard D. E., *Holy Tears, Holy Blood. Women, Catholicism, and the Culture of Suffering in France, 1840-1970*, Cornell University Press, Ithaca, 2004.
- Busch, Norbert (1997), *Katholische Frömmigkeit und Moderne: die Sozial und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*, Güterhsloh, Colonia, Berlín, 1997.

- Butler, Matthew (ed.), *Faith and Impiety in Revolutionary Mexico*, Palgrave MacMillan, Nueva York, 2007.
- _____, “Jesús coronado: la consagración nacional al Sagrado Corazón de Jesús de 1914 y la dictadura huertista”, ponencia inédita, 19 de octubre de 2009, coloquio “La dimensión religiosa en los conflictos políticos”, Universidad Iberoamericana, México, 2009.
- _____, *Popular Piety and Political Identity in Mexico’s Cristero Rebellion; Michoacán: 1926-1929*, British Academy, Londres, 2004.
- Cahn, Peter S., *All Religions are Good in Tzintzuntzan. Evangelicals in Catholic Mexico*, University of Texas Press, Austin, 2003.
- Ceballos Ramírez, Manuel, “Siglo XIX y Guadalupanismo; de la polémica a la coronación y de la devoción a la política”, pp. 317-332, en Ramos Medina, Manuel (comp.), *Memoria del I Coloquio de Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, Instituto Mora, UAM-Iztapalapa, Condumex, México, 1998.
- _____, *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la “cuestión social” y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, El Colegio de México, México, 1991.
- Charbonneau-Lassay, I., *Estudios sobre simbología cristiana. Monografía y simbolismo del Corazón de Jesús*, Ediciones de la Tradición Unánime, Madrid, 1983.
- Chávez Sánchez, Rómulo Eduardo, *La Iglesia en México hacia el Primer Concilio Latinoamericano, 1896-1899*, Pontificia Universidad Gregoriana, Facultad de Historia Eclesiástica, Roma, 1986.
- Chiniccì, Joseph, *Devotion to the Holy Spirit in American Catholicism*, Paulist Press, Baltimore, 1985.
- Christian, William A. Jr., *Moving Crucifixes in Modern Spain*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992.
- _____, *Visionaries. The Spanish Republic and the Reign of Christ*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles, Londres, 1996.
- Colom, Francisco, Ángel Rivero (eds.), *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*, Anthropos, Universidad Nacional de Colombia, Barcelona, 2007.
- Conger, Robert D., *Porfirio Díaz and the Church Hierarchy, 1876-1911*, tesis doctoral en historia, New Mexico University, Albuquerque, 1985.

- Connaughton, Brian (coord.), *México durante la Guerra de Reforma*, t. I, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2011.
- _____, “De la tensión de compromiso al compromiso de gobernabilidad. Las Leyes de Reforma en el entramado de la conciencia política nacional”, en Connaughton, 2011, pp. 73-122.
- _____, *Clerical Ideology in a Revolutionary Age. The Guadalajara Church and the Idea of a Mexican Nation*, Calgary University Press, Calgary, 2003.
- _____, *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria*, UAM, Fondo de Cultura Económica, México, 2010.
- Cuadriello, Jaime, “La corona de la Iglesia para la Reina de la Nación. Imágenes de la coronación guadalupana de 1895”, pp. 150-185, en *Los pinceles de la historia. La fabricación del Estado, 1864-1910*, Munal, Conaculta, UNAM, México, 2003.
- D’Alembert, Jean Le Rond, Denis Diderot, *Artículos políticos de la Enciclopedia*, Altaya, Barcelona, 1995.
- Dalton, Margaret Stieg, *Catholicism, Popular Culture, and the Arts in Germany, 1880-1933*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 2005.
- De Bonald, Louis, *Teoría del poder político y religioso*, Ed. Tecnos, Madrid, 1988.
- De los Reyes, Aurelio, *Cine y sociedad en México 1896-1930*; vol. I. *Vivir de sueños*, UNAM, Cineteca Nacional, México, 1981.
- De Maistre, Joseph, *Consideraciones sobre Francia*, Tecnos, Madrid, 1990.
- De Vries, Hent, Lawrence E. Sullivan (eds.), *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, Fordham University Press, Nueva York, 2006.
- _____, *Religion: Beyond a Concept*, Fordham University Press, Nueva York, 2008.
- Delumeau, Jean, *Historia del Paraíso* (ts. II y III), Taurus, Madrid, México, 2003 y 2005.
- Denizot, Alain, *Le Sacré-Coeur et la Grande Guerre*, Nouvelles Éditions Latines, París, 1994.
- Díaz Patiño, Gabriela, “El proyecto de reconquista espiritual y social de la Iglesia Católica en el Arzobispado de Morelia (1899-1914)”, tesis de maestría en historia, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2001.

- _____, “Imagen religiosa y discurso: transformación del campo religioso en la Arquidiócesis de México durante la reforma liberal, 1840-1908”, tesis doctoral en historia, El Colegio de México, México, 2010.
- Durkheim, Émile, *El suicidio*, UNAM, México, 1974.
- _____, *La educación moral*, Taurus, Buenos Aires, 1973.
- _____, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Colofón, México, 1996.
- Eicher, Peter, *Diccionario de conceptos teológicos*, Herder, Barcelona, 1989.
- Fallow, Ben, “Kulturkampf or Collusion: Catholics and the Postrevolutionary Mexican State”, Neclas Paper, Dartmouth College, Hanover, New Hampshire, 2003.
- _____, “The Seduction of Revolution: Anticlerical Campaigns against Auricular Confession in Mexico, 1915-1935”, Latin America Studies Seminar, 14 de abril de 2009, Yale University, 2009.
- Finkler, Kaja, “Dissident Sectarian Movements, the Catholic Church, and Social Class in Mexico”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 25, núm. 2, abr., 1983.
- Frazer, George James, *La Rama Dorada*, Fondo de Cultura Económica, México, Buenos Aires, 1943.
- Galeana, Patricia (coord.), *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*, Secretaría de Gobernación, México, 1999.
- Gaudí, Antoní, *Escritos y documentos*, El Acantilado, Barcelona, 2002.
- Gibson, Ralph, *A History of French Catholicism; 1789-1914*, Routledge, Londres, Nueva York, 1989.
- González, Fernando M., *Matar y morir por Cristo Rey: Aspectos de la Cristiada*, Plaza y Valdés, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 2001.
- Gross, Michael B., *The war against Catholicism. Liberalism and the anti-Catholic imagination in Nineteenth-Century Germany*, University of Michigan, Madison, 2004.
- Guerra, François-Xavier, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, t. I, FCE, México, 2000.
- Hamman, Amy, “Faith and Politics: The Socio-Political Discourses engaged by Mexican Ex-Voto Painting from the Nineteenth-Century and Beyond”, tesis de maestría en artes, Denton, Texas, University of North Texas, 2006.

- Hanson, Randall S., "The Day of Ideals: Catholic Social Action in the Age of Mexican Revolution, 1867-1929", tesis de doctorado en historia, Bloomington, Ind., Indiana University, 1994.
- Harris, Ruth, "Possession on the Borders: The 'Mal de Morzine' in Nineteenth-Century France", *The Journal of Modern History*, vol. 69, núm. 3, sep., 1997.
- _____, *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*, Ed. Penguin, Londres, 2000.
- Hartwich, Wolf Daniel, *Deutsche Mythologie: Die Erfindung einer Kunstreligion*, Piper, Berlín, 2000.
- Henríquez, Cecilia, *Imperio y ocaso del Sagrado Corazón en Colombia*, Altamir, Bogotá, 1996.
- Herf, Jeffrey, *El modernismo reaccionario: tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
- Huysmans, Joris-Karl, *Against the Grain (À rebours)*, Versión electrónica: <http://www.huysmans.org/against/agxv.htm>.
- Iglesias, Claudio, *Antología del Decadentismo. Perversión, neurastenia y anarquía en Francia (1880-1900)*, Caja Negra, Buenos Aires, 2007.
- James, William, *Las variedades de la experiencia religiosa* (2 t.), Ed. Prana, México, 2006.
- Jonas, Raymond A., *France and the Cult of the Sacred Heart. An Epic Tale of Modern Times*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 2000.
- _____, *The Tragic Tale of Claire Ferchaud and the Great War*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 2005.
- _____, "Anxiety, Identity, and the Displacement of Violence During the Année Terrible: The Sacred Heart and the Diocese of Nantes, 1870-1871", *French Historical Studies*, vol. 21, núm. 1, invierno, 1998.
- José Valenzuela, Georgette, "Antecedentes políticos de la rebelión cristera", en Galeana de Valadés, 1999, pp. 208-230.
- Kaufman, Suzanne K, *Consuming Visions. Mass Culture and the Lourdes Shrine*, Cornell University Press, Ithaca, Londres, 2005.
- _____, "Miracles, Medicine and the Spectacle of Lourdes: Popular Religion and Modernity in Fin-de-Siecle France", tesis doctoral en historia, State University of New Jersey, New Brunswick, 1996.

- Kepel, Gilles, *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Éditions du Seuil, París, 1991.
- Knight, Alan, "The Mentality and Modus Operandi of Revolutionary Anticleicalism", en Butler, 2007, pp. 21-56.
- _____, *La Revolución Mexicana. Del Porfiriato al nuevo régimen constitucional*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010.
- Krause, Corinne A., *Los judíos en México. Una historia con énfasis especial en el periodo de 1857 a 1930*, Universidad Iberoamericana, México, 1987.
- Krech, Volkhard, Hartmann Tyrell (eds.), *Religionssoziologie um 1900*, Ergon Verlag, Würzburg, 1995.
- Kselman, Thomas A. (ed.), *Belief in History. Innovative Approaches to European and American Religion*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Londres, 1991.
- _____, *Death and Afterlife in Modern France*, Princeton University Press, Boston, Nueva York, 1989.
- _____, *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1983.
- Küng, Hans, *La Iglesia Católica*, Mondadori, Barcelona, 2002.
- La Suprema Corte y la cuestión religiosa, 1917-1928*, Suprema Corte de Justicia de la Nación, México, 2003.
- Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe, la formación de la conciencia nacional en México. Abismo de conceptos*, FCE, México, 2002.
- Lagree, Michel, *La bénédiction de Prométhée. Religion et technologie*, Fayard, París, 1999.
- Laprune, Roger, *Le culte du Sacré Cœur de Jésus dans le diocèse de Verdun*, Montiers-sur-Saulx, 1991.
- Larkin, Maurice, *L'Église et l'État en France, 1905: la crise de la Séparation*, Editions Privat, Toulouse, 2004.
- Lease, Gary, "Denunciation as a Tool of Ecclesiastical Control: The Case of Roman Catholic Modernism", *The Journal of Modern History*, vol. 68, núm. 4, dic., 1996.
- Lindvall, Lynn, *Sanctuary Cinema: Origins of the Christian Film Industry*, New York University Press, Athica, Nueva York, 2007.
- López Beltrán, Lauro, *Album del LXXV Aniversario de la Coronación Guadalupana*, Ed. Jus, México, 1970.
- Luhmann, Niklas, *La religión de la sociedad*, Ed. Trotta, Madrid, 2007.

- MacGregor Gárate, Josefina, "Anticlericalismo constitucionalista", en Galeana, 1999, pp. 167-181.
- Macklin, Barbara June, Crumrine, N. Ross, "Three North Mexican Folk Saint Movements", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 15, núm. 1, ene., 1973.
- Manuel, Frank E., *The New World of Henri de Saint-Simon*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1956.
- Martínez Assad, Carlos, *La Patria en el Paseo de la Reforma*, FCE, México, 2005.
- Matute, Álvaro, Evelia Trejo y Brian Connaughton (comps.), *Estado, sociedad e Iglesia en el México del siglo XIX*, Universidad Nacional Autónoma de México, Porrúa, México, 1995.
- Mceachern, Patricia, "La Vierge et la bête: Marian Iconographies and Bestial Effigies in Nineteenth-Century French Narratives", en *Nineteenth-Century French Studies*, vol. 31, núm. 1-2, otoño-invierno, 2002.
- Melechi, Antonio, *Servants of the Supernatural. The Night Side of the Victorian Mind*, William Heinemann, Londres, 2008.
- Meyer, Jean, *La Cristiada*, t. II, "El conflicto entre la Iglesia y el Estado, 1926-1929", Siglo XXI, México, 1973.
- Michaud, Stéphane, *Muse et madone : visages de la femme de la Révolution française aux apparitions de Lourdes*, Seuil, París, 1985.
- Mijangos y Gonzalez, Pablo, "Clemente de Jesús Munguía y el fracaso de los liberalismos católicos en México 1851-1860", en Connaughton, 2011, pp. 167-197.
- Mitchell, Brian C., *Building the American Catholic City: Parishes and Institutions*, Garland Press, Nueva York, 1988.
- Moeller, Charles, *Literatura del siglo XX y Cristianismo* (t. I), Gredos, Madrid, 1964.
- Monroe, John Warne, *Laboratories of Faith: Mesmerism, Spiritualism, and Occultism in Modern France*, Cornell University Press, Nueva York, 2008.
- Moore, R. Laurence, "Spiritualism and Science: Reflections on the First Decade of the Spirit Rappings", *American Quarterly*, vol. 24, núm. 4, oct., 1972.
- Morgan, Peter, *Visual Piety. A History and Theory of Popular Religious Images*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles, Londres, 1998.

- Müller-Armack, Alfred, *El siglo sin Dios*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- Mullin, Robert Bruce, *Miracles and the Modern Religious Imagination*, Yale University Press, New Haven, 1996.
- Multon, Michel, “Les Discours sur l’Apocalypse”, en François Angelier y Claude Langlois, *Salette: apocalypse, pèlerinage et littérature (1856-1996)*, Jérôme Million, Grenoble, 2000.
- Nesvig, Martin Austin (ed.), *Religious Culture in Modern Mexico*, Lanham, Maryland, Plymouth, 2007.
- Noether, Emiliana P., “Vatican Council I: Its Political and Religious Setting”, *The Journal of Modern History*, vol. 40, núm. 2, jun., 1968.
- Nolan, Mary Lee, Sidney Nolan, *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, Londres, 1989.
- O’Dogherty Madrazo, Laura, “El ascenso de una jerarquía social intransigente, 1890-1914”, en Ramos Medina, 1998, pp. 180-198.
- _____, *De urnas y sotanas. El Partido Católico Nacional en Jalisco*, Coahuila, México, 2001.
- Olimón Nolasco, Manuel, “Proyecto de reforma de la Iglesia en México (1867 y 1875)”, en Matute *et al.*, pp. 280-292.
- Orsi, Robert A., *Thank You St Jude. Women’s Devotion to the Patron Saint of Hopeless Causes*, Yale University Press, New Haven, 1996.
- _____, *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem*, Yale University Press, New Haven, 1988.
- Otto, Rudolph, *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Revista de Occidente, Madrid, 1925.
- Pi-Suñer, Antonia, “Sebastián Lerdo de Tejada y su política hacia la Iglesia Católica”, en Galeana, 1999, pp. 125-143.
- Poole, Stafford, C. M., *The Guadalupan Controversies in Mexico*, Stanford University Press, Stanford, Londres, 2006.
- Porte, Cheryl A., “Pontmain, Prophecy and Protest: A Cultural-Historical Study of a Nineteenth-Century Apparition”, tesis doctoral en historia, Saint Louis University, Saint Louis, 1999.
- _____, *Pontmain, prophecy, and protest: a cultural-historical study of a nineteenth-century apparition*, Peter Lang, Nueva York, 2005.
- Poulat, Émile, *Église contre bourgeoisie*, Casterman, París, 1977.

- Quandt, Jean B, "Religion and Social Thought: The Secularization of Postmillennialism", *American Quaterly*, vol. 25, núm. 4, oct., 1973.
- Ramírez, Fausto, "El simbolismo en México", en *El espejo simbolista. Europa y México, 1870-1920*, Museo Nacional de Arte, México, 2004.
- Ramos Medina, Manuel (comp.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, Instituto Mora, Condumex, México, 1998.
- Reinach, Salomón, *Orfeo. Historia general de las religiones*, Ed. Nueva España, México, 1944.
- Robertson, Roland (comp.), *Sociología de la religión. Textos fundamentales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- Rodríguez Kuri, Ariel, *Historia del desasosiego. La revolución en la Ciudad de México, 1911-1922*, El Colegio de México, México, 2010.
- Rugely, Terry, *Of Wonders and Wise Men. Religion and the Popular Cultures in Southeast Mexico, 1800-1876*, Texas University Press, Austin, 2001.
- Sanfilippo, Helena, *Inner wealth and outer splendor: New England transcendentalists view the Roman Catholic Church*, Garland, Nueva York, 1988.
- Schmitt, Carl, *Catolicismo y forma política*, Tecnos, Madrid, 2000.
- Sharp, Lynn L., *Secular Spirituality: Reincarnation and Spiritualism in Nineteenth-Century France*, Lexington Books, Nueva York, 2006.
- Sicilia, Javier, *Concepción Cabrera de Armida: la amante de Cristo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.
- Sorel, Georges, *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 1985.
- Spengler, Herbert, *La decadencia de occidente*, Revista de Occidente, Madrid, 1922.
- Stuart, Robert S., "A 'De Profundis' for Christian Socialism: French Marxists and the Critique of Political Catholicism, 1882-1905", *French Historical Studies*, vol. 22, núm. 2, Primavera, 1999.
- Tapia Méndez, Aureliano, *José Antonio Plancarte y Labastida. Profeta y mártir*, Ed. Jus, México, 1973.
- Taves, Ann, *Fits, Trances and Visions*, Princeton University Press, Princeton, 1999.
- , *The Household of Faith: Roman Catholic Devotions in Mid-Nineteenth-Century America*, University of Notre Dame, Madison, 1990.

- Taylor, Charles, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts y Londres, 2007.
- Taylor, Therese, *Bernardette of Lourdes: Her Life, Death and Visions*, Burns & Oates, Londres, 2006.
- Tenorio Trillo, Mauricio, *Artifugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales, 1880-1930*, FCE, México, 1998.
- Tomoko, Mazusawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*, The University of Chicago Press, Chicago, Londres, 2005.
- Tortolero Cervantes, Yolia, "Evolución y darwinismo en el pensamiento mexicano, 1870-1914", El Colegio de México, tesis de doctorado en historia, 1998.
- Trejo, Evelia y Brian Connaughton (coords.), *Estado, sociedad e iglesia en México: siglo XIX*, Porrúa, UNAM, México, 1995.
- Trexler, Richard C., *Reliving Golgotha. The Passion Play in Iztapalapa*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, Londres, 2003.
- Turner, Victor y Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, Columbia University Press, Nueva York, 1978.
- Uría Horcasitas, Beatriz, *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*, Tusquets, México, 2007.
- Van Young, Eric, *The Other Rebellion. Popular Violence, Ideology and the Mexican Struggle for Independence, 1810-1821*, Stanford University Press, Stanford, 2001.
- Vanderwood, Paul, *Juan Soldado: Rapist, Murderer, Martyr, Saint*, Duke University Press, Nueva York, 2004.
- _____, *The Power of God Against the Guns of Government: Religious Upheaval in Mexico at the Turn of Nineteenth-Century Mexico*, Stanford University Press, Stanford, 1998.
- Vasconcelos, José, "Ulises Criollo", en *Obras completas*, Libreros Mexicanos, México, 1957.
- Villegas Moreno, Gloria, "Estado e Iglesia en tiempos revolucionarios", en Galeana, 1999, pp. 182-206.
- Walkowitz, Judith R., *La ciudad de las pasiones terribles. Narraciones sobre el peligro sexual en el Londres victoriano*, Ed. Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, Madrid, 1992.

- Walser Smith, Helmut, *German Nationalism and Religious Conflict: Culture, Ideology, Politics, 1870-1914*, Princeton University Press, Princeton, 1997.
- Warner, Marina, *Joan of Arc: the image of female heroism*, Knopf, Nueva York, 1981.
- _____, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Taurus, Madrid, 1991.
- Weber, Eugene, "Religion and Superstition in Nineteenth-Century France", en *The Historical Journal*, vol. 31, núm. 2, junio, 1998.
- Weber, Max, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Taurus, Madrid, 1983.
- Williams, Rosalind H., *Dream Worlds. Mass Consumption in Late Nineteenth Century France*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles, Londres, 1982.
- Williamson, George S., *The Longing for Myth in Germany: Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche*, University of Chicago, Chicago, 2004.
- Wright-Ríos, Edward, *Piety and Progress: Vision, Shrine, and Society in Oaxaca, 1887-1934*, tesis doctoral en historia, University of California at San Diego, San Diego, 2004.
- _____, *Revolutions in Mexican Catholicism. Reform and Revelation in Oaxaca, 1887-1934*, Duke University Press, Durham, Londres, 2009.
- Wroth, William, *Images of Penance, Images of Mercy: Southwestern Santos in the Late Nineteenth-Century*, University of Oklahoma Press, Oklahoma City, 1991.
- Zimdars-Swartz, Sandra L., *Encountering Mary: Visions of Mary from La Salette to Medjugorje*, Avron Books, Nueva York, 1992.

Devociones políticas. Cultura católica y politización
se terminó de imprimir en marzo de 2013
en los talleres de Reproducciones y Materiales, S.A. de C.V.
Presidentes 189-A, col. Portales, 03020 México, D.F.
Portada: Pablo Reyna.
Formación: Irma Martínez Hidalgo.
Cuidó la edición la Dirección de Publicaciones de
El Colegio de México.

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

Esta historia es la de aquellos católicos que intentaron combatir una revolución por medio de oraciones. Tal revolución antecedió al conflicto armado de 1910 y consistió en la instauración a finales de la década de 1850 de un Estado laico y liberal, que se anteponía a la continuidad de la vida religiosa en la esfera pública y como valor único de una sociedad que centraba su existencia en parámetros dictados por la Iglesia Católica. En respuesta a ello, los fieles católicos de la Arquidiócesis de México respondieron a ese mundo adverso concibiendo un cuerpo de devociones en aras de mantener la sacralidad de la vida cotidiana y del espacio público pero sobre todo el de otorgarles un discurso político que les permitiera mantener su influencia en la vida cotidiana.

A partir de los discursos patrióticos y políticos vinculados a las figuras del Sagrado Corazón de Jesús y de la virgen de Guadalupe, entre el ascenso del régimen porfiriano y el final de la revolución, se argumenta que las expresiones religiosas católicas también fungieron como medios y espacios para construir una politización confesional que se anteponía al Estado liberal y sus prácticas. Así a lo largo de la obra se abordan los discursos políticos de los católicos finiseculares, sus influencias, luchas, grupos y espacios de expresión, con la intención de mostrar el surgimiento y desarrollo de una cultura política conservadora y de nuevas expresiones de devoción, sociabilidad y religiosidad en la Ciudad de México a finales del siglo XIX e inicios del XX, otorgándole a los grupos religiosos una dinámica social y política propia en un contexto político adverso pero en un espacio y sociedad que las adoptaba.

